Polem. 790 n

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Wissenschaftliche Kritik

der

evangelischen

Geschichte.

Ein Compendium

der gesammten Evangelienkritik

mit Berücksichtigung der neuesten Erscheinungen

bearbeitet

von

Dr. A. Ebrard.

Frankfurt a. M.

Verlag von Heinrich Zimmer.

1842.

Ebrard
Kritik d. evang. Geschichte
36 B G

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Erlangen,
gedruckt bei J. J. Barfus.

Vorrede.

Bei der Wichtigkeit, welche die Kritik der evang. Geschichte in den letzten Jahren für die Gestaltung der gesammten Theologie gewonnen hat, dürfte dem Einsichtsvollen die Frage, warum zu so vielen diesen Gegenstand betreffenden Schriften schon wieder eine neue hinzukomme, wohl weniger nahe liegen, als der Gedanke, dafs ein Gebiet, auf welches ein bestimmtes Zeitalter mit aller Kraft und Energie sich geworfen hat, oder welches vielmehr um seiner eigenen inneren Bedeutung willen die Thätigkeit einer ganzen Periode in Anspruch nimmt, nun auch nach allen Seiten und Richtungen und von allen Standpunkten aus bearbeitet werden müsse. Und so wird man eine neue Erscheinung auf diesem Gebiete nicht von vorneherein als überflüssig abweisen dürfen, vorausgesetzt, dafs sie mit sich selber über ihren Standpunkt und ihre Nothwendigkeit im klaren sey.

Der Standpunkt vorliegender Schrift, könnte nun kurz als apologetischer bezeichnet werden, und schon hiemit wäre ihr Erscheinen gerechtfertiget. Die letzten apologetischen Schriften waren gegen Straufsen's Leben Jesu gerichtet; aber seitdem hat die Evangelienkritik durch Weifse, Gfrörer, Wilke, Br. Bauer u. a. in so rapidem Umschwunge sich weiter bewegt, dafs der letztere es wagen durfte, Straufs mit Hengstenberg auf die eine, und sich diesen gegenüber auf die andere Seite zu stellen. Wie wohl es ihm nun nicht recht gelingen zu wollen scheint, den

Lorbeer der Popularität seinem Vorgänger zu entreifsen, da diesem der volle Beifall eines grofsen Haufens ob der Kühnheit des ersten destruktiven Hervortretens geworden ist, die weiteren positiven und speziellen Ausbildungen der Hypothesen jenen Haufen aber bereits nicht mehr interessiren — so bleibt es doch wahr, dafs Bruno Bauer einige nicht ganz unwichtige historische Voraussetzungen, die sein Gegner noch hatte stehen lassen, vernichtet oder wenigstens zu vernichten gemeint hat. Und überdies fordert der Mann in solchem sichern Vorgefühl des unzweifelhaften Sieges die Apologetik, deren baldigen Sturz er prophezeit, zum Kampfe heraus, dafs es eine Schmach wäre, dieser neuen Chlorinde sich nicht zu stellen, um so mehr, da das Resultat des Kampfes so ziemlich das umgekehrte von dem seyn dürfte, welches Bauer erwartet. Denn ihn hat, scheint es, eben jenes Vorgefühl des Sieges zu der Leichtigkeit hingerissen, womit er über die wichtigsten Untersuchungen sich hinwegsetzt, und zu dem glücklichen Leichtsinn, welcher in dem Bewufstseyn, das absolute Wissen zu besitzen, mit historischer Gründlichkeit sich nicht befafst, sondern sich in Träumen wiegt, welche — bei der seltsamen Sorte von Humor, die darin zur Erscheinung kömmt — dem Leser oft grofse Erheiterung gewähren.

Doch ist die Entgegnung der neuesten Angriffe der negat. Kritik nicht der einzige Zweck dieser Schrift. Sie will nicht nur als Kämpfer in Reih' und Glied zu augenblicklichem Streite treten; sie will auch dauernden Besitz erringen. Als ein Compendium der gesammten Evangelienkritik kündigt sie sich an, um einem wesentlichen Bedürfnisse der Studirenden abzuhelfen, welche von den neuesten, hochwichtigen Kämpfen nicht Umgang nehmen können, und doch bei der Fluth vereinzelter meist monographischer Schriften nicht wissen, wohin sie greifen sollen, oder auch wohl das Falsche, Irreleitende erfassen. Meine Absicht war, was irgend für Kritik der Evangelien wichtiges aufgetaucht ist, zu beachten, zu würdigen, und mit herein zu ziehen in den Kreis der Darstellung.

Gleichwohl wird man, und mit gutem Rechte, fragen, wie eine Schrift zugleich polemisch-discursiv und compendiös-abschliefsend seyn könne. Zwei Hindernisse scheinen im Wege zu stehen. Erstlich hat sie als Streitschrift sich auf ausführliche Entgegnungen einzulassen; von einem Compendium aber verlangt man gedrängte, referirende Kürze. Zweitens steht sie auf Seiten der einen Partei, kann also den Ruhm der Objektivität, der doch zu einem Compendium erforderlich scheint, nicht in Anspruch nehmen.

Der erste dieser Einwürfe erlediget sich indessen, wenn man sich erinnert, dafs mit dem Worte Compendium ein verschiedener Sinn verbunden werden könne. In Untersuchungen, welche, rein historischer Art, das dogmatische Interesse nicht berühren, welche entweder abgeschlossen, oder doch bereits von verschiedenen Seiten her so durchgearbeitet sind, dafs eine Masse fertigen Stoffes vorliegt, da mag sich wohl das wichtigste, sey es an bereits gewonnenen Resultaten, sey es an Darstellung noch schwebender Streitpunkte, in rein referirendem Tone zusammenstellen lassen, ähnlich, wie es in Winer's Realwörterbuch geschehen ist. Aber nicht immer kann ein Compendium sich in solcher Objektivität halten. Mitten während des noch dauernden lebendigsten Kampfes treten oft Punkte ein, wo ein momentanes Ruhen, ein Rückblick auf den bisherigen Erfolg, zum unabweislichen Bedürfnisse wird, soll anders der Kampf selber nicht haltungslos zersplittern. So trat z. B. mitten im Kampfe der Reformation Calvin's Institution als ein Compendium in diesem Sinne ein. Solche Schriften sind allerdings noch keine Tropäen; aber es sind doch wenigstens Fahnen, um welche das allzu zerstreute Heer sich sammelt, und eine Fahne mufs Farbe haben. Ja selbst das Blut des Kampfes kleidet sie gut.

Thut aber die hin und wieder hervortretende polemische Form dem compendiösen Inhalte keinen Eintrag, so möchte doch wohl der andere Einwurf zu beachten seyn, dafs nämlich der apologetische Standpunkt von vorneherein eine Einseitigkeit mit sich bringe, wel-

che jedes objektive Stehen über dem Gegenstand unmöglich mache. — Aber auch dieser Einwurf mag beseitiget werden. Soll ich mein Urtheil über die ganze neuere Gestaltung der Evangelienkritik im voraus abgeben, so erkenne ich die Wichtigkeit und Consequenz des Straufs'schen Werkes, ja die durch die ganze neuere Entwicklung der Theologie bedingte Nothwendigkeit einer solchen Erscheinung gar wohl an, und mag mich da gerne auf den Hauber'schen Aufsatz in der deutschen Vierteljahrschrift (I, Heft 2) berufen, worin ich (nach dieser Seite hin) ganz meine eigene Meinung ausgesprochen finde. Wahr ist es nämlich, Straufs hat einen bestimmten dogmatischen Standpunkt in der Evangelienkritik mit eiserner Consequenz durchgeführt, und zwar einen Standpunkt, der, war er einmal da, nicht anders konnte, als sich mit der ev. Geschichte auseinanderzusetzen. Und die nach Straufs kamen, haben auf verschiedene Weise das Gleiche versucht. Jener Standpunkt behauptet die Unmöglichkeit alles dessen, was über oder ausser den uns bekannten Gesetzen der Natur liegt. Der Kritiker also, der seinem religiösen Standpunkte nach den Inhalt der ev. Geschichte nun einmal nicht für historisch halten kann, wird sich bemühen müssen, nachzuweisen, die Evv. seyen keine geschichtliche Quelle. Er wird also irgend eine Art und Weise ausfindig machen müssen, wie die Evv. entstanden seyn könnten — sey es durch Mythen, sey es durch bewufste Dichtung u. dgl., und endlich wird er Sorge tragen müssen, zu beweisen, dafs seine eigene Hypothese über die Entstehung der Evv. mit einzelnen historischen Datis sowie mit der Geschichte überhaupt nicht in Widerspruch komme. Bei alle dem aber wird er es ehrlich einzugestehen haben: die Ursache, warum er die Evv. nicht für Geschichtsquellen halte, sey ihr supranaturaler Inhalt.

Aber dies Geständnifs hat Straufs sammt seinen Nachfolgern nicht gethan. Er will sammt ihnen durchweg den Schein haben, als seyen es gar nicht die dogm. Bedenken allein, die ihn bewögen, an dem geschichtl. Charakter der Evv. zu zweifeln. Vielmehr seyen

die Evv. auch unter Voraussetzung der Wundermöglichkeit doch so voll von Ungereimtheiten und Absurditäten, dafs sie schon um dieser allein willen sich als secundäres Machwerk auswiesen.

Vorliegende Schrift soll nun mit eben solcher Consequenz, wie sie Straufs von seiner Seite mitbrachte, den also verrückten Streitpunkt wieder zurecht rücken. Sie beschäftigt sich durchaus nicht mit dogm. Streitigkeiten; sondern darnach allein fragt sie, ob wirklich die Evv. auch unter Voraussetzung der Wundermöglichkeit von Absurditäten und Widersprüchen wimmeln. Diese Frage behandelt sie mit gröfster Objektivität.

Straufs hat, wie wir beweisen werden, dem Supranaturalismus ein Unrecht angethan, indem er ihn nöthigen wollte, auch von seinem eigenen Standpunkt aus die Evv. für abgeschmackt und unhistorisch zu halten. Er hat dies nicht zu thun vermocht, ohne zugleich die Evv. selbst mit schreiendem Unrechte zu verunglimpfen. Hätte er es dabei bewenden lassen, seinen dogmatischen Zweifel an der Möglichkeit der Wunder einzugestehen, so würden zwar wir unsrerseits uns die supranaturalistische biblische Anschauungsweise feierlichst reserviren, aber doch auch den redlichen Zweifel ehren, und ihm alle Freiheit der eigenen Entwicklung innerhalb seiner subjektiven Schranken verstatten, und ferne würde es stets von uns seyn, über ein nach Wahrheit ringendes, redlich kämpfendes Gemüth uns zu Richtern aufwerfen, und ein solches verdammen zu wollen! Aber hier steht die Sache anders. Die neusten negativen Kritiker haben in einer Art von Fanatismus die Evv. gleichsam moralisch zu vernichten gesucht; vor dem, was mindestens Anderen heilig, was aber auch in sich herrlich und erhebend ist, haben sie alle Scheu weggeworfen, und mit allerlei Künsten, die wir zu entschleiern gedenken, wufsten sie Widersprüche, an welche niemand gedacht, in die ev. Geschichte hineinzuconstruiren, und dieselbe mit dem Geifer losen Spottes zu überschütten. Dies ist keine Redlichkeit mehr; dies ist Unrecht und Unredlichkeit und Aeusserung eines sittlich tadelnswerthen Charakters.

Das habe ich nicht verschweigen wollen; wo es Noth that, habe ich in dieser Schrift offen auf die trübe Quelle hingewiesen, und man soll das nicht Verdammungssucht schelten, da es nicht gegen Ansichten sondern gegen Handlungsweisen gerichtet ist. — Gegen alle Theologen, welche jener Vorwurf nicht trifft — mögen sie nun einer Ansicht oder Schule angehören, welcher sie wollen — bin ich mir bewufst, auch wo entschiedene Polemik mir geboten schien, doch den Ton des Anstandes und der Bescheidenheit bewahrt zu haben, welcher dem jüngeren Manne ziemt. Bruno Bauer dagegen hat durch seine Spässe nicht selten einen Humor in mir geweckt, welchem ich — da man Pech nicht mit Glacéhandschuhen anzugreifen pflegt — freien Lauf lassen zu dürfen glaubte. Waffengleichheit ist Völkerrecht. Was Straufs anlangt, so hielt ich ihn für einen ernsteren Gegner. Begegnet ihm aber inmitten der Satire, die er gegen die Bibel schleudert, zuweilen etwas menschliches, schreibt er etwa einmal Citate aus, die er nicht nachgelesen hat u. dgl., so möge er sich nicht wundern, Spott mit Spott beantwortet zu sehen.

Indem ich nun vorliegende Bogen im Namen des Herrn der Oeffentlichkeit übergebe, empfehle ich dieselben dringend der Nachsicht, die sie als das Werk schwacher Menschenhände bedürfen. Der Herr wolle geben, dafs die Schmach dessen, was in dieser Schrift schwach und unhaltbar erscheinen möchte, allein auf mich, und nicht auf sein heiliges Evangelium falle; sollte er mir aber verliehen haben, dieses und jenes schwankende Gemüth im Glauben an seinen Gesalbten bevestiget zu haben, so sey Ihm allein dafür die Ehre!

Erlangen, den 11. Jan. 1842.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

§. 1. Geschichte der Kritik 1
§. 2. (Kritische Probleme) 3
§. 3—6. (Neuere Kritik) 5
§. 7—9. Apologetik. (Geschichte und Methodologie) . . 18
§. 10. Plan des Ganzen. 28

Erster Theil.

Betrachtung des in den vier Evv. vorliegenden Stoffes.

Erste Abtheilung.

Betrachtung desselben nach seiner formalen Seite.

Erstes Kapitel. Vorbemerkungen.

§. 11. Schriftstellerische Eigenthümlichkeit. Stil. Plan. Chronologie 31
§. 12. Chronologie und Akoluthie 32
§. 13. Akoluthie und Synoptik. Harmonistik. 34
§. 14—18. Geschichte der Harmonistik 36
§. 19. Methode 57
§. 20. (Grundsätze der Synoptik) 61
§. 21. (Grundsätze der Akoluthistik) 70

Zweites Kapitel. Matthäus.

§. 22. Plan des Matthäus 76
§. 23. Anordnung des Matthäus 80
§. 24. Die akoluthistischen Data des Matth. (Tabelle) . 82

Drittes Kapitel. Markus.

§. 25. Plan und Anordnung des Markus 91
§. 26. Die akoluthist. Data des Markus. (Tabelle.) . . 96
§. 27. Synoptische Vergleichung von Matth. u. Markus. 101
§. 28—30. Akoluthist. Vergleichung von Matth. u. Markus . 103

Seite

Viertes Kapitel. Lukas.

§. 31. Plan des Lukas 115
§. 32. Anordnung des Lukas 121
§. 33. Akoluthist. Data des Luk. (Tabelle) 133
§. 34. Synoptische Vergleichung des Luk. mit Mt. u. Mk. 142
§. 35. Akoluthist. Vergleichung des Luk. mit Mt. u. Mk. 144

Fünftes Kapitel. Johannes.

§. 36. Plan und Anordnung des Johannes. (Tabelle) . 147
§. 37. Synopt. Vergleichung des Joh. mit den Synoptik. 156
§. 38—39. Akoluthist. Vergleichung 157
§. 40. Gesammtresultat der akoluthist. Untersuchungen. (Haupttabelle.) 170

Sechstes Kapitel. Die Chronologie d. Evv.

§. 41. Die Schatzung des Quirinius 175
§. 42. Lysanias von Abilene 186

Zweite Abtheilung.

Betrachtung des in den vier Evv. vorliegenden Stoffes nach seiner materialen Seite.

Erstes Kapitel. Christi Jugendgeschichte.

§. 43. Die Genealogieen 195
§. 44. Die Geburt Johannis 216
§. 45. Die Ankündigungen der Geburt Christi 221
§. 46. Die Geburt des Herrn 239
§. 47. Die Darstellung im Tempel 243
§. 48. Die Weisen aus dem Morgenlande 247
§. 49. Der Wohnort Josephs 261
§. 50. Jesus lehrt im Tempel 265
§. 51—52. Anhang. Bibl. Lehre über die Person Christi . 271

Zweites Kapitel. Christus und Johann. d. T.

§. 53. Die Predigt und Taufe Johannis 279
§. 54. Die Taufe Jesu 289
§. 55. Die Versuchung Jesu 297
§. 56. Das Zeugnifs Johannis von Jesu Person u. Werk. 306
§. 57. Jesu Reise nach Galiläa 310

Drittes Kapitel. Jesus noch im Hause der Aeltern.

§. 58. Die Hochzeit zu Kana 318
§. 59. Erste Osterreise. Reinigung des Tempels . . . 324
§. 60. Gespräch mit Nikodemus 329

Seite

§. 61. Jesus und Johannes d. T. am Jordan 332
§. 62. Das Gespräch mit dem samarit. Weibe 338
§. 63. Sohn des Königischen. Jesus in der Schule zu Nazareth 345

Viertes Kapitel. Jesus in Kapernaum.

§. 64. Berufung zweier Brüderpaare 354
§. 65. Erste Beschuldigung eines Bundes mit Belzebub. Seligpreifsendes Weib. Erste Zeichenforderung. Mutter und Brüder wollen Jesum sehen . . . 362
§. 66. Reise nach Gadara 370
Schriftgel. will folgen. Gleichnisse. Stillung des Sturms.
§. 67. Der Besessene von Gadara. 379
§. 68. Rückkehr. Frage nach dem Fasten. Jairi Tochter und blutflüss. Weib 392
§. 69. Vorfälle nach der Rückkehr 403
Zwei Blinde. Besessenstummer. Gichtbrüch. durch das Dach gebracht.
§. 70. Berufung und Mahl des Levi. Frage: Ist er nicht des Zimmermanns Sohn? 408
§. 71. Wahl der Jünger und Bergpredigt . . 412
§. 72. Heilung eines Aussätzigen. Jesus in einer Herberge. 428
§. 73. Rückkehr. Knecht des Centurio. Besessener in der Schule. Petri Schwieger 433
§. 74. Auferweckung des Jünglings von Nain 439
§. 75. Sendung der Johannisjünger 440

Fünftes Kapitel. Zwei Reisen nach Jerusalem.

§. 76. Das Purimfest. Der Kranke am Teiche Bethesda . 450
§. 77. Aussendung und Rückkehr der zwölf Jünger. Tod des Täufers 459
§. 78. Speisung der 5000. Wandeln auf dem Meer. Vom Brod des Lebens 470
§. 79. Lauberhüttenfest. Ehebrecherin 486
§. 80. Blindgeborener. Vom guten Hirten . . . 497

Sechstes Kapitel. Uneingereihte Stücke.

§. 81. Sabbathsheilungen und andere Wunder 506
§. 82. Kleinere Vorfälle. (Salbung. Besuch in Bethanien). 507
§. 83. Sendung der Siebenzig 508
§. 84. Vorfälle mit Schriftgelehrten und Pharisäern . . 513
§. 85. Gleichnisse 518
§. 86. Reden 522

Seite

Siebentes Kapitel. Letzter Aufenthalt in Galiläa.

§. 87. Schriftgelehrte von Jerusalem. Reise nach Phönizien und in die Dekapolis 525
§. 88. Speisung der 4000. Zweite Zeichenforderung. Reden 528
§. 89. Der Blindgeborene von Bethsaida 535
§. 90. Die Wanderung zur Verklärung 536
§. 91. Rückkehr nach Kapernaum. Der Stater . . . 547

Achtes Kapitel. Jesus zwischen Judäa und Peräa.

§. 92. Reise auf das Encänienfest 552
§. 93. Jesus am Jordan 556
§. 94. Die Auferweckung des Lazarus 558
§. 95. Berathung über Jesu Tod 568
§. 96. Reise von Ephraim nach Jericho 570
§. 97. Jesus in Jericho 572

Neuntes Kapitel. Jesu Leidensgeschichte.

§. 98. Die Salbung in Bethanien 579
§. 99. Einzug in Jerusalem 583
§. 100. Verfluchung des Feigenbaumes. Zweite Tempelreinigung 592
§. 101. Jesu Verantwortung über seine Vollmacht. Gleichnisse 602
§. 102. Verfängliche Fragen 604
§. 103. Grofse Strafpredigt. Groschen der Wittwe . . 608
§. 104. Rede Christi von seiner Wiederkunft 610
§. 105. Passah und Abendmahl 620
§. 106. Jesus in Gethsemane 651
§. 107. Das geistliche Verhör 662
§. 108. Das weltliche Verhör 674
§. 109. Die Kreuzigung 684
§. 110. Das Begräbnifs Jesu 702

Zehntes Kapitel. Die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

§. 111. Der Auferstehungsmorgen 710
§. 112. Der Sonntag Abend und der folgende Sonntag . 725
§. 113. Zwei Erscheinungen in Galiläa 730
§. 114. Die Himmelfahrt des Herrn 736

Zweiter Theil.

Kritik der ev. Schriften und der ev. Geschichte.

Erste Abtheilung.

Kritik der evangelischen Geschichte.

Seite

Erstes Kapitel. Die negativen Hypothesen.

§. 115—117. Die Straufs'sche Mythenhypothese 753
§. 118—119. Weifse's Hypothese 787
§. 120a. Gfrörer's Hypothese 802
§. 120b. Bruno Bauer 810

Zweites Kapitel. Die sichern histor. Data über die ev. Geschichte.

A. Data über die Erwartung eines Messias.

§. 121. Bauer's Angriff auf die Messiashoffnung . . . 823
§. 122. Die Messiashoffnung im a. T. (Nebst Erklärung der in den Evv. citirten prophet. Stellen) 828
§. 123. Die Messiashoffnung in der makkab. Zeit . . . 847
§. 124. Die Messiashoffnung der Juden in den Zeiten nach Christo (Targumim) 851
§. 125. Die Messiashoffnung zur Zeit Jesu 863

B. Data über Jesu Person und Leben.

§. 126. Die Data der apost. Briefe 870

C. Data über die erste Thätigkeit der Apostel.

§. 127. Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte. Aeussere Zeugnisse für deren Aechtheit . . 880
§. 128. Innere Zeugnisse 887
§. 129. Redet Luk. cap. 16 ff. von sich selbst? . . 902
§. 130. Uebereinstimmung mit den apost. Briefen . 908
§. 131. Data der Apostelgeschichte über die Urgeschichte der Kirche 918

Zweite Abtheilung.

Kritik der ev. Schriften.

Erstes Kapitel. Entstehung der Synoptiker.

§. 132. Data über die Entstehung des Matthäus . . 926
§. 133. Hypothesen über die Entstehung des Matthäus . 946
§. 134. Das Alter des Matthäus 955
§. 135. Entstehung und Alter des Markus 963
§. 136. Integrität des Markus 969

Seite

§. 137. Entstehung des **Lukas** 975

§. 138. Ort und Zeit der Abfassung. Alter und Axiopistie. 982

§. 139. Das **Verwandtschaftsverhältnifs** der Synoptiker 985

Zweites Kapitel. Entstehung des Johannes.

§. 140. Data aus dem Ev. selbst 1005

§. 141. Data aus den Vätern 1014

Alte Citate.

§. 142. Data über das Leben Johannis, sein Exil, die Apokalypse 1023

§. 143. Nachrichten über Entstehung und Zweck des Evangeliums 1041

§. 144. Uebersicht der Angriffe auf die Aechtheit des Ev. Joh. 1047

§. 145. Prüfung der *inneren Gründe gegen die Aechtheit* 1051

§. 146. Sind die Einwürfe gegen die *äusseren Gründe für die Aechtheit* stichhaltig? 1060

§. 147. Sind die *äusseren Gründe für die Unächtheit* gültig? 1084

§. 148. **Schlufs** 1108

Einleitung.

§. 1.

Geschichte der Kritik.

Bevor wir die wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, welche es mit Betrachtung der Evangelien ebensowohl, wie auch mit Beurtheilung der bisherigen kritischen Leistungen zu thun hat, beginnen, ist es unumgänglich nöthig, den Gang, welchen jene Wissenschaft bisher genommen, im Ganzen zu überschauen, theils um dem Leser klar zu machen, an welchem Punkte wir jetzt stehen, theils um aus der Beurtheilung der bisherigen Entwicklung uns selbst die nothwendige Norm des Fortschrittes zu entnehmen.

Dass eine *Kritik* sey und dass dieselbe in der Theologie berechtigt sey, folgt aus dem innern Wesen des Christenthums. Denn ist dasselbe die von dem ewigen Gott gewollte, aber von dem menschgewordenen Logos in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Orte vollbrachte Erlösung, so folgt, dass ein *Bedürfniss* nach derselben zwar in jedem einzelnen Individuum, wo und wann es immer lebe, psychologisch gegeben seyn könne ja müsse, und dass sich also das *Postulat* oder die *Idee* einer Erlösung unabhängig von der Erlösungsthatsache auf aprioristischem Wege entwickeln, die *historische Thatsache* aber jener Erlösung nimmermehr auf anderem, als dem gewöhnlichen Wege historischer Mittheilung (durch mündliche Erzählung oder Schriften) der Nachwelt und den Fernelebenden bekannt werden könne. Hienach unterliegen denn auch *diese Schriften* und mit denselben *ihr*

Inhalt der nämlichen *historischen Kritik*, wie alle geschichtlichen Monumente. Es entstehen die bekannten Fragen nach Authentie und Alter, Integrität und Axiopistie.

Und in der That, in diesem Sinne ist die Berechtigung der historischen Kritik auch zu allen Zeiten anerkannt worden. Implicite lag sie in der Berufung der Patres auf ältere Gewährsmänner; ja das römische Dogma selbst von der Bestätigung der heiligen Schrift durch die Kirchenautorität hat der einen Seite nach noch jene Anerkenntniss in sich. Deutlich trat dieselbe aber in den Untersuchungen der reformatorischen Zeit über Apokryphen und kanonische Bücher hervor. Doch ist nicht zu verkennen, dass die Reinheit der kritischen Thätigkeit getrübt wurde *durch Einmischung dogmatischer Voraussetzungen*. Die Authentie der biblischen Bücher anzuerkennen, galt als Dogma [1]). Von vorne herein ging das Streben der Theologen darauf hin, jene Authentie der kanonischen Bücher (welche ihnen — und mit gutem Rechte — um des *Inhalts* der Bücher willen einstweilen *psychologisch* feststand) auch historisch zu beweisen. Allein so fehlte es der Kritik an freier Bewegung. Es mangelte — nicht der Zweifel, aber der Muth zu zweifeln; man beengte sich mit freiwilliger Fessel, indem man die *Enantiophanieen* durch *Scheinlösungen* [2]) beseitigt glaubte, indem man, bei den zum Theil

1) *Consequent* war es, wenn der biblische Kanon in mehrere Bekenntnissschriften aufgenommen wurde. Damit wurde keineswegs die Freiheit der hist. Kritik abgeschnitten, sondern nur erklärt, dass der, welcher durch histor. oder sonstige Untersuchungen zu der Ansicht geführt sey, die bibl. Bücher oder etliche derselben seyen u n k a n o n i s c h, um dieser differenten Ansicht über die Quelle *alles* Glaubens willen ebensogut wie wegen Heterodoxie in *einzelnen* Punkten verpflichtet sey, die bestimmte Kirchengemeinschaft zu verlassen. Die Frage, ob die *Kanonizität* abhängig sey von der *Authentie*, kömmt hiebei gar nicht in Betracht. Eine solche Unabhängigkeit beider indessen zu behaupten, wie es Q u e n s t e d t (theol. did. pol. I, 136) thut, ist nur in Betreff der Evv. (wo die Verfasser sich nicht nennen) unverfänglich.

2) Diese Lösungen bestanden meist darin, dass man, wo A und

wirklich schwachen äusseren Beweisen für die *Authentie der Bücher* sich bescheidend. nun schon auch die *Historizität der Geschichte* objektiv festgestellt zu haben meinte, indem man endlich die *innern Schwierigkeiten* meist gar nicht zum Worte kommen liess.

Und so war der neuen kritischen Schule, die, an der Stelle subjectiver Glaubensüberzeugung vielmehr *dogmatische Zweifel* mitbringend, zu Semler's und Michaelis's Zeit hervortrat, ein momentaner Sieg bereits von selbst vorbereitet.

§. 2.

Fortsetzung. Kritische Probleme.

Im Verlaufe unserer Betrachtung liegt nun alles daran, dass *zwei Seiten der kritischen Thätigkeit* gehörig auseinander gehalten werden. Die Kritik der evangelischen Schriften und die Kritik der evangelischen Geschichte. Erstere fragt nach der Entstehung und Authentie der vier Evangelien, letztere vielmehr darnach, ob die in den Evangelien erzählten Begebenheiten auch wirklich geschehen seyn können und geschehen sind.

Bevor wir den Gang beider Disciplinen im einzelnen betrachten, haben wir uns vor allem klar zu machen, *welche Probleme denselben zur Lösung vorlagen.*

Die *Kritik der evangelischen Schriften* hat es vor allem mit folgenden Erscheinungen zu thun. 1) Ueber die *Entstehung der vier Evangelien* haben wir verschiedene äussere Nachrichten. Von Matthäus berichten nicht wenige Zeugnisse [1]), er sey die griechische Ueberarbeitung einer hebräischen, von dem Apostel Matthäus verfafs-

B nicht übereinstimmten, den *Ausdruck,* dessen A (oder B) sich bediente, *drehte,* um dann denselben Sinn in ihm zu finden, den B (oder A) hatte. Anstatt dass die Verschiedenheit *psychologisch* aus der Auffassung *verschiedener, im Faktum nebeneinander vorgekommener* Momente hätte erklärt werden sollen.

1) Das Nähere hierüber gehört in Thl. II. Hier soll nur im allgemeinsten die Sachlage angegeben werden.

ten Schrift. Johannes hat zum Zeugnisse seiner Authentie vor allem alte Citate, über deren Gültigkeit aber gestritten wird. Beide apostolische Evangelien sind also durch äussere Zeugnisse nicht zweifellos begründet. 2) Was das innere *Verhältniss der vier Evangelien unter sich* betrifft, so ist bekannt, dass Johannes mit den drei anderen nur in wenigen Punkten zusammentrifft, und auch darin glaubt man eine wichtige Verschiedenheit aufgefunden zu haben, dass jene nichts von Jesu Festreisen, dieser nichts von dessen Aufenthalt in Galiläa gewufst haben soll [2]). 3) Endlich die *Synoptiker unter sich* haben zwar viele Begebenheiten aus dem Leben des Herrn, sowie viele Reden Jesu gemein. Aber sie gehen auseinander in der Anordnung und Stellung der gleichen Begebenheiten; bei ein und demselben Faktum weichen sie nicht selten in wesentlicheren oder unwesentlicheren Zügen von einander ab; dieselben Worte Christi berichtet der eine oft bei ganz anderer Veranlassung, wie der andere. Nichts destoweniger trifft Markus sehr oft mit Matthäus, Lukas nicht selten mit Matthäus, endlich auch Markus mit Lukas in einzelnen Stücken wörtlich zusammen. Wie soll man sich nun die Entstehung der Evangelien denken? Hat einer den andern benützt? und wie geschah dies, aus dem Gedächtnifs oder mit Zuhandnehmen der Schrift? und in welcher Reihenfolge geschah es? und geschahen die Abweichungen unwillkührlich, oder aus dem Bestreben zu *corrigiren?* — Oder hatten alle drei eine gemeinsame Quelle? — Oder endlich schöpften sie aus einer gemeinsamen Tradition, aus deren Stabilität in einzelnen Punkten sich das wörtliche Zusammentreffen erklärt?

Dies die Probleme der *Kritik der Schriften.*

Einfacher sind *die der Kritik der Geschichte.* Der historische Einfluss Jesu auf die Weltgeschichte, sowie die Bildung und Geschichte der christlichen Kirche stehen fest schon allein aus den unbezweifelt-ächten paulinischen Briefen. Dagegen ging seit der Mitte des

2) Andere Divergenzen s. unten §. 37—39.

vorigen Jahrhunderts das Bestreben der Theologen dahin, mit *Beibehaltung des ethischen Einflusses Jesu* (welcher nicht geleugnet werden konnte, und dessen schönste Probe im Geiste der Evangelien selbst vorliegt), doch die Historizität der in den Evangelien berichteten *wunderbaren Vorfälle* hinwegzuräumen.

§. 3.

Fortsetzung. (Neuere Kritik, erste Periode.)

Dies zu Wege zu bringen, bediente man sich theils allein der *Exegese*, theils allein der *Kritik der Schriften*, theils nahm man beide zusammen. Der Entwicklungsgang im Allgemeinen lässt sich in folgende vier Perioden abtheilen.

Erste Periode. *Sonderung der Kritik der Geschichte und der der Schriften.* Die *Wunder* suchte man exegetisch wegzuschaffen durch *natürliche Erklärung* (Paulus, Venturini, Thiefs.) D. h. man behauptete, es habe entweder gar nicht im Sinne des Evangelisten gelegen, ein Wunder zu erzählen (so soll es nach Paulus Joh. 9, 7 die Meinung des Evangelisten gewesen seyn, eine *Badekur* zu berichten), oder der Evangelist habe einen natürlichen Vorgang für wunderbar *gehalten*, wo es dann Sache des Exegeten sey, das *Faktum* und das *Urtheil des Evangelisten über das Faktum* zu sondern. So lange man dies zu Stande zu bringen und (in wohlgemeinter Absicht) die Würde der evangelischen Geschichte den rein negativen Angriffen der englischen Zweifler und eines Reimarus gegenüber zu retten, und dem subjectiven rationalistischen Standpunkte zurechtzulegen hoffte, war die Art, wie man die Entstehung der in den Evangelien vorliegenden Erscheinungen (Discrepanzen neben wörtlicher Uebereinstimmung, das sogenannte „*Verwandtschaftsverhältniss*") erklärte, eine *dogmatisch-gleichgültige*. Verschiedene Hypothesen tauchten auf. 1) Während Corrodi (Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons Thl. 2, pag. 149 ff.), Schmidt (in Henke's Magaz., Bd. 4, St. 3, pag. 576 ff.), Feilmoser (Einl. pag. 52 ff.; 79, 104) und Bolten (Vorr.

zur Uebersetzung der Synopt.) den aram. Matthäus des Papias für das *„Urevangelium“* ansahen; Lessing (theolog. Nachlass pag. 45 ff.), Niemeyer (conject. ad illustr. plurimorum n. t. script. silentium de primordiis vitae Christ. Halle 1790.), Weber (Beiträge zur Geschichte des Kanon pag. 60 ff), Thiess (neuer kritischer Commentar, Einleitung) und Venturini (Geschichte des Urchristenthums Thl. 2, pag. 8 ff.) das sogenannte *Hebräerevangelium* als Quelle der übrigen betrachteten, so meinten nach Herders (Thl. 11 und 12 seiner Schriften) Vorgang Eichhorn und Marsh, aus *einem nicht mehr vorhandenen aramäischen Urevangelium* seyen auf verschiedene Weise die drei Synoptiker entstanden. Eichhorn nimmt an[1], ein aramäisches Urevangelium sey überarbeitet worden (diese Ueberarbeitung nennt er A), und habe so die Grundlage des Matthäus abgegeben. Eine andere Ueberarbeitung B liege dem Luk. zu Grunde. Eine dritte, C, aus Vergleichung von A und B entstanden, dem Mark. Endlich haben noch Mark. und Luk. nebenbei eine dem Mt. unbekannt gebliebene vierte Ueberarbeitung D benützt.

Da aber nach Eichhorns Annahme A, B, C und D sämmtlich *aramäisch* waren, so wollte sich daraus das Zusammentreffen verschiedener Evv. in einzelnen *griechischen* Ausdrücken[2] nicht erklären. Diesem Uebelstande half Marsh[3] ab durch eine Hypothese, gegen welche die vorige als ein unschuldiges Kind erscheint. Marsh nahm an 1) eine aramäische Urschrift א. 2) eine griechische Uebersetzung derselben א̄. 3) Eine solche mit Zusätzen (א̄ + A + α). 4) Eine ditto (א̄ + B + β). 5) Eine Vereinigung von Nro. 3 und 4, als Grundlage des Mark. (א̄ + A + B + α + β). 6) Nro. 3 mit andern Zusätzen (א̄ + A + Γ + α + γ) als Grundlage

1) In seiner allg. Bibl. der bibl. Literat. Bd. 5, St. 5 ff.

2) Z. B. πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ Mt. 4, 5., Luk. 4, 9., ἐπιούσιος Mt. 6, 11., Luk. 11, 3. und andere, vgl. De Wette Einl. II, §. 84.

3) Anm. u. Zusätze zu Michaelis Einl. Thl. 2, gag. 74.

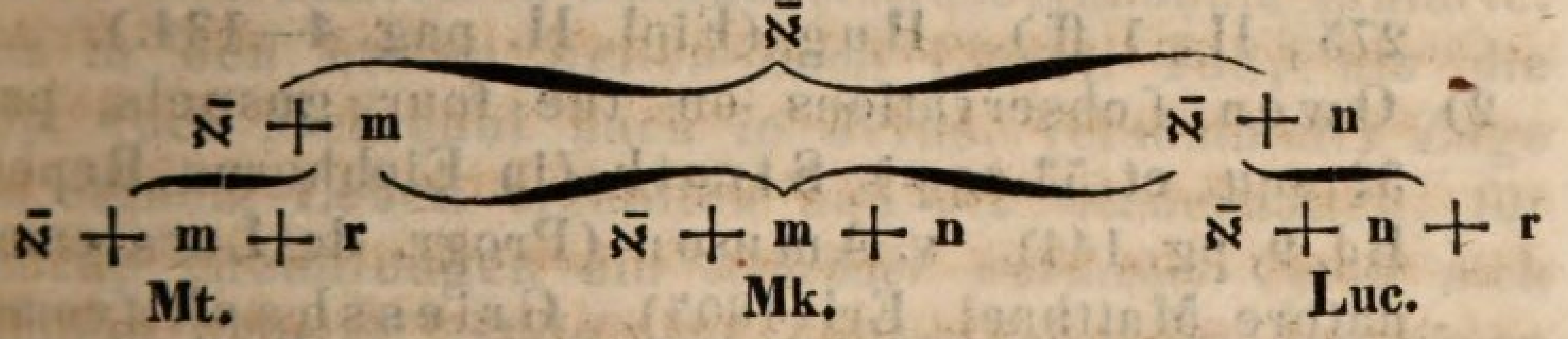
des Matth. 7) Nro. 4 mit andern Zusätzen ($\aleph + B + \Gamma + \beta + \gamma$) als Grundlage des Luk. 8) Eine Hülfsschrift ב von Matth. und Luk. benüzt [4]).

Da aber diese Hypothese noch offenbar *viel zu einfach* war, so arbeitete Eichhorn nun seine zweite aus [5]).

1. Aram. Schrift.
2. Griech. Uebersetz.
3. = A. Ueberarb. von 1. — *Matth.*
4 = Griech. Uebersetzung von 3, wobei 2 benüzt.
5. = B. Andere Ueberarb. von 1. — *Luk.*
6. = C. Schrift, aus A und B entstanden. — *Mrk.*
7. = D. Dritte Ueberarb. von 1. — *Mt. nnd Lk.*
8 = Uebersetzung von D, wobei 2 benützt.
9 = E. Aram. Ev. des Matth. (A + D)
10. *Griech. Matth.*, aus E mit Zuziehung von 4 und 8 entstanden.
11. *Markus* aus C mit Benützung von 4 und 5.
12. *Lukas* aus B und 8 [6])

Indessen war die Urevangeliumshypothese [7]) bald

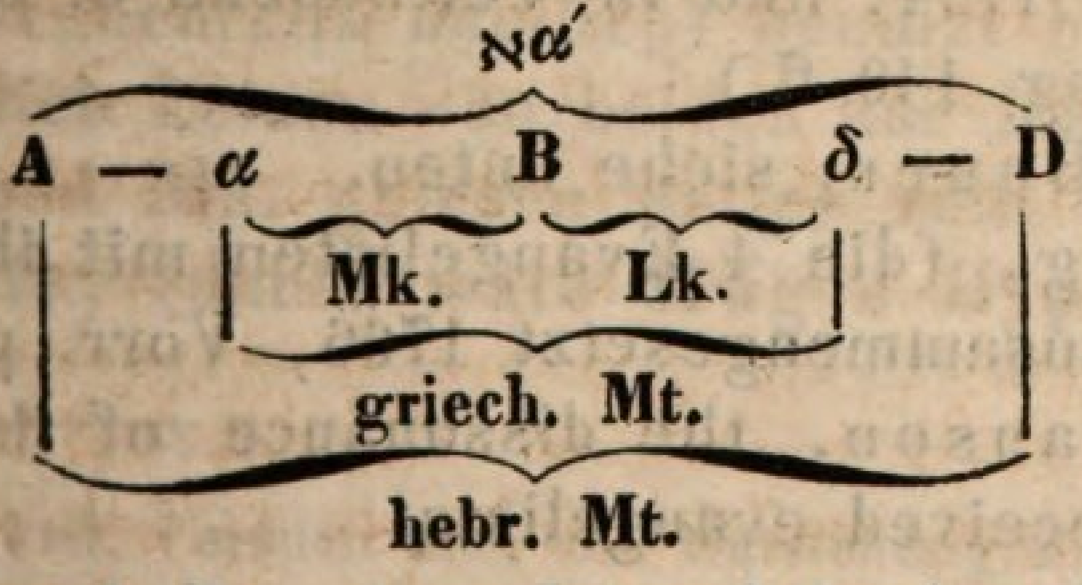
4) Vereinfacht sieht die Genealogie so aus:



Wobei m = A + α, n = B + β, r = $\Gamma + \gamma$ + ב.

5) Einl. in's neue Test. Thl. I.

6) Vereinfacht sieht die Sache so aus:



7) So wie auch die spätere Interpolationshypothese von Gratz (neuer Versuch die Entstehung der 3 ersten Evv. zu erklären. Tüb. 1812.)

— als Kindergeschrei der zahnenden Kritik — verschollen[8]), und die grosse Mehrzahl der Theologen waren darüber einig, dass die Convergenzen in den Evv. aus *gegenseitiger Bekanntschaft und Benützung* der Evsten, die Discrepanzen aber aus dem Streben, den Vorgänger zu corrigiren, entstanden seyen. Es fragte sich nur, in welcher Ordnung je einer den andern benützt habe. Bei der Dreizahl der Synoptiker waren nach dem bekannten Satze der Permutationslehre 3. 2. 1 Stellungen möglich, von welchen *fünf* auch wirklich damals aufgestellt wurden; die *sechste* schien der neuesten Zeit aufbehalten.

1)	Mt. der erste.	Mk. der zweite.	Luk. der dritte.
2)	Mt. — —	Luk. — —	Mk. — —
3)	Mk. — —	Mt. — —	Luk. — —
4)	Mk. — —	Luk. — —	Mt. — —
5)	Luk. — —	Mt. — —	Mk. — —
6)	Luk. — —	Mk. — —	Mt. — —

1) Behauptete schon August. (de consensu evv. I, 4.). Dann Grotius (annotat. ad Mt. 1, 1 et Luk. 1, 1). Millius (nov. testam., prolegg. §. 109 und 116). Wetstein (nov. test. praef. in Mt. et pr. in Luk.). Townson (Abhandl. über die 4 Evv. Thl. I, pag. 275, II, 1 ff.). Hug (Einl. II. pag. 4—134.).

2) Owen (observations on the four gospels, pag. 32 sqq. et 53 sqq.). Stroth (in Eichhorns Repert. Bd. 9, pg. 144). v. Ammon (Progr. de Luca emendatore Matthaei. Erl. 1805). Griessbach (comm. von Velthusen, Kuinoel und Ruperti I, v. 360 ff.).

3) Storr (über den Zweck der evang. Gesch. und der Briefe Johannis pag. 274 ff. — *Programm* de fonte evv. Tüb. 1794, und in Velthusens u. s. w. comm. Thl. 3, pag. 140 ff.)

4) Wilke, Bauer, siehe unten.

5) Büsching, (die 4 Evangelisten mit ihren eignen Worten zusammengesetzt 1766, Vorr. pag. 109 ff.) Edw. Evanson, the dissonance of the four generally received evangelists.

8) Mit Berth. Einl. III. pag. 1208 ff. vgl. Hug Einleit. II. §. 20, De Wette Einl. II, §. 84.

6) Vogel (Abhdl. über die Entst. der 3 ersten Evv. in *Gabler's* Journal f. theol. Lit. I, St. 1, pag 1 ff.) So hatte die *Kritik der Schriften* sich in eine Menge disparater Resultate gespalten, welche für die *Kritik der Geschichte* im Grunde sämmtlich völlig gleichgültig waren.

§. 4.

(Zweite Periode.)

Als man aber nachgerade die Unhaltbarkeit der *natürlichen Wundererklärungen* einsah, mufste das Interesse, das Dogmatisch-anstössige aus den Evv. zu entfernen, umschlagen in die Tendenz, die ganzen Evv. des Ruhmes der Authentie zu berauben, und so trat nun die *Kritik der Schriften* mit der *Kritik der Geschichte* in enge, wiewohl sehr manchfaltige Berührungen.

Ein grosser Fortschritt geschah schon dadurch, dass nach Eckermann's Vorgang (Erklärung aller dunkeln Stellen des n. Test. Thl. 1, Einl. pag. 11, womit zu vergleichen Herder's Werke, Thl. 12, pag 13) Gieseler[1]) die Con- und Divergenzen der Evv. durch die einfache und an sich historisch wahrscheinliche Annahme erklärte, dafs in den ersten Zeiten nach Christi Tod, als die App. (der Mehrzahl nach in Jerus. versammelt) Züge aus seinem Leben erzählten und oft wiederholten, für manche Erzählungen ein *stehender wörtlicher Typus* sich gebildet habe[2]). Dafs also Zuhandnehmung des einen Evst. durch den andern nicht nothwendig angenommen werden müsse.

Streitig blieb hiebei nur, ob Mark. den Matth. allein (aus dem Gedächtnifs nämlich) benutzt habe, und Luk., (der sicherlich keinen von beiden zur Hand, doch vielleicht Mt. und Mk. gelesen hatte) rein aus der Tradition schöpfte, (dahin wäre Hug's Hypothese zu be-

1) Histor. krit. Versuch über die Entstehung u. frühesten Schicksale der Evv. Leipzig 1818.

2) Verbessert wurde die Hypothese durch Credner Einleit. in's n. Test. I, pag. 186 ff.

richtigen) oder ob nach **Griefsbach** und **Saunier** [3]), welchen **Paulus**, **Theile**, **Fritzsche**, auch **De Wette** [4]), und **Olshausen** [5]) folgen, Mark. den Mt. und Luk. aus dem Gedächtnisse benützt habe [6]). Letztere Ansicht gewann allmählich die Oberhand.

War man so über die Art, wie die Con- nnd Divergenzen in den Evv. zu erklären seyen, so ziemlich in's reine gekommen, so fragte es sich nun, was man mit der *Authentie* und *histor. Axiopistie* derselben beginnen sollte. Die *dogmat. Bedenklichkeiten* blieben; die *„natürliche Exegese“* reichte nicht mehr zu, da ja vielmehr im Gegentheil gerade **De Wette's** [7]) Bestreben dahin ging, den wahren Sinn, welchen die Evsten mit ihren Worten verbanden, streng herauszufinden, und so blieb nur der Weg, Vorgänge, die dogmatisch anstöfsig waren, für *unhistorisch*, für *Mythen* zu erklären, welche sich in der Anfangsperiode der christlichen Kirche unwillkührlich zu Jesu Verherrlichung gebildet hätten, und dann von der *Geschichte* nicht mehr gehörig geschieden, son-

3) Ueber die Quellen des Markus. Berl. 1825.

4) **De Wette** Einl. II, §. 94.

5) Bibl. Comment. I, §. 3.

6) **Saunier** und **de Wette** wollen beobachten, dass Mk. dem Mt. so lange folge, als letzterer markirte, leicht zu behaltende Fakta erzähle, sobald Mt. aber längere Reden gebe (die Mk. nicht mehr auswendig gewufst habe), springe dieser auf Luk. über, und folge diesem, bis auch hier längere Redestücke kämen, wo er dann wieder auf Mt. zurückspringe. Dabei hole Mk. auch zuweilen Versäumtes nach. — Welche Vorstellung macht man sich von einem Evangelisten! Die *Ordnung*, in der sowohl bei Mt. als bei Luk. die Stücke folgten, soll Mk. so gut auswendig gewusst haben, dass er, sowie er von Mt. absprang, sogleich dem Luk. von der entsprechenden Erzählung an weiter folgte, ja noch Ausgelassenes nachholte; die *Reden Jesu* aber seyen seinem Gedächtnisse zu hoch gewesen!!! Weitere, speciellere Gegenbeweise siehe Thl. II.

7) Ihn nennen wir als Haupt und bedeutendsten Repräsentanten jener Schule, zu deren Gliedern sich ein *Lücke*, *Rückert*, *Meyer* zählen.

dern in die Evv. aufgenommen worden seyen. Diese Ansicht wurde theoretisch ausgebildet von Gabler [8]), Bauer [9]), Krug [10]), Horst [11]), und von Schleiermacher, Hase [12]) und De Wette praktisch auf einzelne Züge der ev. Gesch. angewendet.

Dies konnte aber nicht geschehen, so lange die *apostolische Abfassung* zweier Evv. feststand. Daher von Seiten derer, welche selbst die Auferstehung Jesu nicht mehr annehmen zu dürfen oder nicht mehr als Vision der Jünger deuten zu können glaubten, und auch mit den übrigen bei Johannes erzählten Wundern sich auseinanderzusetzen nicht vermochten, *das Streben, die Unächtheit des Johannes zu beweisen* [13]). Indessen dieser Punkt blieb einstweilen als Frage stehen. In Betreff des *Matthäus* vollends hatte sich schon seit Michaelis's [14]) Untersuchungen je mehr und mehr die nicht allein auf das Zeugnifs des *Papias* (bei Euseb. III, 39.) und der von ihm abhängigen pattr. sondern auch auf die Nachricht des von Papias unabhängigen Pantänus (bei Eus. V, 10) gegründete Ansicht verbreitet, dafs Matth. ursprünglich *aramäisch* geschrieben habe, und wir nur eine Bearbeitung zweiter Hand besitzen [15]). (Vgl. besonders Sieffert über den Ursprung des ersten kanon. Evang. Königsb. 1832.)

8) Einl. zu Eichhorn's Urgeschichte II. pag. 481.

9) Hebr. Mythologie Thl. I. Einl.

10) In Henke's Museum I, 3, pag 395 ff.

11) Ebend. I, 4, pag. 695 ff.

12) Leben Jesu, Leipz. 1829.

13) Die Bahn brach Bretschneider in seinen Probabilien, wiewohl er selbst nachher wieder wankend wurde.

14) Einleitung in's n. Test. II, pag. 133.

15) Die Prüfung dieser, so wie der übrigen hin und wieder angeführten speciellen Ansichten bleibt natürlich für Theil II aufbehalten. Hier soll nur in möglichst übersichtlicher Weise dargestellt werden, welche Ansichten nach einander die *herrschenden* waren.

War so das eine der apostolischen Evv. auf bequeme Weise beseitiget, und das andere wenigstens der unbedingten hist. Autorität beraubt, so bedurfte es nur noch einzelner Andeutungen, nicht sowohl, wie *Markus* — denn ihn betrachtete man ja als aus Matth. und Luk. entstanden — als vielmehr, wie der so vieles eigenthümliche enthaltende *Lukas* entstanden sey. Ueber ihn ist die bedeutendste Untersuchung von Schleiermacher geführt worden [16]. Seiner Ansicht nach liefse es sich, nicht sowohl aus dem Proömium Luk. 1, 1 ff., als durch innere Kritik des Evangeliums selbst darthun, dafs Lukas einzelne kleinere ihm zugekommene Aufsätze (Diegesen) z B. einen über Johannes d. Tf., einen über Jesu letzte Reise (Luc. 9—18) u. s. w. benützt und mit geringen — stilistischen — Aenderungen in sein Ev. verwebt habe. Hiebei stehe er den Vorfällen durchaus so fern, dafs auch bei ihm Mythen recht wohl denkbar seyen [17].

§. 5.

(Dritte Periode.)

So standen die Resultate der *Kritik der Schriften*, als Straufs auftrat, und auf die vage Unbestimmtheit, welche bei allen vier Evv. *Möglichkeit* der Mythen zuliefs, seine enorme Hypothese in Betreff der ev. *Geschichte* baute. In den ersten Jahrzehnten schon (so lautet dieselbe) nach dem Tode des Rabbiners Jesus, welcher auf seine Schüler einen solchen Eindruck machte, dafs sie ihn für den Mefsias, (welchen sie nach dem a. T. erwarteten) hielten, und welcher sich selbst am Ende dafür gehalten hatte — also bald nach seinem Tode entstand ein unwillkührliches Streben, den verstorbenen Meister dadurch zu verherrlichen, dafs man die Züge, welche das a. T. dem Mefsias zuschrieb, welche bei

16) Krit. Versuch über die Schriften des Luk. 1817.

17) Wichtig für die Untersuchungen über den Luk. ist die neuerdings lebhaft erörterte, und in Th. II näher zu beleuchtende Frage, ob Luk. in der Apgsche von sich selbst erzähle, mithin in den Orient gekommen sey, oder nicht.

Jesus sich aber nicht gefunden hatten, in der frommen Meinung auch auf ihn übertrug, „dafs sie doch wohl „sicherlich bei ihm nicht würden gefehlt haben." Indem man sich dies selbst glauben machte, indem man dabei theils an wirkliche Dicta oder Facta jenes Rabbiners anknüpfte, theils frei dichtete, so bildeten sich compakte Mythenkreise, deren einzelne uns in ihren so natürlichen Divergenzen und Convergenzen in den 4 Evv. aufbehalten sind.

Dies kühne *positive Resultat* zu stützen, welches zunächst nur den geheimen Wunsch, das Uebernatürliche los zu seyn, für sich, den Augenschein der Geschichte aber gegen sich hatte, bediente sich nun Straufs lediglich der *innern* Kritik. Wir sehen bei ihm die *Kritik der Geschichte* völlig isolirt von der *Kritik der Schriften.* Die Resultate der letzteren läfst er in ihrer bequemen Unbestimmtheit stehen; in Betreff der ersteren aber ist es durchweg sein Hauptstreben: zu zeigen, dafs die dogmatischen Schwierigkeiten durchaus nicht die einzigen seyen in den Evv.; dafs vielmehr der historischen Schwierigkeiten, der Widersprüche, Anachronismen, psycholog. Undenkbarkeiten u. s. w. eine solche Menge sey, dafs man — auch abgesehen von den dogmat. Bedenken — schon um ihrer allein willen die Evv. unmöglich für historisch, ihren Inhalt unmöglich für Geschichte halten könne.

Dies auszuführen, legt nun Straufs allenthalben jene *Frivolität* an den Tag, welche ihn in den Augen aller Besseren längst gebrandmarkt hat. Von dem erhebenden, herzerquickenden Eindruck, den die Evv. auf jedes unverdorbene Gemüth machen, ist bei ihm jede Spur verloren; unter dem Namen der *„supranaturalen Auffassung"* (welche er selbst allezeit für die dem Sinne der Evangelisten allein entsprechende erklärt) bekämpft er *die Evv. selbst* mit mehr als Voltaire'schem Spotte [1];

1) Eine Sammlung der betreffenden Stellen siehe in Tholuck's Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte, pag. 41. — Die „Seeanekdoten" erinnern unwillkührlich an den *Zürchersee* und

in jedem Zuge jeder einzelnen Geschichte findet er Unmöglichkeiten ja Lächerlichkeiten gehäuft. Was in Jesu Reden irgendwie über den Standpunkt eines *beschränkten* Juden der damaligen Zeit hinausgeht, soll unmöglich von ihm gesprochen seyn können [2]. So werden die ev Geschichten von der ätzenden Lauge eines herzlosen Verstandes zerfressen, damit dem Leser die Rückkehr zur supranaturalen Auffassung unmöglich gemacht, und er genöthiget werde, der Mythenhypothese sich in die Arme zu werfen [3].

§. 6.

(Vierte Periode.)

Aber diese blieb nicht lange der *einzige* Ausweg für den, der dem Supranaturalismus zu entfliehen gedachte. War bei Straufs die *Kritik der Geschichte* in völliger Getrenntheit von der der Schriften aufgetreten, und hatte sich diese Einseitigkeit darin gerächt, dafs die auf historische *Unbestimmtheit* basirte Mythenhypothese [1])

den dort erworbenen Ruhm der Ehrlichkeit. — Die „Eselin, „die im Kopf des Evangelisten mitläuft", die Langeweile, die Straufs bei den „gedehnten Abschiedsreden" Joh. 13 ff. empfindet, dies und vieles andere läfst uns erkennen, wie *unbefangen* und *voraussetzungslos* — nicht der *Verstand*, sondern das *Herz* des Kritikers war.

2) Z. B. Thl. I, pag. 532 und 673.

3) Was Straufs als sogen. „philosophischen oder idealen Gehalt" an die Stelle des verlornen historischen zu setzen im *Leben Jesu* verheifsen und in der *Dogm.* gehalten hat, verlohnt der Mühe einer Erwähnung nicht. Der Nachweis, dafs seine Pseudo-Dogmatik die Ausgeburt eines frivolen Sinnes sey, ist in Kratander's *Antistrauss* geliefert.

1) Einige Bestimmtheit suchte ihr Gfrörer zu geben in seiner *Geschichte des Urchristenthums*. Aus der Theologie der Mischna und Apokryphen, (welche er, kühn genug! in die Zeit vor Christi Geb. setzt) sollen sich die mythischen Züge gebildet haben. So weist er, genauer als Straufs, die *Quellen* des Mythus nach. Wie die allmähliche Ausbildung der Mythen selbst und ihr wachsendes historisches Ansehn psy-

durchaus nur in dem unbestimmten Helldunkel, in dem sie vorgetragen war, einigen Schein hatte, bei jeder näheren specielleren Beleuchtung aber in Dunst und Unmöglichkeiten zerrann, so stand zu erwarten, daſs man bald nach neuen Hypothesen greifen würde, denen es an specieller Begründung nicht so sehr mangelte; es stand — mit andern Worten — zu erwarten, daſs die Kritik der *Geschichte* mit der der *Schriften* wieder in Einheit treten, sich auf ihren bestimmteren Resultaten in bestimmteren Formen aufbauen würde.

Mit einem unerwarteten Resultate trat die *Kritik der Schriften* — zunächst in Betreff der Synoptiker — auf den Kampfplatz. Wilke[2]) bewies — in geradem Gegensatz zur bisher gültigen Annahme — daſs Markus der älteste der Evangelisten sey, daſs aus ihm Luk., aus diesem Matth. sich gebildet habe, ein Resultat, welches von Weisse und Bruno Bauer begierig nnd als untrügliche Wahrheit hingenommen ward. In Betreff des Johannes aber suchten Lützelberger[3]) Weiſse[4]), Bruno Bauer[5]) und Schweitzer[6]) aus inneren und zum Theil auch äuſseren Gründen die Nicht-Authentie oder wenigstens Nicht-Integrität desselben zu erhärten.

chologisch und historisch zu begreifen sey, hat auch er nicht dargethan. — Das Ev. Joh. hält er für ächt, hilft sich aber hier mit *natürlicher Erklärung*. Auch dies ein Beweis, wie die Mythenhypothese an allen Punkten wackelt.

2) Christian Gottlob Wilke vorm. Pf. zu Hermannsdorf (nicht zu verwechseln mit Dr. Wilh. Ferd. Wilcke, Past. zu Rothenburg a. d. Saale Verf. von „*Tradition u. Mythe*“ Leipz. 1837.) der *Urevangelist.* Leipz. 1837. — Br. Bauer setzt in seiner Herzensreinheit (Syn. pag. XX u. XXIV) voraus (pag. XVIII) „daſs es viele Apologeten giebt, die Wilke's Werk kaum vom Hörensagen kennen.“

3) Die kirchl. Tradition über den Ap. Joh. u. seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Leipz. 1840.

4) Ev. Geschichte, krit. u. philol. bearbeitet.

5) Krit. der ev. Gesch. des Joh. Bremen 1840.

6) Der Evangelist Joh. krit. untersucht. Leipz. 1841.

Mit diesen Resultaten verband sich nun die *Kritik der Geschichte* in folgender Art. Weifse's Tendenz geht zunächst dahin, die Synoptiker auf Kosten des Johannes zu erheben. Sein aprioristisches, philosophisch construirtes Christusbild findet er nur in den ersteren wieder, wogegen seiner Meinung nach das Ev. Joh. so entstanden ist, dafs die ephesin. Presbytern nach des Joh. Tode die von demselben aufbewahrten Reden des Herrn in der Art zu einer Lebensbeschreibung verarbeiteten, dafs sie die ihnen bekannten Züge aus Jesu Leben zwischen die Reden, meist höchst ungeschickt, einschoben, und dann, die Mangelhaftigkeit ihrer Arbeit wohl fühlend, die Stelle 21, 24 f. beifügten, um dadurch die Glaubwürdigkeit des Ganzen doch etwas zu erhöhen.

Aber sowohl diese Hypothese selbst[7]), als das glimpfliche Verfahren mit den Synoptikern konnte in seiner innern Halbheit nicht lange das Feld behaupten und so sehen wir denn, wie von Bruno Bauer (Krit. der ev. Gesch. des Joh. Bremen. 40. Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker, Leipz. 1. u. 2. Bd. 41.) bald ein neuer Fortschritt gethan wird. Zwar in der Art, wie er die Unglaublichkeit der in den Evv. erzählten Geschichten beweist, steht er völlig auf gleicher Stufe mit *Strauss*. Das gegebene ins Frazzenhafte zu verzerren, Straufsens *apperçu's* mit möglichstem Geräusch breitzuschlagen und ohne Rücksicht auf die bisher erschienenen Widerlegungen[8]) auszuführen, das ist seine Hauptthätigkeit. Aber zu dieser ersten *Voraussetzung*, auf welche er alle seine Beweisführung gründet, *dass*

7) Eine gründliche Widerlegung siehe in *Frommann* über die Aechtheit und Integr. des Ev. Joh., in Ullm. Stud. u. Krit. 1840, H. 4.

8) *Hoffmann*, *Osiander* besonders aber *Lange* werden zwar zuweilen citirt, aber meist nur, wo sie allgemeine dogmat. Sätze aufstellen, oder wo sie in speciellen Widerlegungen wirklich schwach sind. Was aber z. B. ein *Hoffmann* über Matth. 2, 2. ff. gesagt hat, bleibt wohlweislich unberücksichtiget.

die von Straufs *bereits gefundenen Widersprüche, welche eine histor. Auffassung der ev. Geschichte unmöglich machen,* sammt und sonders wohlbegründet seyen[9]), kömmt die zweite, *dass* Wilke's *Hypothese in Betreff der Evv. völlig unumstösslich sey.* — Von diesen Voraussetzungen ausgehend, erhärtet er theils das negative Resultat gegen Straufs, dafs seine Mythenhypothese ein in völliger Unbestimmtheit gehaltenes Luftschloss sey, welches verschwinde, so bald man es zu einer speciellen Anschauung zu fixiren unternehme[10]). Theils wiederum sucht er den Straufs'schen Verzerrungen gegenüber hie und da nachzuweisen, wie dies und jenes syn. Ev. (besonders Lukas) ein in sich *harmonisches, schönes Ganze,* nicht ein Conglomerat disparater, zusammengewürfelter Fragmente, sey, und erkennt so die in den Evv. waltende höhere Herrlichkeit wenigstens von ihrer *ästhetischen* Seite an. — Aber eben weil alles in den Evv. solch *poetische Wahrheit* habe, könne es, sagt er, keine *empirische Wirklichkeit* gehabt haben[11]); denn „die Wirklichkeit — — — ist in ihrer Erschei- „nung kein Kunstwerk — — — sondern sie wirft eine „träge, schwer durchdringliche Masse; sie wirft Jahre „und die Kämpfe mit dem widerspenstigen Stoffe zwi- „schen ihre Heroen[12]) und diejenigen, mit denen sie „in geschichtlichem Zusammenhang stehn.“ — Weil nun also die ev. Geschichte keine empir. Wirklichkeit hat, und doch auch nicht aus Mythen besteht, so unternimmt es Bruno Bauer ihre Entstehung (mit enger Anschliefsung an Wilke's Resultate) daraus zu erklären, — dafs die Evangelisten ihre Evangelien mit freiem Bewufstseyn componirt (gedichtet)

9) Krit. der ev. Gesch. d. Syn. pag. VIII.

10) Besonders vergl. I. §. 6., pag. 69 ff. Uebrigens geht Bauer darin weiter als Straufs, dafs er dessen *richtige* Voraussetzung; „es habe zu Jesu Zeit unter den Juden eine Messiashoffnung gegeben“ geradezu leugnet. (Syn. I. pag. 391 ff.)

11) Vgl. z. B. I, pag. 51, 57.

12) Vgl. z. B. pag. XXIII.

hätten. Wie dies psychologisch denkbar sey, ohne doch jene Männer für Betrüger zu halten, dies sucht Bauer aus der sogenannten Hegel'schen Philosophie[13]), d. i. eigentlich aus der Gestalt, die die Hegel'sche Philosophie in ihm gewonnen hat, zu beweisen.

Wird letzterer Beweis — denn das ist der zunächst zu erwartende Fortschritt der Kritik — für ungenügend anerkannt seyn, so steht dann allerdings bevor, dafs ein Anderer den letzten von Bruno Bauer noch perhorrescirten[14]) Schritt thue, und die Verfasser unserer Evv. für bewufste Betrüger erkläre. Aber alsdann wird sich auch die neg. Kritik selbst vernichtet und ad absurdum geführt haben. Denn der Geist der Evv., der in der christlichen Kirche sich jetzt eben so gut bezeuget, wie ehedem, spricht hiegegen ein klares und entschiedenes „Nein", das die Kritik, will sie nicht zum sinnlosen Fanatismus werden, nicht wird ableugnen können.

§. 7.

Apologetik. (Geschichte und Methodologie.)

Wir haben im bisherigen die Entwicklung der Kritik geschildert, ohne jedoch auf diejenigen Theologen

13) *Hegel* selbst würde sich wohl bekreuzen, wenn er *Bruno Bauer's* Deductionen läse. Z. B. pag. 25, wo mitten in eine Entwicklung des „relig. Bewufstseyns" wie es im einzelnen Individuum ist, einem deus ex machina gleich (Zeile 4. v. u.) die „geschichtliche Fortbildung" hereinkömmt, welche — im rein objektiven Sinn genommen — sofort doch als subjektives Phänomen behandelt, und so gezeigt wird, wie der Evangelist etwas, was er sich nur eingebildet hatte, doch für ein wirkliches Factum halten konnte.

Uebrigens führt Bauer bei jeder einzelnen Erzählung wieder eine *neue* Art an, wie die Dichtung sich so gebildet habe, dafs der Autor sie doch für Geschichte gehalten. Vgl. z. B. Krit. d. Joh. pag. 19, wo die *„zerstreuenden Augenblicke"* Schuld sind, mit pag. 39, wo die alles empirische verschlingende *Uebermacht des neuen Princips*, u. pag. 60, wo das Streben, die Geschichte einem *späteren Standpunkt* anzupassen u. s. w.

14) Vgl. Synopt. pag. 80 f.

Rücksicht zu nehmen, welche vom Standpunkt persönlichen Glaubens aus von vorne herein Einsprache thaten gegen jene negativen Resultate der Kritik. Zu speciell eingehenden und dabei den ganzen Umfang der Kritik umfassenden Werken ist es indessen in den beiden ersten Perioden nicht gekommen. Das bedeutendste, was nach dem noch in die frühere Zeit gehörigen apolog. Werke Köppen's („die Bibel u. s. w.") zur *Kritik der Schriften* beigebracht wurde, ist Olshausen's „Aechtheit der Evv." [1]. Die Kritik der Geschichte war in die *Exegese* völlig verflochten. In der ersten Periode finden sich wohl noch speciell-kritische Schriften, zum Theil im Sinne der sogen. alten Harmonistik, zum Theil schon eine neue, scharfsinnigere Periode anbahnend [2]; in der zweiten Periode dagegen finden sich die kritischen Betrachtungen der einzelnen Sektionen meist deren Erklärung beigefügt. Und in diesem Sinne sind Olshausen's Commentare wiederum bei weitem das bedeutendste. Aber auch er steht insofern noch auf dem Standpunkte der altkirchlichen Kritiker, daſs er den *dogmat. Bedenken* der Gegner gegenüber von *seinen dogmat. Voraussetzungen* aus operirt. So tritt der *rein historische* Thatbestand nicht klar hervor. Die Sache nimmt sich so aus, als ob zwar, wer die *dogm.* Ueberzeugungen der Apologeten theile, den Text so drehen und wenden könne, daſs die *historischen* Widersprüche mit verdeckt würden, als ob aber doch die negative Kritik (bei ihrem Schein der Voraussetzungslosigkeit) mehr Recht habe, wenn sie die (nicht-dogmatischen, rein-geschichtlich-harmonistischen oder chronologischen) Widersprüche aufdecke.

Schon hiebei stellt es sich also heraus: Will die Kritik etwas ausrichten, so muſs sie so scharf wie möglich die Betrachtung der rein historischen (d. i. chronologisch-topologischen und harmonistischen) Widersprüche trennen von der dogmati-

1) Königsb. 1823.

2) Dahin gehört besonders Gottfr. Leſs Auferstehungsgeschichte Jesu, Göttingen 1779.

schen Betrachtung der Geschichte. Dem Satze der Gegner: „auch abgesehen von den dogm. „Schwierigkeiten, sind doch so viele lediglich „historische da, dafs schon um dieser allein „willen die ev. Geschichte als unhistorisch erschei- „nen müfste, auch wenn keine dogm. Bedenken dazu „nöthigten" — diesem Satze ist nicht eine Widerlegung der *dogm.* Zweifel entgegenzusetzen, sondern einfach die gründliche und ehrliche Untersuchung „ob — von den dogmat. Schwierigkeiten abgesehen, *auf welche man „sich zunächst gar nicht einzulassen hat,* — jene *histor.* Schwierigkeiten wirklich vorhanden seyen." Läfst sich bei gründlicher Untersuchung das Gegentheil darthun, so hat man die negat. Kritik zu dem Geständnifse genöthigt „dafs lediglich dogmatische Bedenken „sie zum Zweifel an der ev. Geschichte veran- „lassen, und dafs diese Geschichte sonst alle „histor. Wahrscheinlichkeit für sich habe." Von da aus kann dann die Dogmatik weiter das ihrige thun.

§. 8.

Fortsetzung. Specielle Methodologie.

Aber wie *ist jene Untersuchung zu führen?* — Betrachten wir zu dem Ende die *Apologetik* in der *dritten* Periode. Gegen Straufs's Leben Jesu erschien eine grofse Zahl von Schriften, unter welchen Tholucks „Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte" (Hamburg 1837) sich auf eine allgemeine Beurtheilung der Straufs'schen Methode und Principien beschränkt; Harlefs „Leben Jesu v. Str." die *negat.* Resultate desselben in einem Theil des Lebens Jesu zusammenstellt, und ihr Verhältnifs zur Kirchenlehre schildert; Hoffmann's „Prüfung des Lebens Jesu von Straufs" (Stuttg. 36), nebst Osiander's [1]), Kern's [2]) und Lange's [3]) Arbei-

1) Apologie des Lebens Jesu. In der *Tübing. Zeitschr. f. Theol.* 1836, Hft. 4.

2) Erörterung der Hauptsachen der ev. Gesch. ebendas. Hft. 2.

3) Ueber den geschichtl. Charakter der kanon. Evv. 1836.

ten — was *specielle* Widerlegung betrifft — das bedeutendste seyn dürften[4])

So trefflich nun diese Schriften als *Gegenschriften gegen ein einzelnes Werk* immer seyn mögen, so ist ihre Bedeutung für die Weiterentwicklung der Kritik doch nur relativ; es sind *Remonstrationen;* aber die Kraft der neg. Kritik zu *brechen* ist ihnen nicht gelungen. Einzusehen, worin dies lag, ist höchst wichtig. Alle jene Schriften gehen nämlich ihrem einzelnen Gegner *Schritt vor Schritt nach* [5]); dies hat bedeutende Nachtheile. *Erstlich* wird auf diese Weise stets nur *Ein* Kritiker geschlagen, nur *dessen* Behauptungen werden widerlegt; was drei andere hinfort weiter sagen *werden,* dem ist kein Damm vorgestellt. Es geht dann der Apologetik wie dem ungeübteren Schachspieler, welcher von seinem Widerpart zu jedem Zuge genöthiget wird, aus der Defensive nie in die Offensive überzuspringen vermag, und so einem Matt zueilt, das er nur mit Mühe zu verzögern vermag.

4) Unbedeutend dagegen scheint mir *Wilcke's* Schrift: Tradition und Mythe, Leipz. 37. Sie ist recht gut gemeint; der Mann weifs aber nicht recht, wo die Glocken hängen. Entweder erwiedert er *Beweise* der Gegner mit *Versicherungen* des Gegentheils (z. B. pag. 101, dafs die Tradition Quelle der Con- und Divergenzen der Evv. sey) oder er sinkt zu dem Standpunkt der *natürlichen Erklärung* hinab, doch ohne den Paulus'schen Scharfsinn. Die „Magier" erklärt er z. B. (pag. 184) für „arabische Juden", die „zu einem Fest" nach Jerus. kommen, u. „irgend einen ausgezeichneten Stern" mit der Geburt des Mess., von der sie erzählen hörten, in Verbindung brachten. — Pag. 181 läfst er Bethlehem, pag. 184 Nazareth den ursprünglichen Aufenthalt Josephs seyn. Pag. 186 flieht Joseph darum nach Aegypten, weil er bei der Darstellung im Tempel gerüchtweise von Herodis Mordplan gehört hatte u. s. w. u. s. w.!

5) Wie viele Seiten sind mit Erörterungen über die *Begriffe:* Mythus, Sage, Tradition vollgeschrieben worden! Vgl. *Wilcke* Tradition und Mythe pag. 129 ff. *Kern* die Hauptthatsachen etc. in d. Tüb. Zeitschrift 1836, 2, pag. 14 — 44. *Osiander* Apol. ebendas. Heft 4, pag. 33 ff. *Hoffm.* pag. 53 ff.

Denn *zweitens* ist in der That weder ein momentaner noch ein schlüfslicher Sieg zu hoffen, wenn man einem Straufs u. dgl. so begegnet, dafs man eine ihrer Behauptungen nach der andern einzeln zu negiren, ihre Gründe durch Gegengründe zu entkräften sucht. Dadurch wird denn meistens nur das klägliche Schauspiel gewonnen, dafs wenn ein Straufs irgend ein Apperçu, einen aufgefundenen Widerspruch mit aller Kraft und Energie aufgestellt hat, man nun mäckelt und handelt, diesen Grund für *„doch nicht unumstösslich"* jenen doch für *„einigermassen angreifbar"*, seine eigenen Sätze für *„doch auch nicht ganz unhaltbar"* erklärt, und so das negative Plus in lauter positive Minus verwandelt, dem Krieger gleich, der auf schmachvollem Rückzuge dem Feinde noch das Gesicht zukehrt, so dass es aussieht, als ginge er noch vorwärts.

Nein, *das* sollte man nachgerade einsehen, dafs schon die ganze *Totalität von Anschauungen,* von welcher aus der Gegner seine Einsprüche thut, *negirt werden muss.* Wenn z. B. Straufs behauptet, im Ev. Joh. zeige sich durchweg die Tendenz, den Petr. gegen Joh. zurückzusetzen, und dafür vier oder fünf *sehr scheinbare* Data vorbringt — was hilft es zu sagen: „dieses und „dieses und jenes Datum beweisen dies doch nicht strin„gent" — wo sie es doch bis zu höchster Wahrscheinlichkeit beweisen. Nicht die Beweisführung im einzelnen, sondern die ganze Art, wie das Apperçu zu Stande kam, ist das Falsche.

Stellt sich die negative Kritik vor die Thore der Geschichte *hinaus,* und sieht mit *einseitiger Verstandesthätigkeit* in die Evv. hinein, und sucht, *einzelne Punkte fixirend, und ohne Totalanschauung des Gehaltes der Evv. im Ganzen,* Widersprüche herauszufinden, so ist dies ein Verfahren, welches bei jedem andern Schriftsteller in gleicher Weise angewendet werden kann, und zu den gleichen Resultaten führen wird. — Wer nun dem negat. Kritiker Schritt vor Schritt nachfolgt, und gleich ihm am einzelnen, herausgerifsenen kleben bleibt, der wird eben auch nichts als zerrissenes sehen, und nie im

Stande seyn, dem Gegner im einzelnen Falle das Gegentheil in's Gesicht zu behaupten.

Schlagen wir defshalb den entgegengesetzten Weg ein. *Ganz abgesehen von aller Kritik der Geschichte und Kritik der Schriften* sehen wir uns den Gesammtinhalt der uns vorliegenden 4 Evv. genauer an, und forschen, ob eine innere Einheit — in jedem Ev. für sich und in dem ihnen allen gemeinsamen Stoffe — vorhanden sey. Es versteht sich, dafs hier nicht von einer vagen Einheit des allen gleichen sittlichen oder religiösen Geistes die Rede ist, sondern von 1) *Einheit des Plans* bei jedem einzelnen Ev. 2) *Formaler, d. i. chronologischer Einheit* unter allen vieren. 3) *Materialer Einheit der einzelnen erzählten Geschichten* und 4) *Abrundung zu einem in sich historisch-möglichen Ganzen.*

So verhalten wir uns in der Kritik ähnlich, wie Beck[6]) es vom rechten Dogmatiker verlangt, „wir „suchen die Wahrheit, die baare, uns belehrende und „bessernde, richtende und *erziehende,* die königliche „Wahrheit, die über uns herrschen soll. — Was überall Weisheit ist, mufs es auch der Schrift gegenüber „seyn, erst das Geniefsbare und Genossene wohlver-„dauen, um an die dem herrschenden Geschmack einmal „befremdliche Kost sich zu gewöhnen und an ihr zu „erstarken; — — erst das, was an Verstand und Ge-„wissen sich einmal wohl beweist, treu verarbeiten und „in das eigne Blut verwandeln, dafs man sich selbst „der Schrift assimilirt“ u. s. w.

Wir treten also nicht mit der Lorgnette an die ev. Geschichte, um in Entdeckung neuer und aber neuer Widersprüche, Thorheiten, Lächerlichkeiten *unsere Ehre zu suchen,* sondern mit dem treuen, klaren, offenen Auge dessen, der das Gute, Schöne, Herrliche gerne anerkennt wo er es findet, und es deshalb auch gerne findet, und sein *gutes Vorurtheil* nicht eher ablegt, bis er vom Gegentheil überzeugt ist. *Wir geben uns dem bildenden Eindruck der Evv. hin,* leben uns in sie ein,

6) Christl. Lehrwissensch. I., pag. X. und XII.

und gewinnen, indem wir uns aneignend verhalten, zugleich tiefere Einsicht in die innere Einheit, Schönheit und Tiefe der ev. Geschichte.

Wie wir dies zu bewerkstelligen haben, ist bereits angedeutet. Schon behufs einer *chronol. Betrachtung* ist (zur Beantwortung der Vorfrage, ob dieser und jener einzelne Evangelist ein chronol. oder sachliches Eintheilungsprincip gehabt) eine Betrachtung des *Gesammtganges jedes einzelnen Ev.* vonnöthen. Wir wollen beides in die *„Betrachtung des gegebenen Stoffs seiner formalen Seite nach“* zusammenfassen, und darauf die *„Betrachtung desselben seinem Inhalte nach“* d. h. die genaue Darstellung der einzelnen Begebenheiten folgen lassen, wobei das synoptische Verhältniſs jedesmal natürlich mit zur Sprache kömmt, und Berücksichtigung der negativen Kritiker unerläſslich ist, nur daſs wir auch hier nicht von der Widerlegung der Einwürfe, sondern von der positiven Darstellung der wahren Sachlage ausgehen, welche selbst in sich schon alle Widerlegungen enthält.

Wir beginnen nämlich jedesmal mit einer Darlegung des *Factums*, wie es aus Betrachtung der verschiedenen Referate sich ergiebt, und weisen (als Rechtfertigung dieser gewonnenen Harmonie) psychologisch und exegetisch nach, *dass unter der Voraussetzung, „das Factum M sey geschehen,“ es möglich war, dass die verschiedenen Referate M′ M″ M‴ sich bildeten,* ohne daſs eines derselben Irrthum enthielte. Darauf erst lassen wir die Widerlegung der speciellen Einwürfe folgen.

§. 9.

Fortsetzung.

Dies wäre nun der *aller Kritik vorangehende* erste Theil: die genaue Beobachtung des zu beurtheilenden Objektes. Hätte man doch zu allen Zeiten beides geschieden, und nicht immer die eigenen Hypothesen in die Betrachtung des gegebenen Objektes hineingemengt! — Nun erst kann von einer 1) *Widerlegung der Strauss'schen, Weisse'schen, Bauer'schen* Hypo-

thesen, nun erst von einer 2) *positiven Kritik der Schriften und Geschichte* die Rede seyn.

Nun erst 1) von einer Widerlegung der Hypothesen, die von Straufs und Consorten zur Erklärung der Entstehung der ev. Geschichte aufgestellt wurden. Auch hierin hat die Apologetik Straufs gegenüber gefehlt. Man gab sich so viel Mühe, in jedem einzelnen Falle zu erhärten, dafs diese und jene Mythe sich nicht habe bilden können. Dies Verfahren kann keinen Erfolg haben! Von einer einzelnen abgerissenen Perikope wird man nie beweisen können, sie habe sich *unmöglich* mythisch bilden können; nein, man nehme das *Ganze*, man stelle die Straufs'sche Ansicht bis in's speciellste hinein (mit seinen eignen Worten) *zusammen*, und die Widerlegung, der Nachweis der baaren Unmöglichkeit, wird leicht seyn. So prüfen wir erst Straufs, wobei wir seine *Voraussetzungen* (Unächtheit der Evv, Daseyn einer Messiashoffnung) noch unberücksichtigt lassen. Sodann prüfen wir (mit kurzer Berücksichtigung *Weisse's* und *Schweizer's*) Bauer, auch erst ohne Untersuchung der Richtigkeit seiner Voraussetzungen (Nichtvorhanseyn einer Messiashoffnung, Richtigkeit der Wilcke'schen Hypothese), und schliefsen dann diese erste Hälfte des zweiten Theils mit einer histor. Untersuchung über jene „Messiashoffnung." — —

Nun erst ist auch 2) *positive Kritik der Schriften und Geschichte* möglich.

Nothwendigerweise müssen wir die Hauptbranchen der Hypothesenmasse in der zweiten Abth. des zweiten Theils noch einmal kritisch betrachten. Die alte Eichhorn-Marsh'sche Urevangeliumshypothese mag da wohl leicht aus dem Wege geräumt werden; schwieriger wird aber nach dem jetzigen Stande der Kritik die Entscheidung der Frage seyn, *ob ein Evangelist den andern* gekannt, *ob einer den andern* vor sich gehabt, *ob alle* lediglich[1]) aus gemeinsamer Tradition schöpften.

1) Grundverkehrt und grundlos stellt *Wilke* pag. 42 den Satz auf: solle man eine *Tradition* als Quelle der Evv. anneh-

Die Gieseler'sche *Traditionshypothese* bedarf zu ihrer Unterstützung, (wie Wilke recht gut darlegt, pag. 36 — 41) durchaus des Factums, dafs die App. eine Reihe von Jahren an Einem Punkte versammelt wirkten. So ein Faktum wird uns in der Apostelgeschichte wirklich erzählt. Und überhaupt bietet die Apostelgeschichte eine Masse specieller Data, welche bei der Kritik der Entstehung der Evv. weit mehr berücksichtigt werden sollten, als es bis jetzt geschah (wo man auf Einen, überdies mifsverstandenen, Ausspruch des Papias sogleich eine ganze Hypothese baute.) Den Nachweis der Uebereinstimmung ihrer Hypothesen mit der Apostelgeschichte haben weder Straufs noch Wilke und Bauer geliefert. Aber warum? Es ist ja ohne viel Scharfsinn vorauszusehn, dafs die durch Baur's Kritik bereits angefressenen Acta bald vollends um alle aktenmäfsige Autorität kommen werden. [2]) — Es wird deshalb unerläfslich

men, so müsse man von ihr voraussetzen, „dafs sie den „zureichenden und *alleinigen* Erklärungsgrund von der Har„monie unserer Schriften enthalte.“ Nämlich, wenn schriftliche Aufzeichnung *neben* der Tradition zur Erklärung nöthig sey, so würde „jene (Traditions-) Hypothese aufhören *nothwendig* zu seyn.“ — Welch ein Monstrum von einem Schlufse! Was nicht *alleingenügend* ist, hört auf *nothwendig* zu seyn! Weil die Feder zum schreiben nicht allein genügt, sondern man auch Tinte braucht, so ist die Feder auch nicht mehr nothwendig! — Kann denn nicht das Resultat der Kritik ein solches seyn, dafs etwa z. B. alle drei Syn. aus der apost. Tradition ihren Stoff schöpften, dabei aber einer (z. B. Mk.) gleichwohl durch sein Gedächtnifs besonders an einen zweiten, oftgelesenen (etwa Mt.) gewiesen wurde, so dafs sich bei mancher Freiheit im einzelnen, doch, was den Gang und die Anlage betrifft, Anklänge zeigen. Hat das einen innern Widerspruch?

2) Die von Mayrhoff (kr. Einl. in die petr. Schriften pag. 6 f.) *Bleek* (Ullm Stud. und Krit. 1836, 4.) u. *Ulrich* (Ullm. Stud. u. Krit. 1837, 1, und 1840, 4.) vertheidigte Behauptung, dafs der act. 16, 10 etc. redende nicht *Lukas*, sondern *Timotheus* sey, thut insofern der Axiopistie der *acta* wenig Eintrag, als daraus für cp. 1 — 15 (wo Lukas doch auch nach der andern Annahme nicht Augenzeuge war)

seyn, zur Sicherstellung eines histor. Bodens, worauf die Kritik sich erbaut, vor allem eine scharf in's einzelne gehende *Kritik der Apostelgeschichte* vorzunehmen [3].

nichts nachtheiliges folgt, in Betreff des Ganzen aber hervorgeht, dafs er gute Quellen benützt habe. Die Prüfung der Hypoth. siehe Th. 2.

3) Haben wir so einen festen Standpunkt zur Entscheidung zwischen Gieseler und Wilke gewonnen, und handelt es sich dann weiter um eine spezielle Prüfung der Wilke'schen Sätze, so wird vor allem daran zu erinnern seyn, dafs Wilke seine Sätze zum grofsen Theile mit auf die *Resultate der* Straufs'schen *Kritik der ev. Geschichte* basirt hat. Denn sein Gang ist folgender. Nachdem er pag. 26 — 42 einige (zum Theil höchst precäre) Thesen darüber aufgestellt hat, wie eine Tradition beschaffen seyn müsse, woraus Bücher, wie die drei ersten Evv. hätten entstehen können, nachdem er (ebendas. pag. 36 ff.) zugegeben hat, dafs die oft wörtliche *Uebereinstimmung* der 4 Evv. sich aus einer solchen Tradition gar wohl erklären lasse, so behauptet er dagegen von pag. 43 an, dafs die *Divergenzen,* welche wir in den Evv. neben den Convergenzen finden, bei jener Tradition *völlig unerklärlich seyen.* Indem er nämlich von der (pag. 42, Dat. 5, 1)) ziemlich *unklar* ausgesprochenen, in der Anwendung aber durchweg mit eiserner Härte angewandten Voraussetsung ausgeht: *wenn es eine Tradition gegeben habe, die sich einmal bis zu wörtlicher Uebereinstimmung auszubilden Zeit hatte, so müsse nun auch* wörtliche *und um so mehr* sachliche *Uebereinstimmung in allen syn. Berichten sich finden, und fragmentarisches Erzählen einzelner Züge (pag.* 70) *aus Jesu Leben* (namentlich aus seiner „letzten Lebensgeschichte") *sey vollends undenkbar* — indem er, sage ich, von dieser Voraussetzung ausgeht, so sieht er nun in allen den Stellen, wo die Evvsten 1) dieselben Thatsachen in verschiedener Ordnung erzählen 2) wo der eine diesen, der andere jenen Zug hervorhebt 3) vollends einer einen oder mehrere Züge ausläfst — die deutlichsten Gegenbeweise gegen Gieseler. (Ad 1) vgl. z. B. pag. 47, 59, ad 2) pag. 54, 58 f., 62 — 64, 71 — 84, ad 3) besonders pag. 79 („Joh. *weiss nichts* von einem Judaskufs.") pag. 84 (Mt. u. Mk. *wissen nichts* von den letzten Worten Jesu.)) Seiner Meinung nach hätten — sollen die Evv. aus einer Tradition sich

§. 10.

Schlufs. Plan des Ganzen.

So erhalten wir also folgenden Plan für das Ganze. Thl. I. Betrachtung des zu kritisirenden Objekts (der Evv. sowie der darin enthaltenen Geschichte.) Abth. 1. *Nach der form. Seite.* (Plan der einzelnen Evvsten. Wie weit wollte jeder einzelne chronol. schreiben? Sind chronol. Widersprüche da?) Abth. 2. *Nach der mater. Seite.* (Darstellung der einzelnen Begebenheiten in ihrer innern Einheit.) Thl. 2. Kritik. *Abth.* 1. *Antikritik der einzelnen negat. Hypothesen.* (Hypothesen über die Entstehung der ev. *Gesch.* von Straufs, Weifse u. s. w. — Voraussetzungen derselben.) *Abth.* 2. *Entstehung der* 4 *Evv.* (Apostelgeschichte. — Versuche die Con- u. Divergenzen in den einzelnen Evv. zu erklären. — Posit. Resultat.)

gebildet haben — alle dasselbe mit denselben Worten erzählen müssen. Ob ein Evst. seine bestimmten Gründe hatte, eine Sachordnung der chronologischen Ordnung vorzuziehen, ob es mit dem ganzen innern Plane desselben übereinstimmte, gerade diesen Zug hervorzuheben und jenen zu übergehn — darnach fragt der nicht, welcher überhaupt — wie es jetzt allgemein Mode geworden — um den *innern* Plan der zu kritisirenden Autoren sich nicht bekümmert: man setzt voraus „die Evvsten haben sämmtlich vorgehabt, chronologische, „vollständige Biographieen Jesu zu liefern", was mit dieser Voraussetzung nicht stimmt, ist „Widerspruch" bei *Wilke*, wie bei *Strauss*.

So sehen wir uns also hier mitten aus der *Kritik der Schriften* heraus wieder auf unsre *„Betrachtung des zu „kritisirenden Objektes verwiesen,"* wir überzeugen uns aufs neue, dass die *Beurtheilung der Kritik der Schriften* nicht weniger wie *die der Kritik der Geschichte* dann erst möglich ist, wenn unser „erster Theil," unsere „Betrachtung des Objekts," vorangeschickt ist. Sind wir über den Plan, den jeder Evangelist für sich hatte, über seine Absicht, eine chronol. Biographie oder eine dogmatische Abhandlung zu liefern, über die Art, wie er einzelne Züge hervorzuheben pflegt, erst ins Reine gekommen, so können wir alsdann den falschen *Voraussetzungen* eines Wilke mit Gegen-*Beweisen* entgegentreten. Und so rechtfertigt sich unsre Anordnung auch nach dieser Seite hin.

Erster Theil.

Betrachtung des in den vier Evv. uns vorliegenden Stoffes.

Erste Abtheilung.

Betrachtung desfelben nach der formalen Seite.

Erster Theil.

Betrachtung des in den vier Evv. uns vorliegenden Stoffes.

Erste Abtheilung.

Betrachtung desselben nach der formalen Seite.

Erstes Kapitel.

Vorbemerkungen.

§. 11.

Schriftstellerische Eigenthümlichkeit. Stil. Plan. Chronologie.

Würde irgend ein verloren geglaubtes oder bisher völlig unbekanntes Geschichtswerk des Alterthums unerwartet vor unsre Augen treten, so würden bei der ersten, flüchtigern Durchsicht unsre Blicke sich auf den darin enthaltenen Geschichtstoff in seiner Allgemeinheit richten; eine zweite genauere Durchmusterung würde dem Schriftsteller und seinen schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten gelten, und erst, wenn diese vollendet, könnte drittens an eine Kritik der von dem Autor berichteten geschichtlichen Thatsachen geschritten werden.

Wir haben nicht einen, sondern vier Autoren vor uns, welche alle den gleichen Stoff behandeln. *Jesus*, sein Leben, seine Lehre, sein Tod, so heiſst in der allgemeinsten Allgemeinheit das allbekannte, dem *ersten* Blicke sich darstellende Objekt der vier Evangelien.

Zwischen die *zweite* u. *dritte* Art von Durchforschung tritt — weil wir *vier* verschiedene, bald convergente, bald divergente, Quellen haben — noch eine Mittelbetrachtung, nemlich die Untersuchung: ob der Geschichts-Inhalt des einen mit dem der drei andern objektiv vereinbar sey. Es ist dies die Frage: ob die verschiedenen Referate der Evv. über je ein und dasselbe Faktum aus Jesu Leben nicht etwa unlösbare Widersprüche enthalten. Aus dem § 8. ff. gesagten erhellt, daſs wir

diese Untersuchung in die *zweite* Abth. dieses ersten Theils verweisen.

Dagegen hat es diese *erste* Abth. desselben mit dem zu thun, was wir als „zweite Durchmusterung“ im Anfang bezeichnet haben. Wir wollen sehen, welches die *schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten* der 4 Evv. seyen.

Als bekannte Resultate der Kritik haben wir da zu wiederholen, was über den *Stil* jedes einzelnen, über den schriftstellerischen *Charakter*, u. dgl. beigebracht zu werden pflegt.

Neue Untersuchungen dagegen sind in Betreff der *so äusserst wichtigen Frage* zu führen: Was jeder Evangelist zu geben beabsichtigt habe, ob eine Lebensbeschreibung des Herrn, oder nur eine Sammlung ungeordneter Züge, oder eine pragmatisch-historische Abhandlung, oder endlich eine dogmatische Arbeit.

Enge mit den Untersuchungen über den *Plan* je eines Evangelisten hängt mithin die Frage nach seinem *chronologischen Charakter* zusammen. Diese ist es, welche für uns, denen die Erforschung der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit der Evv. nicht Zweck, sondern Mittel ist, die höchste Wichtigkeit hat. Sie leitet uns auf das hinüber, was uns eigentlich bei der ganzen Untersuchung *Zweck* ist, nämlich auf die Frage: *ob die vier Evangelisten, jeder für sich, solches und auf solche Art erzählen, dass aus ihren Berichten eine geordnete Geschichte sich eruiren lasse.*

§. 12

Chronologie und Akoluthie.

Vor allem ist es nun nöthig, uns unsere Aufgabe in ihre einzelnen Momente zu zerlegen, u. auf diese Art eine Methodologie für diese spinöseste aller Arbeiten *wissenschaftlich* zu begründen.

Unter *Chronologie der Evv.* lässt sich *zweierlei* verstehen. Chronologisch erzählt erstlich derjenige, welcher von den Begebenheiten, die er berichtet, die Zeit, *wann* sie vorgefallen, anzugeben nicht unterläſst, welcher also das Maaſs einer als absolut angenommenen Aera auf einzelne von ihm erzählte Specialitäten anwendet.

In diesem Sinne verfährt *Luk.* chronologisch, wenn er die Zeit der Geburt Christi bestimmt durch Angabe des bei den Lesern als bekannt — mithin als Zeitmaafs — vorausgesetzten Catasters Luk. 2, 1, oder wenn er das *Auftreten* Joh. d. Täufers nach den Regierungsjahren des Tiberius u. dgl. festzustellen bemüht ist.

Dafs er chronologisch erzähle, kann man — in anderem Sinne — aber auch demjenigen Schriftsteller nachrühmen, welcher, zwar unbekümmert um ein absolutes Zeitmaafs, d. i. um Einreihung seiner Specialgeschichte in die Weltgeschichte, doch die einzelnen Fakta, die er berichtet, *untereinander* in ein chronologisches Verhältnifs setzt, der sie also nicht ausser der Reihe, sondern in derselben Ordnung erzählt, wie sie eins nach dem andern vorgefallen sind. — Und in diesem Sinne chronologisch verfährt *Joh.*, wenn er die Festreisen Jesu nacheinander berichtet, und nach ihnen die einzelnen Züge aus dem Leben des Herrn ordnet.

Die Frage in Betreff der *Chronologie* im ersteren Sinn ist einfach. Da wir nämlich in den Evv. äusserst wenig Anknüpfungen an die allgemeine Welthistorie finden, so liegt uns nur das einzige ob, zu prüfen, ob diese Anknüpfungen (Luk. 2, 1; 3, 1) nicht etwa innere Widersprüche oder Widersprüche gegen die allgemeine Chronologie enthalten [1]). Ohnehin ist diese Seite von geringer Wichtigkeit, und nur insoweit von Belang, als sich hiebei für die *Glaubwürdigkeit* und *Sorgfalt* eines Evangelisten wichtige Resultate ergeben dürften.

Weit bedeutungsvoller ist die andre Frage: „In welcher Ordnung die von den vier Evv. erzählten Einzelheiten aus Jesu Leben vorgefallen seyen?“ eine Frage, welche sich nach dem jetzigen Stande der Kritik vielmehr auflöst in die 2 Fragen: 1) *ob dieser*

1) Die in den Evv. selbst unberührt gelassenen Punkte, z. B. *in welches Jahr* Chr. Geb. fiel. u. dgl. gehen uns natürlich gar nichts an. Sie sind *kirchenhistorisch*, nicht *kritisch*.

und jener Evangelist chronologisch in diesem Sinne habe erzählen wollen und 2) *ob aus den Evv. sich überhaupt eine Chronologie der Fakta aus Jesu Leben herstellen lasse.*

Der Bequemlichkeit halber wollen wir nun fortan immer das Wort Chronologie nur für jene Chronologie im ersten Sinn (Luk. 2, 1; 3, 1) gebrauchen, dagegen die Ordnung und Aufeinanderfolge der einzelnen Begebenheiten unter sich (nach dem Vorgang von Chemnitz [2])) Akoluthie nennen.

§. 13.

Akoluthie und Synoptik. Harmonistik.

In der Kindheitsgeschichte, wie in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte des Herrn hat die Erforschung der Akoluthie insofern leichtere Arbeit, als die Stellung der meisten Begebenheiten an sich schon als eine höchst bestimmte *gegeben* ist. So versteht es sich ja, dafs *die Verkündigung Gabriels an Maria* vor *Christi Geburt*, diese vor *die Darstellung im Tempel*, ingleichen dafs die *Abendmahlseinsetzung* vor *das Leiden am Oelberg* fällt u. dgl. Hier wo alles auf Tage und Stunden genau angegeben ist, hat die Akoluthistik nur das einzige Amt übrig, die chronologischen *Widersprüche* der Evv. untereinander zu würdigen.

Ganz anders steht es mit dem sogenannten *öffentlichen Leben des Herrn.* Hier finden wir eine Zahl offenbar identischer Berichte (z. B. Speisung der 5000 Mann) bei allen vier Evvst., daneben eine Anzahl Berichte, die je einem Ev. eigen sind, drittens aber auch nicht wenige Erzählungen oder Reden, die mehreren Evv. gemein, aber doch bei den einzelnen wieder *abweichend* erzählt sind. So erzählen die drei ersten Evvst. die *Heilung des Knechtes eines Centurio;* Johannes hat eine *ähnliche* Geschichte von der *Heilung des Sohnes eines βασιλικός*; Lukas hat eine *Salbung Jesu durch eine Sünderin*, die andern Evv. eine *ähnliche Salbung in Bethanien.*

2) Chemnitz-Lyser, harm. evv. prooem. cap. 5.

Nun sind alle diese Massen *einziger*, *ähnlicher*, *gleicher* Erzählungen bei jedem einzelnen Evst. in ganz verschiedener Ordnung.

Bevor aber daran gedacht werden kann, über die Ordnung etwas eruiren zu wollen, ist es nun natürlich unerläfslich, zu fragen, welchen Erzählungen *identische Begebenheiten zu Grunde liegen.* (Z. B. ist die Heilung von des Hauptmanns Knecht identisch mit der des Sohnes des βασιλικός, so folgt, dafs die Bergpredigt, die Heilung von Petri Schwieger etc. — Fakta, die bei den Synoptikern durch bestimmte akoluth. Formeln an jene angeknüpft werden, nach dem Joh. 2, 23 berührten Osterfeste fielen. Im andern Fall wird dagegen eine völlig verschiedene Stellung möglich seyn.)

Die Akoluthistik setzt also die Synoptik voraus; mit diesem Namen nämlich wollen wir die Thätigkeit bezeichnen, deren Ziel es ist, zu ermitteln, welche parallel-scheinenden Berichte *identisch* seyen, welche nicht.

Bevor wir nach diesen Erörterungen zur Construktion einer *Methodologie* übergehen, erscheint es als zweckmäfsig, den Verlauf einer Disciplin zu betrachten, welche beide Thätigkeiten, die Akoluthistik und Synoptik, in sich vereinigt hat. Wir meinen die *Harmonistik.* — Die „alte Harmonistik" ist der Popanz, mit welchem Straufs die Versuche neuerer Apologeten, divergende Parallelberichte in Einklang zu bringen, zurück zu schrecken sucht. Aber vor dem Popanz sich zu fürchten, ist eben so kindisch, als es unverständig ist, damit zu drohen. Besser, man sieht sich die Sache genau an. Eine Betrachtung des Entwicklungsganges der *Harmonistik* mufs jedenfalls dazu führen, ihre Fehler zu begreifen, mithin zu meiden, aber auch dazu, die wahren Einigungsversuche von Parallelberichten zu scheiden von den falschen, und nicht mit diesen absprechend und urtheilslos zu verdammen.

§. 14.
Geschichte der Harmonistik.

Der Gedanke, die vier parallellaufenden Berichte über Leben, Tod und Auferstehung des Herrn in Eine Biographie zu verarbeiten, lag der Natur der Sache nach sehr nahe. Ein praktischer Zweck, die Bequemlichkeit und Uebersichtlichkeit für den Erbauung suchenden Leser, hat zuerst die harmonistische Thätigkeit hervorgerufen. So sehen wir sie mit Tatian's (um 170) bekanntem *εὐαγγέλιον διὰ τῶν τεσσάρων* beginnen [1]. Der erste, welcher nach ihm eine ähnliche Arbeit unternahm, war Ammonius (um 230) in seiner *ἁρμονία*. Obwohl beide Werke uns nur wenig bekannt sind, so läfst sich doch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit vermuthen, dafs, was Synoptik sowohl, als was Akoluthistik betrifft, die Behandlungsweise eine willkührliche, unwissenschaftliche wird gewesen seyn. Ammonius nämlich war es um Erforschung der Akoluthie gar nicht zu thun. Er schrieb den Text des Matth. aus, und bemerkte nur durch Marginalzeichen, welche Stellen des Mk., Luk und Joh. in synoptischem Verhältnisse stünden [2]. Tatian dagegen scheint nach möglichster Beibehaltung aller Worte aller Evangelisten gestrebt zu haben [3]; ob auch nach Akoluthie, und mit welchem Geschick, wissen wir nicht.

1) Das Werk ist verloren. Vgl. darüber *Epiphan.* haer. 46. *Euseb.* h. e. 4, 29. *Theodoret* fabb. haer. I, 20, auch Iren. 1, 31. — Ferner *Zahn* Fragm. einer hist. krit. Einleitung in Tatian's Harmonie (in *Keil's* u. s. w. Analekten Bd. 2, St. 2, pag. 165 ff.) *H. A. Daniel,* Tatian der Apologet. Halle 1837. — Das von *Viktor Capuanus* um 450 aufgefundene und dem Tatian zugeschriebene Diatessaron sowie mehrere andere dgl. sind nicht authentisch. (Letzteres ist 1518 in Mainz gedruckt.)

2) Cf. *Euseb.* ep. ad Carp. *Hieron.* catal. script. s. v. Ammonius.

3) Mit *Euseb.* h. e. 4, 27 vgl. *Chemn.* - *Lyser,* harm. evv. prooem. cap. 2.

Eigentlich war es also nur die Form, welche in dieser Kindheitsperiode der Harmonistik sich *nach zwei Seiten hin* ausbildete. Bei Ammonius finden wir die freiere Form der sogenannten *„Synopsen"*. Um Akoluthie unbekümmert, wird Ein Ev. willkührlich zu Grunde gelegt, und die *synoptischen* Berichte entweder angezeigt oder in Nebencolumnen ausgeschrieben [4]). *Synoptik* ist der einzige Zweck. Bei Tatian finden wir dagegen beides, Akoluthistik und Synoptik, vereinigt. Indem er die vier Evv. zu Einem, continuirlichen Texte zu verschmelzen strebt, kann er nicht umhin, nach einer *Anordnung*, wonach die Zusammenstellung der einzelnen Fakta sich richte, zu forschen.

§. 15.

(Fortsetzung.)

Im Verlaufe gewann das *harmonistische* Streben vor dem *synoptischen* entschieden die Oberhand. Versuche, wie der des Ammonius, begegnen uns nicht mehr. Je mehr man aber mit eigentlicher Harmonistik sich beschäftigte [1]), desto mehr mufste die Nothwendigkeit akoluthistischer *Grundsätze* der bisherigen Willkühr gegenüber sich geltend machen. Schon Epiphanius

4) Ob angezeigt, wie bei *Ammonius*, oder ausgeschrieben, wie bei *Griessbach* und *Lücke-De Wette*, das ist ein völlig unwesentlicher Unterschied. Wesentlich ist das Zurücktreten der Akoluthistik gegen die Synoptik. — Weder durch logische also, noch durch historische Gründe rechtfertigt sich die von *Hase* (Leb. Jes. prolegg. cap. 4. §. 25) gemachte Unterscheidung, wonach die dem Tatian eigene Form *„Monotessaron"*, die Griefsbach und De Wette eigne *„Harmonie"* und die dem Ammonius eigene *„Synopsis"* heifsen soll. — Durch alle Zeiten hindurch waren Harmonie und Conc .die mit Monotessaron gleichbedeutend. Was *Hase* „Harmonie" nennt, ist neuere Erfindung, und hiefs nie anders, als „Synopse".

1) Vgl. *Zach. Chrysopolitanus* in unum ex quatuor in der bibl. patr. max. XIX. pag. 745 ff. Ferner eine in *Feller* catal. der Leipz. Bibl. (1686, praef.) erwähnte, aber verlorne Harmonie, die auf Ludw. des Frommen Befehl gemacht wurde.

lib. II, tom. I, 4 der Cölln. Ausg.) hatte sich theils um chronolog. Eintheilung der Begebenheiten aus Jesu Leben in Jahre, theils um Akoluthie bemüht. Weit scharfsinniger waren die von August. (de consensu evangelistarum libb. IV. in tom. III. der Bened. Ausg.) aufgestellten synoptisch-akoluthistischen Regeln. Lange unbeachtet [2]), wurden sie von dem grofsen Gerson aus dem Staube gezogen, und in seiner concordia evangelistarum sive monotessaron (opp. ed. Antw. tom. IV.) angewendet.

Gerson geht von dem richtigen Grundsatz aus, dafs es die Absicht der Evangelisten *nicht* war, in chronologischer (akoluthistischer) Ordnung zu schreiben [3]). Sonderbar ist nur, dafs er — nach dem Vorgang des Hieronymus — dem Markus die Absicht unterlegt, er habe nicht nach der Reihenfolge, sondern nach der „*electio Levitica*" die einzelnen Begebenheiten geordnet [4]).

2) Unbedeutend sind die (von Hase l. c. vergessenen) Harmonieen des *Ludolphus Saxo Carthusianus* (um 1330), *Rhenanus* (in Versen), *Petrus Comestor* (Scholastiker) und *Simon de Cassia* (de gestis salvatoris XV libb. † 1384 in Florenz). — Noch unbedeutender ist „dye evang. histori" des *Nachtgall* (oder Lusanius) Augsb. 1524. — Auch von *Rob. Goullet's* tetramen evv. (Paris 1535) ist nicht viel zu sagen.

3) Prooem. pag. 90 f. *Cum magno sacramenti mysterio, sibi placuit, sub quadam* concordissima dissonantia *mentes fidelium commovere ad humiliorem vigilantioremque nec non multipliciorem investigationem veritatis, palamque fieret, quatuor evangelistas* non mutua conspiratione *sed* divina inspiratione *fuisse locutos.* Näher wird die Art, wie die Evsten von der strengen Akoluthie abweichen, so bestimmt, dafs ein *triplex ordo narrationis* angenommen wird, nämlich 1) *rei gestae,* 2) *anticipationis,* 3) *rememorationis.*

4) Pag. 90. *Marcus enim..non* ordinem rerum gestarum *sed* ordinem Leviticae electionis *complexus est. Lucas similiter in multis. Joannes vero seorsim plura posuit ab aliis, praetermissa pauca iterans, quae tradiderant.* (Lies: ab aliis praetermissa, pauca iterans, quae tradiderant.)

So richtig aber jener Grundsatz ist, so *willkührlich* erscheint im einzelnen die Ausführung. Mit Recht zwar (wie wir unten zeigen werden) wird die Reise Joh. 4 mit der Mt. 4, Luk. 4 erwähnten Uebersiedlung *nach* Galiläa parallelisirt. Willkührlich ist es dagegen, wenn Gerson sich nun im Verlauf nicht an die in den Evv. gegebenen bestimmten akoluth. Data hält, sondern — ohne bestimmte Gründe — die dem Luk. eigenthümlichen Erzählungen dahin und dorthin einschaltet z. B. die *Salbung bei Lukas* zwischen die *Aussendung* und *Rückkehr der* 12 *Jünger*, das *Gleichniss vom barmh. Samariter* sammt dem *Besuch bei Maria und Martha* (beides Luc. 11) zwischen die Erzählung von den *Jüngern, denen die Teufel unterthan sind* (Matth. 11, Luc. 10) und die Geschichte vom *Aehrenraufen* (Luk. 6.) Willkühr ist es, wenn die Luk. 9 erwähnte Reise für identisch mit der Joh. 7 erklärt, wenn ohne Noth Matth. 10 hinter Matth. 18 oder Luk 9 nach Luk. 17 gestellt wird. Völlig willkührlich endlich ist die Zusammenordnung der Synoptiker mit Johannes. (Z. B. die Reise, auf welcher die *Verklärung* vorfällt, als Reise auf's *Laubhüttenfest* Joh. 7 betrachtet.)

Der reale Fortschritt der Harmonistik bei Gerson ist also noch gering. *Erst einzelne Partieen aus der Menge der Begebenheiten fingen an, sich zu ordnen* (diejenigen nämlich, welche in den Evv. durch die allerklarsten akoluth. Formeln angereiht, auch in allen drei Synoptikern gleich-gestellt sind, z. B. Bergpred.- Aussätz. — Hauptmanns Knecht. — — Stillung des Sturms-Gadarener u. dgl.) Wichtiger noch war die *Anerkennung, dass die Evsten nicht beabsichtigt hatten, akoluthistisch zu schreiben.*

Welcher Fortschritt war nun indicirt? — Dieser letztere Satz hätte erstlich sollen *bewiesen* werden, dadurch, dafs man untersuchte, ob je-ein Evangelist ein *Real-Anordnungs-Prinzip* verfolge und welches. Zweitens hätte untersucht werden müssen, inwieweit doch dieser und jener Evangelist einzelne, durch die Realeintheilung hervorgerufene Theile in sich *akoluthistisch* ordne. (Z. B. es konnte ein Evst. die Realeinthei

lung haben, erst alle Wunder, dann alle Gleichnisse u dgl zusammenzustellen; dies hinderte nicht, dafs die einzelnen Wunder unter sich akoluthistisch geordnet wurden.)

Auf diesem Wege wäre die Harmonistik einem sichern Resultate entgegengegangen. Aber sie hat ihn nicht betreten. Mit dem Ereignifs, wovon der gröfste Fortschritt erwartet werden konnte, mit der Reformation trat der entschiedenste Rückschritt ein, und nur auf weitem Umwege ward in neuerer Zeit etwas einzulenken begonnen.

§. 16.

(Fortsetzung.)

Der einzige, welcher auf geniale Weise die Aufgabe der Harmonistik begriff, und in der Lösung einen Schritt vorwärts that, ist Calvin. Ihm ist zwar das Auffinden einer Akoluthie nicht *Zweck*, vielmehr ordnet er, um die Akoluthie zunächst unbekümmert, den Stoff der ev. Geschichte nach einer *Realeintheilung* (welche indessen dem Geiste nach den Realeintheilungen der einzelnen Evv. sehr verwandt ist, nämlich keine abstrakt-logische, sondern eine historisch-pragmatische). Aber gerade diese ächte *Freiheit* von aller Kleinlichkeit macht es ihm möglich, zu *finden*, was er kaum *sucht*. Mit Feinheit nämlich die in den Evv. zerstreut sich findenden akoluthistischen Fingerzeige benützend, gelangt er zu einzelnen *„Sektionen“*, d. i. Ketten von Begebnissen, die unter sich verbunden hängen. (Z. B. sectio V, Jesu Rückkehr nach Galiläa — — — Wahl der 12 Jünger. In sect. VII. Gichtbrüch. — — — Gergesener. Besonders sect. XVI. letzte Reise nach Jerusalem.) Diese einzelnen *in sich fixen cohärenten* Partieen sondern sich aus der akoluthistisch-unbestimmten Masse heraus, ihre Stellung *gegen einander* bleibt unbestimmt. Eben hiemit gelangt aber Calvin von der genauen und feinen Betrachtung der Evv. selbst aus zur stillschweigenden Beantwortung der Frage: ob je dieser und jener Evangelist akoluthistisch geschrieben habe? Denn aus den Resultaten Calvins folgt, in

Matth. müsse am meisten, in Luk. am wenigsten Akoluthie zu finden seyn, ein Resultat, welches, von Bengel gleicherweise gefunden, uns späterhin wichtig werden wird.

So die *Akoluthistik* Calvin's. Ohne es sich klar bewufst zu seyn, ohne jene Disciplin anzustreben, brach er darin Bahn. Viel freilich blieb noch zu thun übrig; seine Resultate lassen sich nicht selten bedeutend anfechten. Aber er war der erste, der es einsah: *nicht vorher fertige Ansichten über die Art, wie aus den Evv. eine Akoluthie zu gewinnen sey, dürfe man mitbringen; sondern vor allem seyen die Evv. selber zu befragen und zu vernehmen, wie viel akoluthistische Data sie geben wollten.*

Seine *Synoptik* werden wir in der Abth. 2 würdigen.

Aber Calvin blieb in dieser Art der einzige, nur von wenigen reform. Theologen gefolgt [1]. In geradem Gegensatz gegen ihn steht nun der leider für lange Zeit Norm gebliebene Andr. Osiander mit seiner harmonia evangeliorum [2]. Seine *dogmatische Voraussetzung* ist die, dafs die Evangelisten, da sie inspirirt waren, mithin *Wahrheit* schrieben, nothwendig Jesu Re-

1) Die harmonistische Thätigkeit war in der ref. Confession durchaus geringer, als in der luth. In letzterer herrschte seit Osiander das Interesse, die buchstabenmäfsigste Fassung des Inspirationsdogmas an den Evv. zu rechtfertigen. In jener herrschte weder dies Interesse, noch das kritische unserer Zeit. Harmonistik galt als *res utilis,* nicht als *res necessaria.* — Die einzigen von der ref. Confession ausgegangenen Harmonieen in dieser Periode sind meines Wissens: *Lutz* harm. evv. Basel 1560. *Gerh. Merkator Cosmographus* ev. historiae quadripartita monas. Duisburg 1592 (enthaltend eine *Synopse* und daneben eine aus den 4 Evv. gefertigte harmonistische *freie Geschichte* — also offenbar gröfsere Freiheit beurkundend) *Joh. de la Haye* (Servius) evangelistarum quaternio sive evangelicae historiae dispositio, Douay 1607. *Andr. Selmaterus,* symphonia nova evv. c. approb. ordinis theol. Basel 1613.

2) Basel, Froben, 1537. — Edidit Rob. Stephan 1545. — Froben 1561. — Uebersetzung von Schweintzer Frkft. 1540.

den *verbotenus*, seine Reden und Thaten aber in der schärfsten akoluthistischen Ordnung gegeben haben müssen. Dieser *Folgerung* aus der dogm. Voraussetzung der Inspiration lag offenbar eine zweite Voraussetzung, eine *philosophische*, zum Grunde, nämlich dafs es keine höhere Wahrheit gebe, als die der zeitlichen Aufeinanderfolge und wörtlichen Akuratesse. Osiander sah nicht ein, dafs ein Schriftsteller seinen Gegenstand auch nach andern, als akoluthistischen Prinzipien — auch nach einer Realeintheilung ordnen und darum doch historisch treu und wahr berichten könne.

Welch wunderliches Resultat ergab sich nun bei solchem Streben? — Da *jeder* der 4 Evangelisten in akoluthistischer Ordnung geschrieben haben soll, *dieselben* Geschichten nun aber von dem einen früher, von dem andern später erzählt sind, so blieb nichts andres übrig, als dafs man die offenbar parallelen und identischen Vorgänge für *nicht-identisch* erklärte, und annahm, derselbe Vorfall habe sich mit denselben Umständen *öfter wiederholt* [3])

Osiander war indessen bei zwei Vorfällen (dem *Aehrenraufen* und der *verdorrten Hand*) seinem Prinzip untreu geworden; er hatte sie trotz der verschiedenen Stellung, die sie je bei einem und dem andern Evangelisten einnehmen, dennoch für identisch erklärt. Aber

3) Vgl. mit Osiander's Plan: „*nullius verbum ullum omis-„sum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, „nihil non suo loco positum*“, was Chemnitz darüber urtheilt (prooem. cap. 2). *Osiander nova prorsus ratione harmoniam historiae ev. contexuit, ita ut nullam historiam (exceptis duabus, Matthaei de evulsis spicis et sanata manu arida) extra contextum, quo in singulis evangelistis descripta sunt, loco movere et transponere cogatur. Sentit enim contra totam antiquitatem: evangelistas nihil vel per anticipationem vel per recapitulationem narrasse. — Unum tantum incommodum habet, quod historias, quae consensu totius antiquitatis et circumstantiis hoc manifeste testantibus apud diversos evangelistas* eaedem *sunt, ipse cogitur alias seu diversas facere.*

diese Inconsequenz war gefährlich; dasselbe *natürliche Gefühl*, welches hier Einsprache gegen den pseudoharmonistischen Zwang that, konnte ja auch andern Orts mit eben so gutem Rechte sich opponiren, und so war das ganze System sichtlich gefährdet. Dies sahen Osiander's Nachfolger Molinäus [4]) und Codomannus [5]) wohl ein, und behaupteten deshalb ganz consequenterweise, dafs auch jene beiden Vorfälle sich öfter wiederholt hätten [6]).

4) Collatio et unio quat. evv. - - eorum serie et ordine absque ulla - - permistione, transpositione servato. Paris 1565.

5) *Lorenz Codmann*, harmonia evv. (für Schulen bestimmt). Nürnb. 1568.

6) Es sey hier einstweilen ein kleiner Seitenblick auf *Strauss* verstattet. *Strauss* kennt kein gewichtigeres Argument, einen (supranat.) Vermittlungsversuch zu beschuldigen, als er sey im Sinne der „*alten Harmonistik*". Kennt Herr *Strauss* diese alte Harmonistik? Würde er sie kennen, so würde er wissen, dafs ihre Heroen nicht alle Einen Weg gingen, dafs es vielmehr eine *osiandrische* gezwungene und eine *calvin - chemnitzische* ungezwungene, wissenschaftliche Schule gab. Er würde wissen, dafs das Characteristicum der letzteren darin besteht, dafs sie von vorneherein *nicht* annimmt, die Evangelisten hätten die Reihe der Fakta akoluthistisch und jedes einzelne Faktum mit protokollarischer Verzeichnung *aller* Umstände erzählen wollen, dafs sie vielmehr überzeugt ist, die Evangelisten hätten einem Realprinzipe nach die Fakta zusammengestellt, und bei jedem einzelnen Faktum die für ihren Zweck wichtigen Umstände ausgehoben, so dafs, wenn ein Evangelist diesen, der andere jenen Umstand erzähle, sich dies gar wohl vereinigen lasse. Ferner würde *Strauss* wissen, dafs gerade Osiander's Art es ist, Akoluthie und Steckbrief-mäfsige Punktualität in Nebensachen vorauszusetzen, und dann von verschiedener *Stellung* oder verschiedenen *Nebenumständen* aus auf verschiedene *Fakta* zu schliefsen. Was thut nun Herr *Strauss? — Er macht es auf's Haar wie* Osiander. Von derselben unbewiesenen Voraussetzung ausgehend, führt er *verschiedene Stellung* eben so wohl als *Verschiedenheit in Nebenumständen* als Beweise dafür an, dafs zwei Referate unvereinbar seyen, und aus dem Satze, dafs sie

Calvin und Osiander bilden die Extreme. In der Mitte steht Jansenius [7], welcher in der Art von Gerson eine Concordie bearbeitete. Akoluthie zwar setzte er bei den Evangelisten nicht voraus; doch ist er ziemlich kleinlich im Streben nach Beibehaltung aller von den Evangelisten angewendeten *Wörter*.

§. 17.

(Fortsetzung.)

Schon Bugenhagen hatte die Unhaltbarkeit der Osiandrischen Methode eingesehen, und an der Leidens- und Auferstehungsgeschichte die alten Gerson'schen Grundsätze angewandt. Der Herausgabe einer vollständigen Harmonie entrifs ihn der Tod. Aber Paul Crell benützte (wie er selbst wenigstens versichert) Bugenhagens Vorarbeiten zu dem 1566 auf churfürstl. sächs. Befehl deutsch und lateinisch, und 1571 blofs deutsch herausgegebenen monotessaron evang. historiae, welches

sich doch nicht werden wiederholt haben (dem *einzigen*, worin er sich von Osiander unterscheidet) schliefst er auf Unmöglichkeit der ganzen Sache. — Wenn er also den harmonistischen Versuchen der neuern Supranaturalisten „Schmecken nach alter Harmonistik" vorwirft, so hat er hierin eben soviel Recht, als — — — Osiander gegen die Gerson-Chemnitz'sche Schule hatte!

7) *Corn. Jansenius* conc. evang., in qua, praeterquam quod suo loco ponuntur, quae evangelistae *non servato* recensent *ordine*, etiam nullius verbum aliquod omittitur. Antw. 1554. Ein Abdruck davon erschien durch *Alanus Copus*, syntaxis historiae evangelicae. Löwen 1572. — Unbedeutend und meist unbekannt geblieben sind die übrigen Harmonisten der römischen Kirche. (*Barradius*, Jesuit, comment. in harm. Mainz 1601 ist noch der wichtigste. Die andern sind: *Anton Broickvy* in Königstein, *Loys Myre* in Paris, *Dominicus Nanus Mirabellius*, *Joh. Buison*, *Joh. Rubus* (ein Ungar), *Barthol. Riccius* in Rom, *Peter Izusquius* aus Navarra, *Sever. Jul. Roxolanus*, *Simon a Corroy*, *Thom. Beaulxaris*, *Bernh. de Montereval* in Paris, *Cäsar Becillus* ebendas.)

indess den weiteren Fortschritten der Osiandrischen Manier 1) nicht Einhalt zu thun vermochte.

Ein eigentlicher Umschwung geschah erst im Anfange des 17ten Jahrhunderts durch Chemnitz und diejenigen, welche sein Werk fortgesetzt haben 2). Chemnitz gab entschieden der Osiander'schen Methode Valet, und schlofs sich an Gerson und Crell an. Die Hauptzüge, wodurch sein Riesenwerk sich charakterisirt, sind folgende:

1) Er hat die richtige *Voraussetzung*, dafs die Evangelisten nicht akoluthistisch schreiben wollten 3); aber auch bei ihm ist es *nur* Voraussetzung; er hat es nicht bewiesen.

2) Er steckt sich ein dreifaches Ziel: *Chronologie Akoluthie* und *synoptisches Verhältniss* 4).

1) Noch 1716 sah sich *Solbrig* in seiner harm. ev. ὀρθοτακτός zu einer Polemik gegen Osiander's Methode veranlafst.

2) Harmoniae evangelicae, begonnen von *Chemnitz*, der aber nur den ersten Band (bis zu Joh. 11, 47) vollendete, welchen nach seinem Tode *Leyser* (Lyserus) herausgab (Frkft. 1593, 98, 1608). *Leyser* setzte das Werk in noch gröfserem Mafsstabe fort. Der zweite Band (Geschichte der Leidenswoche bis zur Einsetzung des h. Abdm.) erschien 1603, der dritte unvollendet 1608; ihn schlofs *Gerhard* 1626. (Gesammtausgabe „harmonia IV evangelistarum" Hamb. 1704.) Einen Auszug edirte *Leyser* Wittemb. 1594.

3) Er will zwar (prooem. cp. 1) *nequaquam id agere, „ut „in ipsa historia IV evangelistarum aliquid vel* mutetur, *vel* addatur, *vel* detrahatur"; aber er sieht ein, die Evangelisten: *hujus instituti* (er bezieht sich auf Joh. 20, 31) *potius, quam* ordinis et temporis *anxiam rationem habuerunt. Atque inde factum est, quod evangelistae, licet in concionum et rerum gestarum veritate summum et sanctissimum servent consensum, in contextu tamen et serie historiarum* quisque proprium suum ordinem et peculiarem rationem — — *prout* proposito scopo, *de quo dictum est, simplicissime convenire quisque judicavit, sequatur.*

4) Vgl. prooem. pag. 2.

3) Was die *Chronologie* betrifft, so ist er nicht zufrieden, die wichtigsten, in den Evv. selbst angedeuteten chronol. Daten in's Licht zu setzen, sondern er giebt sich die vergebliche Mühe, die Masse der erzählten Begebenheiten auf Jahre und Tage möglichst genau einzutheilen [5]).

4) In Betreff der *Akoluthie* ist Chemnitz der erste, welcher *theoretisch* das Grundgesetz aller wahren Akoluthistik einsah; man dürfe nicht *willkührlich* eine Ordnung *machen* und in die Evv. hineintragen, sondern müsse damit anfangen, die, wenn auch seltenen und zerstreuten akoluthistischen Data, welche in den Evv. *gegeben* seyen, zu sammeln. Es erzählte z. B. ein Evangelist oft zehn Geschichten *nacheinander*, von denen man darum nicht wissen könne, ob sie wirklich nacheinander *geschehen* seyen, oder nur von dem Referenten — sey es des Inhalts wegen, sey es, weil sie ihm gerade in dieser Ordnung zufällig in's Gedächtniss traten — in solcher Anreihung *erzählt* würden. Inmitten solcher Unbestimmtheit aber fänden sich bei zwei, oft bei mehreren Erzählungen die bestimmtesten Aussagen, *dass* und *in welchen Zeitabschnitten* diese Begebenheiten aufeinander gefolgt wären (z. B. „als aber Jesus vom Berg hinabstieg" „und er fuhr über den See und kam in's Land der Gadarener"). Wo das letztere der Fall sey, d. i. wo sich *akoluthistische Data* fänden (denn so wollen wir die Sache kurz bezeichnen), da erhelle deutlich, dafs dem Referenten die Akoluthie bekannt gewesen, und dass es seine Absicht gewesen sey, sie wiederzugeben [6]).

5) Die Frage, cp. 3, wie viel Jahre Christi öffentliches Wirken gedauert habe, ist durchaus keine müssige. Dagegen, wenn er sich cp. 4 damit plagt, wie viel Tage wohl jede Festreise nach Jerus. gedauert haben möge, wie viel Tage also zwischen je zwei solchen Reisen zwischen inne lagen, so ist diese Plage zwecklos, weil ohne sichern Erfolg.

6) Prooem. cp. 5. *Manifestum est, quasdam historias describi, additis hujusmodi notationibus, quae consequentiam historiarum liquido et certo ostendunt; quasdam*

Nehme man nun auf alle einzelnen *akol. Data* gehörige Rücksicht, so finde sich, dass die Evangelisten sich darin in der Art ergänzten, dafs wo bei dem einen eine durch ak. Data verbundne Kette von Begebenheiten ende, bei dem andern eine beginne, und man so zu bedeutenden Resultaten gelange [7]).

Chemnitz unterlässt es denn auch nicht, Grundsätze hierüber aufzustellen, welchen man zwar das Lob der Vollkommenheit, aber durchaus nicht das des Scharfsinns absprechen kann [8]).

vero describi aliis locutionibus, quae non certo vel necessario ordinis consequentiam significant.

7) Ibid. *Et collatio ostendit, ubi Matthaeus sine certa notatione ordinis aliquid descripsit, ibi vel Mc. vel Lc. addiderunt tales circumstantias, ex quibus ordinis ratio colligi potest.* Sonderbar klingt es nur, wenn er, dem damal. Standpunkte gemäfs, meint: *sicut enim ipsi, qui posteriores fuerunt, priorum scripta legerunt* (wie bei Wilke!) *ita* voluerunt *suas etiam descriptiones eo modo legi, ut cum reliquis conferrentur etc.*

8) Prooem. cp. 5. Der *erste* Satz spricht die *Voraussetzung* des triplex ordo narrandi (vgl. §. 15, not. 3) aus. *Satz* 2) — 3) dafs allgemeine Formeln (τότε, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ) von bestimmt - akoluthistischen zu scheiden sind (wobei die *unhaltbare* Ansicht, dafs die Partikel πάλιν bei Mc. stets *unmittelbar* — akoluthistisch — anknüpfe, und die *unsichere* Ansicht, dafs das praes. historic. ebenfalls eng an das vorige anknüpfe.) *Satz* 5). *Quando evangelistae, qui eandem historiam describunt, in ordine seu serie secundum antecedentia et sequentia omnes consentiunt, et notatione quadam circumstantiarum, ordinem temporum et seriem rerum gestarum servatam indicant (sicuti in miraculo de V panibus et similibus) tunc ratio ordinis expedita et plana est.* 6). Wo zwei Evv. in der Anordnung gegen eines stimmen, keines aber *certas notationes* (akol. Data) hat, ergiebt sich aus der Uebereinstimmung jener zwei Referenten ein Schlufs auf Akoluthie. (Sehr precär! Können nicht beide um des *Inhalts* willen oder durch gleiche Ideenassociation oder durch Bekanntschaft des einen mit dem andern und Reminiscenz an ihn zu der gleichen Anordnung gekommen seyn? vgl. Mt. 12, 1; Mc.

Freilich blieb auch in der *Theorie* noch viel zu wünschen übrig (vgl. Satz 2), 3), 6), 8), 12), 15) in Anm. 8). Die *praktische Anwendung* dieser Theorie ist aber vollends eine total mifsglückte zu nennen. Zufrieden, *wahrscheinliches* zu geben, wo er nichts *gewisses* zu geben im Stande war [9]), war er mit seinen akoluthistischen Resultaten vorschnell fertig; das meiste beruht auf Wahrscheinlichkeits- oder Reflexions-Gründen; die gewissenhafte Erforschung der in den Evv. gegebenen *akol. Data* tritt *in praxi* völlig in den Hintergrund, und so war denn

2, 23 mit Luc. 6, 1.) Hat hingegen der eine certas notationes, so gelten natürlich die letzteren. 8). Man müsse aus dem *Inhalte* der Erzählungen darnach zu forschen suchen, ob nicht etwa Anticipation oder Recapitulation stattfinde. (Wieder ein gefährlicher Satz, der der subjektiven Reflexion Thür und Thor öffnet!) 9). Wenn zwei Erzählungen auch wirklich durch akol. Daten verbunden seyen, müsse man forschen, ob nicht doch ein drittes Ereignifs zwischen beiden Platz habe. (Ein trefflicher Satz! Es fragt sich nämlich, ob das akol. Datum eine *augenblickliche Aufeinanderfolge* ausdrückt oder nicht. Z. B. Mt. 8, heifst es nach der Geschichte von des Hauptmanns Knecht: καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν κλ. Zwischen dem Vorfall *auf der Reise* und dem Kommen in *Petri Haus* (als Herberge) konnte manches dazwischen liegen. Wirklich erzählt Mc. 1, 29, dafs *unmittelbar vor* dem Eingehen in Petri Haus Jesus in der Synagoge gewesen sey.) 10). — 11). Wo alle notationes fehlen, sey zu forschen, ob akoluth. Verbindung nicht vielleicht gar sich als *unmöglich* herausstelle. 12). Manchmal lassen sich bestimmte *Grenzpunkte* finden, vor oder nach welchen eine Begebenheit nicht vorgefallen seyn kann. (Unsicher.) 15). Manche Geschichten seyen des *Inhalts* wegen zusammengestellt. (Nicht *manche;* sondern bei *allen* ist eine Zusammenstellung aus blofser Ideenassociation anzunehmen, solange nicht die Akoluthie durch sichre Data *bewiesen* ist.) — Im einzelnen sind die Sätze also zum Theil *sehr mangelhaft.*

9) Ibid. *Nos quaerimus ordinem, cujus rationes,* si non semper certae et ubique manifestae, *probabiles tamen nec absurdae nec vero absimiles reddi possint.*

das Resultat ein solches, welches uns als durchaus unhaltbar erscheinen mufs.

5) In Betreff der *Synoptik* überläfst sich Chemnitz mehr einem richtigen Takt, als dafs er sich um Aufstellung sicherer Regeln bemüht hätte. Mit Recht nimmt er an, dass wenn in zwei *ähnlichen* Erzählungen eine *verschiedene* Zeit bestimmt angegeben werde, die Erzählungen nicht für identisch gehalten werden dürfen; ebenso wenn die *Hauptumstände* oder der *Ort* oder die *handelnden Personen* (z. B. beim βασιλικός und Centurio) als offenbar verschiedene bezeichnet würden [10].

So Chemnitz. Wir sehen nach ihm die Harmonistik in der innern Unbestimmtheit und Halbheit verharren, worin er sie gelassen, und auch die Lichtblicke in seiner *Theorie* schienen umsonst aufgeleuchtet zu haben. Eine in jedem Sinn unbedeutende Arbeit ist die Harmonie des Calixt, welche aber freilich (ein wider Willen des Autors edirtes Collegienheft!) auf den Ruhm eines Epoche machenden Werkes keinen Anspruch machte [11]. Das Streben, die einzelnen Ereignisse aus dem öffentlichen Leben Jesu in das Fachwerk der seit Osiander allgemein recipirten *quatuor solidi anni* einzufügen, herrscht vor [12], und wird mit der offenbarsten Willkühr ausgeführt. Was die *Akoluthie* betrifft, so folgt er meistens, freilich ohne es zu motiviren, dem Matth.,

10) Prooem cp. 5. Satz 16). *Quando* similia *describuntur, videndum est, an* praecipuae circumstantiae *conveniant; tunc enim eaedem esse judicantur. Quando vero diversa sunt* loca, tempora, personae, occasiones *et fines, tunc sunt distinguenda.*

11) *Georgii Calixti quatuor evangelicorum scriptorum concordia et ... explicatio.* (Kein Monotessaron, sondern blofse *Erklärung* der parallelen Abschnitte, ohne Coagmentation des Textes.)

12) Wie auch bei Meuschius, harm. Hannover 1604. Diesem ist es nebenbei auch um Eruirung der duodecim profectiones Christi zu thun. Ebenso bei *Joh. Cluver* (Stormar) harm. ev. Königsb. 1642. — Die Harmonieen von Majus. Frkft. 1707 und Althöfer Jena 1653 sind mir nicht näher bekannt.

die Abweichungen zu Gunsten des Luk. sowie die Einfügung des Johannes geschehen nicht selten ohne bestimmte Nothwendigkeit. Auch, was die *Synoptik* anlangt, ist er von offenbaren Willkührlichkeiten (z. B. Mark. 16, 12 für verschieden von Luk. 24, 13 ff. zu halten) nicht ganz frei zu sprechen.

Im Ganzen darf man wohl aussprechen, dafs das Streben nach Akoluthie, durch so manchfache Versuche in Verwirrung gerathen, zurücktrat hinter dem Streben nach *Chronologie*, welches wie bei Calixt und Meuschius, so in noch weit extremerer Weise bei Bernh. Lamy [13]) sich herausstellte.

Bei den reform. Theologen Lightfoot [14]), de Bruin [15]) und dem Arminianer Clericus [16]) dagegen herrscht entschieden das *synoptische* Streben vor.

§. 18.

(Schlufs.)

So war nach neuem Aufschwung die Disciplin der Harmonistik in sich zerstückt, als der grofse Bengel in seiner *„richtigen Harmonie der Evv.“* (Tüb. 1736, 47, 66) schon fast an der Grenze einer destruktiven Zeit stehend, noch einmal sich zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Harmonistik erhob

Von Chemnitz unterscheidet er sich nun zuvörderst

13) Bernh. Lamy *harm. sive conc. evv.* Paris. 1689 und comm. oder *apparatus chronol. et geogr.* 1699. Letzterer enthält ausser manchen schätzenswerthen chronol. Abhandlungen auch eine Eintheilung der Reden und Thaten Christi auf *einzelne Monate und Tage!* Die Tradition bildet da natürlich eine wichtige Quelle.

14) Harm. qu. evv. tum inter se tum cum V. T. (geht nur bis zum 2ten Passah) London 1644.

15) Harm. evv. Dordrac. 1690. Uebersetzt von *Franke*, Halle 1699.

16) Harm. evv. Amstelod. 1699. Lugd. Bat. 1700 (nachgedruckt in Altdorf.) — Unbedeutend sind *Burmann* (Amsterd. 1712.) *Strubberg*, *Rus*, *Petersen*.

dadurch, dafs er nicht blofs Grundsätze aufstellt, sondern sie auch genau befolgt, und sich stets Rechenschaft darüber ablegt. Behauptet er aber nach dieser Seite hin einen Vorrang vor Chemnitz, so steht er ihm, was die Art und Beschaffenheit der angewendeten Grundsätze betrifft, entschieden nach. Chemnitzens einzelne Theoreme hat er nicht berücksichtigt; dafs auf die Art und relative Genauigkeit der Formeln, durch die ein oder der andere Evangelist zwei Erzählungen verbindet, etwas ankommen könne, ahnt er zwar in speciellen Fällen (vgl. pag. 200, wo er aber, wie Chemnitz, das Wort τότε für eine bestimmte Verbindungsformel ansieht) im ganzen hat er sein System nicht darauf gebaut.

Seine Methode ist — originell genug — vielmehr folgende. Er bemerkt, dafs gewisse Serien von Perikopen bei allen drei Synoptikern *in gleicher Ordnung* vorkommen, so zwar, dafs zwischen die einzelnen Perikopen bei Matth. diese, bei Mk. oder Luk. andere Perikopen eingeschaltet werden, doch ohne dafs jene ersteren Perikopen unter sich in verschiedner Ordnung stünden.

Es wäre zum Beispiel die Anordnung einer gewissen Zahl von Perikopen (wir bezeichnen sie mit Buchstaben) folgende:

Mt.	Mk.	Luk.
r	*t*	b
t	a	p
l	b	*t*
m	*m*	*m*
n	s	x
q	x	y
v	*n*	z
p	*v*	*n*
b	h	i
	i	*v*
	k	

so sind hier die Reihen im Ganzen zwar grundverschieden; aber gewisse einzelne Perikopen (die hier cursivgedruckten: t m n v) stehen bei allen in gleicher Ord-

nung; keiner stellt m vor t, keiner n vor m, bei allen folgt m auf t, n auf m, v auf n.

So geht nach Bengel bei allen Synoptikern die Berufung Petri der Bergpredigt, diese dem Centurio, dieser der Gesandtschaft Johannis voraus (vgl. pg. 196) so bei allen der Gichtbrüchige der Berufung Levis, diese der verdorrten Hand (p. 194) u. s. w. — wenn auch der eine oder andre Evangelist andere Geschichten dazwischenstellt.

Was haben wir nun von dieser Grundbeobachtung zu halten? — Sie ist durchaus unsicher. Mischen wir x Elemente *ganz willkührlich* zu 3 verschiedenen Permutationen, so ist es nicht nur *wahrscheinlich*, dafs trotz der Zufälligkeit der Mischung einzelne unter den x Elementen eine *gleiche Stellung untereinander* in den drei Permutationen erhalten werden, sondern es ist *unvermeidlich*. Vermieden könnte es nur dann werden, wenn nur *zwei* Permutationen statt fänden, und die eine die *umgekehrte* der andern wäre (z. B. *a, b, c, d,* und *d, c, b, a*); nur in diesem Falle fänden jene relativ-gleichen Stellungen einzelner Elemente nicht statt.

Mufs aber jenes Phänomen *relativ gleicher Stellung von zerstreuten Elementen* bei der *willkührlichsten* Anordnung doch nothwendig stattfinden, so kann man von dem Vorkommen jenes Phänomens nicht auf *absichtliche Ordnung* schliefsen.

Dies thut Bengel. Wie er einerseits von der ungleichen Stellung einzelner Perikopen auf „Versetzungen" schliefst, so gilt ihm jene *relativ gleiche* Stellung anderer (unter die ungleichen zerstreuter) Perikopen als ein Beweis, dafs letztere wirklich in dieser Ordnung vorgefallen seyen.

Nicht allein *mathematisch*, auch *psychologisch* läfst sich diese Methode angreifen. Wie wahrscheinlich ist es, dafs die Evangelisten die Akoluthie aller Begebenheiten *nicht mehr* gewufst haben, wohl aber sich hie und da, der eine bei diesen, der andere bei jenen Begebenheiten, erinnert haben, diese Geschichte sey unmittelbar auf jene gefolgt! Wie wahrscheinlich, dafs sich bei durchgreifender Realeintheilung, mitten unter losen An-

fügungen doch hie und da einmal etliche bestimmte akoluthistische Data finden! Dagegen wie ist es so höchst unwahrscheinlich, erstlich, dafs die Evangelisten die ganze Reihenfolge aller Begebenheiten sollen gewufst haben, sodann, dafs sie diese nun nicht akoluthistisch erzählten, sondern aus besondern Gründen *versetzten,* so doch, dafs einzelne Serien von Perikopen, und zwar bei allen die gleichen, ausgenommen wurden aus dem Bereich der Versetzung, doch auch nicht so, dafs sie zusammengeschrieben wurden, sondern so, dafs die Versetzungsstücke zwischeneingeschaltet wurden und dann jeder Evangelist wieder auf die Reihenfolge der Serie zurücksprang!

Mitten in diesem Chaos taucht pag. 202 plötzlich die glückliche Ahnung auf: „In Summa, wo Mk. und „Luk. die Geschichten nicht zusammenhängen (wodurch? durch akol. Data? blofs durch jene Serien? — das lesen wir nicht) „da binden sie sich nicht immer an die „Zeitordnung, wie aus Matthäo erhellet, der eben den„selben Geschichten eine andere Zeitordnung (eine andere Ordnung wohl, aber ob eine Zeitordnung? — ob durch akol. Data? — das untersucht Bengel nicht) „ausdrücklich (?) anweiset; und wiederum, wo Mat„thäus die Geschichten nicht genau zusammenhänget, „da hängen Mark. und Luk. dieselben, und zwar eben „in der Zeitordnung wie Matthäus genau zusammen.“ — So confus dieser Satz ist, scheint ihm doch eine Ahnung dessen zu Grunde gelegen zu haben, was wir am Ende von §. 21 als „Bildung von Syndesmen“ namhaft machen wollen.

Was aber soll man sagen, wenn Bengel unmittelbar darauf fortfährt: „Aus beedem folget, dafs Matth. „sich der Zeitordnung, Mk. aber und Luk. der Freiheit „bedienet haben!“ Dafs Matth akoluthistisch schreibe, ist bei Bengel eine unbewiesne Voraussetzung. So stehen denn auch Bengel's *specielle Resultate* nicht über der Stufe subjektiver Behauptungen; auch er überhebt uns nicht der Arbeit einer neuen, selbständigen, kritischen Forschung.

Nach Bengel's Zeit brach nun die Fluth der nega-

tiven Kritik herein. Zuerst sank der letzte Schimmer von Inspirationsvoraussetzung, der etwa noch die in Verachtung gekommene Osiandrische Methode mit mattem Abendscheine hätte beleuchten können. Sodann trat je mehr und mehr mit der Meinung, dafs die Evangelisten gar wohl entweder geradezu oder doch in Sachen des Gedächtnisses hätten *irren* können, auch die Neigung hervor, die Differenzen in den parallelen Berichten nicht mühsam zu vereinbaren, sondern als Widersprüche anzuerkennen; und als vollends nach so manchen verschiedenen Versuchen einer *Akoluthistik* das *Interesse* hiefür völlig geschwunden war, gab man den Gedanken an *Möglichkeit* jener Disciplin völlig auf; man setzte voraus, *die Evangelisten hätten nicht chronologisch (akol.) erzählen* wollen, *und so sey es unmöglich, die Reihenfolge, in welcher die einzelnen ohnehin so oft widersprechenden Begebenheiten* geschehen *seyen, aufzufinden.*

So wurden die *Harmonieen* immer seltener[1]), und *Synopsen*[2]) traten an ihre Stelle.

Die Kritik fuhr nun fort in dem §. 4—6 geschilderten Gange. Sobald einmal die ev *Geschichte* in Zweifel gezogen war, ging alles Streben dahin, die Entstehung

1) Aufser dem Entwicklungsgang der neuern Theol. stehen *Toinard* ev. harm. gr. lat. (postum.) Paris 1707. *Fr. Burmann* de Harmonie. Amsterd. 1712 u. 39. A harmony of the gospels, Dublin 1778. *White* diatessaron, Oxf. 1800. — In Deutschland erschienen nur *Eberh. Dav. Hauber* Harm. u. s. w. 1736 (ganz osiandriseh): *Canstein*, Harm. u. Ausleg. Halle 1718. *Rus*, (Jena 1727) *Petersen* (zu erbaul. Zweck. Frkft. 1731) *Kroell*, monot. (Augsb. 1759). *Mirus* lieferte (Leipz. 1675) einen Abdruck von Bengel, *Büsching* (Hamb. 1766) ein eignes Werkchen. — In der neuern Entwicklung inne stehen *Townson* (eine Abhandlung über Harmonistik, von *Semler* 1783 edirt) *Bahrdt* (fata et res gestae J. X. graece. Leipz. 1787) und *H. Plank*, Entwurf einer neuen syn. Zusammenst. u. s. w. Göttingen 1809 (der den Uebergang zu den „Synopsen" bildet.)

2) Vgl. *Clausen* quat. evv. tabulae synopticae (noch mit akoluthistischem Interesse) Havniae 1829 und die bekannten von *Griesbach* und *Lücke-De Wette.*

der ev. *Schriften* und ihres Inhalts aus unsichern, unhistorischen Elementen erklärlich zu machen. Sobald dies Streben in Straufs dahin gereift war, dafs aller historische Kern den Evv. abgesprochen ward, sobald es im höchsten Interesse der Kritik lag, formale wie reale Widersprüche, in den Evv. hundertweise aufzuweisen, so schlug ohne Aufsehen und Geräusch die Voraussetzung, welche am Anfang der neg. krit. Periode gegolten hatte: *die Evv. hätten* nicht *akoluth. schreiben wollen*, in die alte *Osiander*'sche Voraussetzung um: *die Evangelisten hätten akoluthistisch zu schreiben gemeint.*

Ja, so ist es; Straufs hat (Thl. I, §. 60) die Sache offen und klar ausgesprochen: *Die Verfasser haben sich geschmeichelt, eine chronologische Erzählung zu geben.* Mit einem solchen Machtspruch ist's gethan! Wenn er diese kühne These darauf gründet, dafs sich hin und wieder bestimmte akoluth. Formeln fänden, wie *καταβάντι ἀπὸ τοῦ ὄρους* etc., so mag er mit solchem Argumente wohl den literärischen *Pöbel* blenden, und die Leutchen, die jetzt sein Buch in Tabagieen mit Wonne lesen, werden ihm wohl auf's Wort glauben, was er sagt, sowie sie die griechischen Lettern in der Parenthese gewahr werden; Männer aber, die einigermassen Logik im Kopf haben, besticht man mit solchen *salto mortale's* nicht! Weil hie und da zwei oder drei Erzählungen durch akoluthistische Formeln angereiht sind, so soll folgen, dafs die Evvsten. „sich geschmeichelt haben, *durchweg* eine chronol. Erzählung zu geben". So mufs es also wohl *undenkbar* seyn, dafs ein Schriftsteller eine Sammlung von *einzelnen Zügen* aus dem Leben eines Mannes geben könnte, geordnet nach blofser Ideenassociation oder einem Realprincip, dabei aber diese und jene einzelne Erzählung mit dieser und jener andern, von der er sich eben bestimmt erinnert, dafs sie unmittelbar darnach vorgefallen sey, durch akoluthistische Formeln verbände? Unmöglich wäre dies, ohne dafs man annähme, ein solcher Schriftsteller „habe sich geschmeichelt, eine durchaus chronologische Erzählung zu geben?" — Wenn der Rationalismus, das Kind mit dem Bade ausschüttend, aus der nicht akolu-

thistischen Anlage der Evv. im Ganzen darauf schlofs, dafs sich aus ihnen auch gar keine Akoluthie *ermitteln* lasse, so erinnern wir ihn, die hie und da vorkommenden bestimmten akol. Data nicht leichthin zu ignoriren. Wenn der alte Osiander umgekehrt voraussetzte, die Evvsten hätten akol. erzählen *wollen*, so bitten wir ihn, dies zu beweisen, verzeihen ihm aber seine Sonderbarkeit, weil sie in einer mifsverstandnen dogmatischen Voraussetzung ihren Grund hatte. Wenn aber Herr Straufs diese Osiander'sche Voraussetzung aufgiebt, so läfst sich da kein dogm. Grund denken. Aber freilich — eine dogmatische *Absicht* zu muthmafsen, liegt desto näher! Denn ist die Absicht der Evvsten, akoluth. zu schreiben, nicht vorausgesetzt, so läfst sich ein gut Theil der gewünschten *chronol. Widersprüche* nicht beweisen; fehlt es an Widersprüchen, so erscheinen die Evv. historisch glaubwürdig; erscheinen die Evv. hist. glaubwürdig, so steht es ja gar schlecht um den Satz, dafs sie nicht allein von dogmatischen, sondern auch von histor. Schwierigkeiten wimmeln. *Hinc illae lacrimae!*

Nein, die *Voraussetzung*, die Evv. lieferten durchaus keine Data, woraus eine Akoluthie sich construiren liefse, ist wie die andre, sie hätten ihre Schriften nach akol. Prinzipe im Ganzen angelegt, *falsch*. Wir bauen unsre Kritik nicht auf *Voraussetzungen*, sondern auf *Beweise*. Deshalb fragen wir bei jedem einzelnen Evsten zuerst: Was wollte er geben? Welches Princip der Anordnung hat er hiebei befolgt? Inwieweit enthält er akoluthistische Data?

Als *Voraussetzung* aber gilt uns hiebei nur der unwidersprechliche Satz: Es habe nichts undenkbares, dafs ein Biograph, ohne im Ganzen chronol. schreiben zu wollen, doch hie und da der chronologischen Verbindung einzelner Züge untereinander sich erinnerte, und dieselbe andeutete.

§. 19.

Methode.

Oben bereits wurde daran erinnert, dafs *akoluthistische* Untersuchungen nicht eher möglich seyen, als bis die *synoptischen* Resultate sicher ständen. Letztere aber setzen selbst wieder eine genaue Betrachtung des erzählten *Inhaltes* voraus, so dafs es scheinen möchte, als könnten wir an eine Beobachtung der akoluthistischen und sonstigen *formalen* Eigenthümlichkeiten nicht eher schreiten, als vor beendigter Untersuchung des *materialen* Gehaltes, und als müsse sonach leztere die erste, erstere die zweite Abtheilung bilden. Allein dies wird unmöglich durch den Umstand, dafs andrerseits eine wahrhafte Betrachtung des Materialgehaltes in seiner Einheit nicht geschehen kann, wenn nicht zuvor ein einigermassen sichres akoluthistisches Resultat fest steht. Argumentirt Straufs von verschiedener Stellung aus auf chronologische Widersprüche, und wendet er sofort diese zur Verstärkung der Realwidersprüche an, so dürfen wir unsrerseits ja nie etwas auszurichten hoffen gegen jene Argumentation, wenn wir nicht zuvor die *erste akoluth. Frage:* „Wollten die Evsten akol. schreiben?" beantwortet haben. Weiter, wenn unter manchen ähnlichen Problemen auch das als ein wahrlich nicht unwichtiges aufgebracht wird, *wann* Jesus sich für den Messias erkannt, *wann* er sich als solchen seinen Jüngern dargestellt, sein Leiden vorausgesagt habe — wenn je nach der Art der Lösung dieses Problems der Richterspruch der höhern Kritik bejahend oder verneinend ausfällt — wenn mithin auch von apologetischer Seite aus die ganze Entwicklung der öffentlichen Thätigkeit Christi in ihrem innern Gange nicht begriffen werden kann, es wäre denn zuvor jenes „Wann" beantwortet, so ergiebt sich, dafs es dennoch bei der alten Anordnung bleiben müsse, wonach der *formale* Theil den Anfang macht.

Aber wie nun sich helfen, in Betracht jener *parallelen Perikopen,* deren synoptisches Verhältnifs vor Beginn der Akolutbistik erörtert seyn mufs? — Mich

dünkt, der Ausweg ist einfach. Es giebt nämlich gewisse synoptische Grundsätze, welche an sich so evident sind, und sich so klar beweisen lassen, dafs von ihnen allein aus schon ein ziemlich sicheres *Vorurtheil* gefafst werden kann darüber, ob einer Erzählung bei dem einen Evsten, und einer ähnlichen bei einem anderen *ein und dasselbe* Faktum zu Grunde liege. Wir wollen die sich also ergebenden *Präjudicien* als *Voraussetzungen* für die Akoluthistik gelten lassen, im zweiten, materialen Theile aber natürlicherweise die synoptischen Untersuchungen wieder ganz aufs neue aufnehmen, und durch freie exegetisch-kritische Behandlung des Inhalts die zuvor gewonnenen Präjudicien *prüfen.* Lassen diese sich durch *vorurtheilsfreie* innere Kritik (ohne alle petitiones principii) rechtfertigen, so ist alsdann die Möglichkeit erwiesen, dafs ein einzelnes Ereignifs von verschiedenen Verfassern auf diese bestimmten von einander verschiedenen Arten erzählt werden konnte. Und mehr brauchen wir ja nicht, als den Beweis, dafs keine Unmöglichkeiten, Unwahrscheinlichkeiten, Widersprüche vorliegen.

So stellt sich das gegenseitige Verhältnifs von Synoptik und Akoluthistik. Die Synoptik theilt sich in 1) *Aufstellung synoptischer Grundsätze* 2) *Anwendung derselben zu Präjudicien* 3) *exegetische Rechtfertigung.* Die letzte bleibt für Abth. 2 aufgespart, die zweite wird am besten mit der akoluthistischen Betrachtung der einzelnen Evv. und ihrer gegenseitigen Vergleichung unmittelbar verbunden, d. h. bei jedem speciell sich darbietenden Falle in Anwendung gebracht, zu der ersten aber wollen wir sogleich schreiten.

Vor allem haben wir uns — denn wir wollen mit der juridischen Genauigkeit eines Processes die Sache betreiben — über einen wichtigen Punkt vorläufig zu verständigen. Wir sprachen nämlich oben die Absicht aus, zu untersuchen, *ob je zwei oder drei von verschiednen Evsten erzählten, ähnlichen Erzählungen ein und dasselbe Faktum zu Grunde liege.* Hierin könnte die negat. Kritik bereits die *Voraussetzung* ausgesprochen zu finden glauben: dafs von *Faktis* überhaupt die Rede seyn könne

oder müsse. Indessen ist dies durchaus nicht unsere Meinung. Wir setzen nicht blindlings voraus, den ev. Berichten müfsten *Thatsachen* zu Grunde liegen; sondern wir gehen in die Streitfrage ein, wonach eben das noch als *problematisch* betrachtet wird, *ob* den ev. Berichten hist. Thatsachen zu Grunde liegen oder nicht. Die neg. Kritik stellt nun folgendes Theorem auf: *Aus der Art, wie die ev. Berichte erzählt sind, ergiebt sich, dass ihnen keine Thatsachen zu Grunde liegen können.* Die Beweiskette ist folgende: *Ist ein Faktum geschehen, und wird es von verschiedenen Berichterstattern erzählt, so haben diese entweder a) die Sache nicht gehörig gekannt und weichen deshalb von einander ab* (woraus dann folgt, dafs die *Sache* zwar geschehen seyn mag, die vorliegenden *Berichte* aber ihrer Ungenauigkeit wegen auf Axiopistie doch keinen Anspruch machen können) *oder b) kannten sie die zu erzählende Sache genau, so mussten sie dieselbe ohne reale und formale Widersprüche erzählen. Nun erzählen aber die Evangelisten die ev. Geschichten nicht* ohne, *sondern* mit *realen und formalen Widersprüchen: Folglich ist a) entweder die* Sache *zwar geschehen, die Art der Berichterstattung aber unglaubwürdig* (so die älteren Rationalisten und auch Straufs an manchen Stellen, z. B. I, pag. 741.) *b) oder den Berichten liegt gar keine Thatsache zu Grunde* (so die neuere Schule.)

Indem wir die *major* zu geben, liegt es uns lediglich ob, die *minor* zu prüfen. Die Prüfung zerfällt in zwei Theile. 1) Sind *formale* 2) sind *reale* Widersprüche vorhanden? Die erstere Frage wiederum zerfällt, was die Akoluthistik anlangt, in die beiden Fragen: 1) Wollten *die Evsten akoluthistisch berichten?* 2) *Wenn sie es* nicht *wollten: machen sie dann wenigstens* den *Eindruck, als ob sie doch mindestens die Geschichten, die sie erzählen, nicht* ordnungslos *untereinanderwürfen?* Wer einer Geschichte so nahe stand, wie die Verfasser der Evv. der Geschichte Jesu nahe gestanden haben müssen, falls nicht ihre Berichterstattung alle Axiopistie verlieren soll, von dem darf man nämlich *fordern*, dafs er wenigstens hie und da merken lasse, ihm seyen nicht nur die Fakta in ihrer Vereinzelung bekannt, son-

dern er wisse auch näheres darum; er wisse auch wenigstens einigermassen ihre Aufeinanderfolge. Vollends, wenn die Evsten Jünger Jesu *waren* oder unter apostolischem *Einflusse* schrieben — wie die Apologetik beweisen *möchte* — so wird die Kritik mit Recht verlangen, nicht zwar, dafs die Evsten ein akoluthistisches Anordnungsprinzip haben befolgen müssen, wohl aber, dafs sich *Spuren vorfinden* davon, dafs den Verfassern die Akoluthie bekannt war, und sie akoluthistisch haben schreiben *können*, wenn und wann sie *wollten*, vollends aber, dafs sie nicht in positive akoluth. Widersprüche sich verwickeln durften, (welches letztere geschehen wäre, nicht zwar, wenn die einzelnen Evsten verschiedne Anordnungsprinzipien befolgten, wohl aber, wenn der eine von einem bestimmten Faktum eine bestimmte Zeit angab, ein anderer aber dasselbe Faktum mit bestimmter Angabe in eine bestimmt andere Zeit versetzte.)

Hienach ist *dies* unsre zweite Frage: Wenn es sich erst herausgestellt haben sollte, dafs die Evsten nicht akoluthistisch berichten *wollten* — *finden sich dann wenigstens jene Spuren, dass sie hie und da*, wo *sie* wollen, *Kenntniss von der Akoluthie zeigen, und dass sie sich mindestens nicht positiv widersprechen?*

Deshalb *versuchen* wir, *ob* sich akoluthistische Spuren, und *welche* sich finden. Ebendeshalb aber auch *nehmen* wir bei parallelscheinenden Berichten vorläufig einmal *an*, es *sey* wirklich so ein Faktum *geschehen*, und fragen dann, ob unter dieser *einstweiligen Voraussetzung*, („*im Fall* so ein Faktum geschehen sey") die Berichte sich wohl so verschiedenartig würden gestaltet haben können, wie wir sie im einzelnen Falle finden. Ist bei Identität des Faktums ein bestimmter Grad von Verschiedenheit der Berichte *historisch-erklärbar*, so haben wir *bewiesen*, dafs man aus der Verschiedenheit der Berichte wenigstens nicht auf Verschiedenheit der Fakta, und alsdann aus der Unwahrscheinlichkeit der Wiederholung zweier (dreier) im Ganzen so ähnlicher Fakta nicht auf *Unmöglichkeit* eines derartigen Faktums überhaupt schliefsen dürfe. Ist dagegen die Verschie-

denheit der Berichte zu grofs, um sich bei angenommener Identität des Faktums erklären zu lassen, so bleibt uns nur die *eine* Frage, ob alsdann der *Rest von Aehnlichkeit* noch immer so grofs sey, dafs eine derartige Wiederholung eines ähnlichen Faktums undenkbar wäre.

Dies und nichts anderes ist unsre Absicht, wenn wir uns zu untersuchen vornehmen, ob zweien ähnlichen Berichten ein und dasselbe Faktum zu Grunde liege.

§. 20.

Grundsätze der Synoptik.

Bei der bisherigen Behandlung der *Synoptik* stellten sich zwei diametral entgegengesetzte Methoden heraus. Die *Osiandrische* Seite (unter den Aelteren von Sandhagen und Hauber noch vertheidigt, unter den Neueren von Storr und Straufs repräsentirt) nimmt als obersten Grundsatz an: Wenn zwei Erzählungen einigermassen in Nebenumständen divergiren, so liegen ihnen zwei verschiedene Fakta zu Grunde, wo man dann entweder mit Storr das Unwahrscheinlichste zugeben mufs, dafs eine Begebenheit, die schon einmal vorgefallen sey, der Hauptsache nach und wenige Nebenumstände abgerechnet noch einmal ebenso vorgefallen sey [1]), oder mit

1) Consequent, wie bei *Osiander*, durchgeführt, führt dies zu Resultaten wie folgendes: „Als einst Jesus nach Jericho „einzog (Luc.), safs ein Blinder am Wege, und da er hörte, „dafs Jesus vorbeiging, rief er: Jesus, Sohn Davids, er„barme dich meiner. Die Umstehenden bedräuten ihn; er „rief aber nur um so ärger: Jesus, Sohn Davids, erbarme „dich meiner. Da liefs ihn Jesus herbeiführen, und fragte: „Was soll ich dir thun? Er antwortete: Dafs ich sehend „werde. Und Jes. sprach: Sey sehend; dein Glaube hat „dir geholfen. Und sogleich ward er sehend u. s. w. Als „nun Jesus aus Jericho zum andern Thor hinausging (Mc.), „so safs da wieder ein Blinder, der Bartimäus hiefs, am „Wege. Und da er hörte, dafs Jesus vorbeiging, rief er:

Straufs folgenden Schlufs machen mufs: „Es „ist *unmöglich*, dafs zwei Schriftsteller, die Ein Fak„tum berichten, in Nebenpunkten abweichen. Nun „weichen aber M und N so und so ab. Folglich „berichten sie nicht Ein Faktum. Sondern es wäre „anzunehmen, dafs zwei einander so unendlich ähn„liche Fakta gleichwohl *verschiedene* wären. Da nun „aber ein Faktum sich auch nicht mit fast allen Ne„benumständen wiederholen kann, so liegt jenen Be„richten *überhaupt kein Faktum* zu Grunde.“

Ein gesunder historischer Sinn aber wird bei vielen Erzählungen geneigt seyn, zwar die *Unwahrscheinlichkeit der Wiederholung eines Faktums*, nimmer aber die *Unmöglichkeit der Divergenz in Erzählung Ein und desselben Faktums* zuzugeben [2].

Und so steht dem *Osiander-Strauss'schen* Axiom ein

„O Sohn Davids, Jesus, erbarme dich meiner. Und sie be„drohten ihn; er rief aber nur um so ärger: Sohn Dav. „u. s. w. Und Jesus liefs ihn herzurufen, u. sprach: Was „soll ich dir thun? Er sagte: Dafs ich sehend werde. Jesus „sprach: Dein Glaube hat dir geholfen u. s. w. Ein drittes „Mal, als Jes. wieder einmal nach Jericho hinein ging (Mt.), „safsen *zwei* Blinde am Wege, und da sie hörten, dafs Je„sus vorbeiginge, riefen sie: O Sohn Davids, erbarme „dich unser. Das Volk drohte ihnen, aber sie riefen nur „noch lauter: Erbarme dich unser, du Sohn Davids. Und „Jesus blieb stehn u. sprach: Was soll ich euch thun? Sie „sprachen: Herr, dafs unsre Augen aufgethan werden. Und „Jesus rührte sie an u. s. w.“ Treffend naiv ist, was Bengel (Harm. pag. 197) gegen den Osiandrismus sagt: „Die „Wohlthat an Petri mit einem harten Fieber behafteten Schwie„ger ist viel herrlicher, da eine dauerhafte Gesundheit dar„auf erfolget ist, als wann sie eine oder gar zwo Recidiven „bekommen hätte.“

2) Wie sich das *Inspirationsdogma* und die *Irrthumlosigkeit* der Evvsten zur Möglichkeit solcher Divergenzen verhalte, geht uns hier gar nichts an. Die Frage spaltet sich überhaupt in zwei Fragen. 1) *Konnten die Evvsten sich irren* (auch nur in rein-historischen Punkten, in Sachen des Gedächtnisses?) Dies zu entscheiden, ist Sache der Dogm.

anderes entgegen, welches von der neuern Schleiermacher-De Wette'schen Schule, ausserdem aber auch, wiewohl weniger konsequent, von *Tholuck, Olshausen* u. s. w. befolgt wurde. Aehnliche Berichte sind, wenn es nur irgend möglich ist, für identisch zu halten, und die Divergenzen sind aus Ungenauigkeit oder Gedächtnifsfehlern zu erklären oder durch Interpretation zu entfernen.

Will man diesen Satz *überall* anwenden, wo irgend zwei Berichte einige Aehnlichkeit mit einander zu haben scheinen, so kömmt man ebenfalls zu Behauptungen, gegen welche der gesunde historische Sinn sich sträubt. Straufs, welcher ja um die Rettung der evangelischen Geschichte ebenso aufrichtig bemüht ist, wie die Katze um das Leben der Maus, hat sich alle erdenkliche Mühe gegeben, nachdem er's auf die *osiandrische* Weise versucht hatte, die andre Methode anzuwenden. Hat er doch das Kindlein des βασιλικός (Joh. 4) mit dem Sklaven des römischen Centurio (Mt. 8, Luk. 7) [3], ja die Sünderin, die (Luk. 7) Jesu die Füfse salbt, mit der Maria, Lazari Schwester [4], (Joh.

Nur bemerken wir gleich hier, dafs ein solches Verfahren, wonach wir diesen dogm. Satz von vorne herein als Axiom festhalten u. *daraus* Beweise auf specielle synoptische Fälle ziehen würden, uns mit vollem Recht bei denen in *Misskredit* bringen würde, welche jene dogm. Voraussetzung nicht theilen. Das wollen wir ja eben untersuchen, ob *von aller Dogmatik abgesehen* die Evv. (als lediglich historische Bücher betrachtet) *historische Schwierigkeiten* haben. 2) *Ist jede Divergenz auch schon ein Irrthum?* Können synopt. Divergenzen nicht daher sich erklären, dafs der eine Evangelist diese, der andere jene Seite hervorzuheben pflegt, dafs der eine gerne ähnliche Begebenheiten summarisch zusammenfafst, der andre nicht u. s. w.? — Diese Frage ist rein exegetisch, u. wird Abth. 2 in den speciellen Fällen ihre Anwendung finden.

3) Vgl. Str. L. J. II, pag. 96.

4) Bd. I, §. 89.

12 u. parall.) und zuletzt gar mit der Ehebrecherin [5]) (Joh. 8) identificirt! — Freilich nur, um nachher aus der Unbestimmtheit und Ungenauigkeit der Berichte auf Mythenhaftigkeit zu schliefsen.

Beiden, bis in's lächerliche getriebenen Extremen stellen wir ein Verfahren entgegen, welches, wenn die Evvsten Profanscribenten und ihr Objekt etwa der 2te punische Krieg wäre, niemand anzuwenden sich bedenken würde. Uns gelten nämlich vor allem folgende zwei allgemeinen Sätze:

1) Es ist recht wohl möglich, dafs mehrere Schriftsteller, welche Ein Faktum erzählen, in manchen Punkten divergiren; ja es ist dies sogar das Wahrscheinlichere.

2) Es ist wohl möglich, dafs zwei verschiedene Begebenheiten, wenn sie in derselben Sphäre, unter denselben Voraussetzungen vorfallen, in manchen Punkten einander ähnlich werden.

Zu beiden Sätzen ist wenig zu bemerken Der erstere bestätigt sich durch hundert täglich vorkommende Fälle. Man lasse sich von zwei verschiedenen, dazu befähigten Personen den Inhalt einer Predigt referiren. Die Disposition, die Kern- und Gewalt-Stellen haben vielleicht beide wörtlich behalten; die Zwischenglieder aber werden in dem Referate jedes der beiden sicher verschieden ausfallen. Man nehme eine Geschichte, einen Vorfall, etwa, wie jemand ein Bein gebrochen, mit dem Wagen gestürzt sey u. dgl. Von allen Uebertreibungen abgesehen, welche bei solcher Gelegenheit gemacht zu werden pflegen, höre man zwei besonnene Männer, die Augenzeugen waren, und beobachte dann, ob nicht der eine diesen, der andre jenen Umstand entweder hervorhebt oder übergeht, ohne dafs darum der eine oder der andere falsches berichtete. Es ist dies ja auch so natürlich; jede Begebenheit besteht aus einem Complex von verschiedenen Entschlüssen,

5) Ibid. §. 90, pag. 749.

Thaten, Erfolgen; jede Aktion besteht wieder aus einer Reihe von körperlichen Bewegungen; zu beidem kommen hinzu die dabei gesprochenen Worte, welche *selbst* wieder einflufsreich auf die Sache seyn oder eine *blofse* Empfindung einer mithandelnden Person ausdrücken können. Wer nun einen Vorfall erzählt, der wird nicht alle körperlichen Bewegungen, nicht alle und jede dabei gesprochenen Worte wiedergeben, sondern herauslesen erstlich, was objektiv zur Erklärung des Ganges der Begebenheit gehört, sodann aber auch dasjenige, was ihm seiner subjektiven Stellung nach besonders auffiel, sich seinem Gedächtnifs unwillkührlich einprägte, und was ihm nun beim Erzählen durch den natürlichen Gang der Ideenassociation wieder nahe tritt. So entstehen bei verschiedenen Erzählern Divergenzen in den Berichten. Hauptfrage bleibt, ob verschiedene Berichte keine *Widersprüche* enthalten, d. i. mit andern Worten, ob die Divergenzen sich aus jener subjektiven Freiheit der Auffassung erklären lassen.

Was den zweiten Satz betrifft, so läfst sich dieser ad oculos demonstriren. Wir dürften nur an die *Aerzte* appelliren, und diese befragen, ob unter ihren vielen Kuren nicht mehrere vorkämen, die sich was die Krankheit und was den Kranken ja dessen Benehmen betrifft, auf's Haar ähnlich wären. Wir können aber noch weiter gehen, und geradezu aus der *Geschichte* unsre Beweise entnehmen. Oder ist etwa Heinrichs IV. Flucht vor seinem Sohne der des David vor Absalom nachgebildet? Oder kann Albrecht Alcibiades darum unmöglich das damals bevestigte Erlangen erobert, geplündert, verbrannt, die sammt dem Pfarrer in die Frauenkirche (jetzt Altstädter Kirche) geflüchteten Einwohner niedergemetzelt haben, weil fast genau dasselbe von Tilly an Magdeburg verübt ist? — Doch (wirft man ein) ein Blutbad kann sich — auch wohl in Nebenumständen — wiederholen. Aber wie steht es dann mit Zügen, die in dem Leben eines einzigen Mannes vorkommen? Wie mit *Jung-Stillings zweimaliger* Gefahr im Binger-Loch? Wie mit dem mehr denn zweimal sich wiederholenden Umstand, dafs

Cromwells wichtigste Schlachten auf seinen Geburtstag fielen? — Und doch, wer will es wagen, diese Fakta zu bezweifeln! Aber solche Beweise hätten wir nicht einmal nöthig. Die Wiederholungsfälle in der ev. Geschichte erklären sich noch leichter. Was soll man z. B. sagen, wenn Straufs es unmöglich findet, dafs eine „Heilung in die Ferne", wie beim Kinde des Königischen, sich später beim Knechte des Centurio wiederholt habe? Dafs ein Knecht so gut krank werden kann, als ein Kind, wird er doch zugeben. Dafs ein Centurio, wenn er von Jesu hörte, ihn bitten konnte um Heilung, so gut wie ein *βασιλικός*, wird auch kein unübersteiglicher Berg seyn. Auffallend wäre nur das, wenn beide auf gleiche Art, mit gleichen Worten bäten. Das ist aber keinesweges der Fall; der Centurio bittet voll festen Glaubens, und setzt voraus, dafs Jesus in die Ferne heilen könne und wird deshalb belobt; der *βασιλικός* zieht sich seines Kleinglaubens wegen eine Rüge zu. Aber eins bleibt doch übrig; das Faktum der *Heilung in die Ferne* selbst. So etwas, meint Straufs, wird sich doch nicht haben wiederholen können. Der Arme geräth eben hier wieder in die alte Begriffsverwirrung. Von der *dogm. Voraussetzung* des Herrn Straufs aus konnte sich das Faktum freilich nicht wiederholen, konnte aber auch das erstemal nicht geschehen; betrachtet man dagegen — wie es der einzig wissenschaftliche Weg ist — die ev. Geschichte in der Absicht, zu prüfen, ob sie *vom Dogma abgesehen rein historische* Unmöglichkeiten enthalte, so ergiebt sich: dafs wenn Jesus *einmal* die Kraft in die Ferne zu heilen hatte, er sie auch das andremal hatte, und dafs er diese Kraft eben so gut öfter anwenden konnte, als die Kraft, Blinde sehend zu machen. Straufs verdreht den Satz: „Heilungen in die Ferne sind unmöglich", nach seiner Weise in den andern: „Heilungen in die Ferne sind etwas ausser„ordentlich schwieriges, seltenes" nnd schliefst daraus auf Unmöglichkeit der Wiederholung.

An diesem Beispiele glauben wir vorläufig gezeigt zu haben, wie es im allgemeinen stehe um den ab-

strakten Satz, dafs ähnliche Fakta sich nie wiederholen können. Betrachten wir aber unsern Satz Nro. 2 genauer, so werden wir auf ein wichtiges, schon von Tholuck in der Einl. zur Bergpredigt angedeutetes Moment geführt, darauf nämlich, dafs, was die Wiederholungsfähigkeit anlangt, ein ausserordentlicher Unterschied stattfindet zwischen *Reden* und *Begebenheiten*.

Wir fassen, was wir darüber zu sagen haben, in folgende zwei weitere Sätze zusammen:

3) Es ist höchst unwahrscheinlich, dafs eine Begebenheit in denselben Hauptzügen sich zwei und dreimal wiederhole (vgl. oben Anm. 1.)

4) Es ist sehr möglich, ja wahrscheinlich, dafs jemand einen Ausspruch, ein Gleichnifs, eine Rede, bei verschiedenen Anlässen immer wieder gebrauche.

Satz 3 kann nach dem zu Satz 2 bemerkten nicht mehr mifsverstanden werden. Es handelt sich darum, ob zwei Erzählungen zusammentreffen 1) nicht nur in etlichen Nebenumständen (z. B. *Sturm stillen* und *Wandeln auf dem Meer*, wo nur der *Ort* derselbe) 2) nicht nur in allgemeinen Zügen, die sich öfter wiederholen können, (z. B. *Königischer* und *Centurio*, die nur in dem allgemeinen Zug übereinkommen, dafs beidemale eine Wirkung in die Ferne stattfindet, oder *Ehebrecherin* und *Salbung durch die Sünderin*, die nur darin ähnlich sind, dafs beidemale eine Sünderin mit dem Herrn in Berührung kömmt) 3) sondern in denjenigen Zügen, welche eine Erzählung zu dieser bestimmten machen. (So ist beim Königischen die kleingläubige, beim Centurio die starkgläubige Gesinnung sammt deren Aeusserungen der Hauptzug.)

Satz 4 ist nie gehörig erwogen worden. Aber man darf nur auf sein eignes Reden Acht haben, um seine Wahrheit einzusehen. Wir, an abstrakteres Denken gewöhnt, werden dennoch, wenn irgend ein Satz — gleichviel ob ein philosophischer oder historischer — uns klar oder besonders wichtig geworden ist, denselben bei verschiedenen Gelegenheiten äufsern, mit meh-

reren Personen uns darüber unterreden, und je öfter dies geschieht, desto mehr wird sich ein bestimmter Redetypus, eine bestimmte Ausdrucksweise herausbilden, deren wir uns bedienen, um jenen Gedanken dadurch klar zu machen. Vollends wer durch einen seelsorgerischen Beruf auf Andere einzuwirken angewiesen ist, dem werden sich sicherlich gewisse Formeln, Wendungen, Bilder, Gleichnifse fixiren, deren er sich immer wieder bedienen wird, um dieselben dogmatischen oder moralischen Wahrheiten Anderen nahe zu legen. Wie viel mehr aber mufste dies vollends in Israel der Fall seyn, wo die Sprache an sich *gnomenartig*, wo sie weniger abstrakt, wo sie mehr auf concrete, anschauliche Redeweisen angewiesen war. So dürfen wir denn auch nicht allein bei wirklichen kurzen Gnomen, sondern ebenso bei gröfseren Redestücken (z. B. Strafreden, Ermahnungen bestimmten Inhalts) uns nicht wundern, Wiederholungen anzutreffen, und unnütz ist das Bemühen, herausfinden zu wollen, welcher Evangelist von diesem und jenem Ausspruch die rechte Veranlassung nenne. Völlig unnütz aber ist es, wenn Straufs die Sache soweit treibt, dafs er nicht einmal zugeben will, Jesus habe verschiedene *ähnliche* Gleichnisse vortragen, oder, was dasselbe ist, ein bereits gesprochenes Gleichnifs ein andermal mit gewissen Umbildungen wieder sprechen können.

Diese Betrachtung der *Wiederholbarkeit gleicher Redestücke* führt uns auf eine weitere, die *Reden* Jesu betreffende Thesis (Satz 3 und 4 diente zur Erläuterung und nähern Bestimmung von Satz 2; nun in Satz 5 werden wir etwas zu Satz 1 gehöriges nachtragen).

5) Es ist an sich unnatürlich, dafs jemand die Rede eines Andern wörtlich wiedergebe; vielmehr ist es natürlich, dafs man nur die Hauptgedanken und Hauptwendepunkte wiedergiebt.

Die Widerspruch-dürstende Kritik fafst die von Jesu referirten Dikta nicht anders auf, als ob ein Stenograph sie nachgeschrieben hätte. Wieder zu viel Gelehrsamkeit und zu wenig natürlichen Sinn und enar-

gische Anschauung! Wie viele abgerissen stehende Sätze findet nicht Herr Straufs in den von Luk. referirten Reden Jesu (Theil I, p. 6). Wie setzt er (leider müssen wir hinzusetzen: sammt den meisten neuern Exegeten [6]) voraus, dafs je ein folgender Vers sich an den je vorhergehenden mit logischer Schärfe anschliessen müsse! Und wo der strenglogische Zusammenhang sich nicht herausfinden läfst, da folgert er: die Redestücke selbst können nicht so, wie sie referirt sind, nacheinander gesprochen seyn, sondern nur der Evangelist hat sie — etwa weil irgend eine Vokabel in beiden Redestücken gleich war — so zusammengestellt [7]). Die Sache ist gerade umgekehrt: nicht der *Schriftsteller* pflegt durch den gleichen Klang einer Vokabel sich bewegen zu lassen, eine dem Inhalte nach disparate Erzählung anzufügen; sondern von ihm, dem reflektirenden, der sich Zeit nehmen kann zu überdenken und zu ordnen, ist vorauszusetzen, dafs er dem Inhalte nach ordnen werde, sobald er den akoluthistischen Gang verläfst (und dafs dies auch bei den Evsten der Fall sey, wird an seinem Orte bewiesen werden); dagegen im *Leben* findet nichts häufiger Statt, als dafs man im Laufe der zwanglosen Unterhaltung oft durch den Klang eines einzigen Wortes, oder durch diesen oder jenen sich eindrängenden Nebengedanken auf einen neuen Gegenstand geführt wird, und so das Gespräch eine andre Wendung nimmt.

Man versuche es nur, etwa nach der Rückkehr von einem Spaziergange, den man in Begleitung eines oder

6) *Olshausen* allein ausgenommen. Er sucht in solchen Fällen einen *psychologischen*, aus den Gesetzen der *Ideenassociation* sich ergebenden Zusammenhang. Ihn haben aber Straufs und De Wette so mifsverstanden, dafs sie, in der Voraussetzung, Olsh. gebe den gefundenen Zusammenhang für einen der *grammat. Exegese* entnommenen, diese Lösungen „gezwungene, zusammengedrehte" nannten.

7) Vgl. bes. Str. L. J. I, pag. 641 ff. Bis in ein wahrhaft lächerliches Extrem hat dies B. Bauer ausgebildet. (Vgl. s. *Joh.* p. 10—55. *Syn.* I, Abschn. 4).

etlicher Freunde gemacht hat, die geführten Gespräche niederzuschreiben. Man wird nicht jedes Wörtchens, nicht jeder Wendung sich erinnern; aber die Resultate des Gesprächs (das, was dabei durch gegenseitige Unterredung an neuer Erkenntnifs gewonnen ward), ferner die Hauptgedanken und wichtigsten Aeusserungen, die dieser oder jener Freund that, endlich der Gang des Gespräches, das Uebergehen von diesem zu jenem Gegenstande, dies alles wird sich dem Gedächtnisse eingeprägt erhalten. Versucht man nun, das Ganze niederzuschreiben, so werden, eben weil die unbedeutenderen Uebergänge von einem zum andern Gegenstande dem Gedächtnifs am leichtesten entfallen, die verschiedenen Grundbestandtheile des Gespräches scheinbar zusammenhangslos und disparat neben einander zu stehen kommen. Vollends wenn Mehrere unabhängig von einander ein und dasselbe Gespräch schriftlich zu fixiren versuchen, so wird dem einen dies, dem andern jenes nicht mehr gegenwärtig, dem einen dies, dem andern jenes besonders wichtig seyn, die Referate werden bei aller Gleichheit des Inhalts doch wesentliche Divergenzen darbieten, aus welchen die höhere Kritik ohne Mühe die gröfsten Widersprüche, und die auf Grammatik bornirte Exegese die gröfsten Schwierigkeiten herausfinden könnte. Kurz das Resultat einer solchen Aufzeichnung würde im wesentlichen den in unsern Evv. aufbehaltenen Reden Jesu gleichen.

Soviel genüge als Erläuterung unsrer fünf *synoptischen* Grundsätze. Wir gehen nun über zur Beleuchtung des Verfahrens, das in der *Akoluthistik* angewendet worden ist, und angewendet werden mufs.

§. 21.

(Grundsätze der Akoluthistik.)

Welche Wege die *älteren Harmonisten* und unter ihnen namentlich Chemnitz eingeschlagen, um zu akoluth. Resultaten zu gelangen, ist §. 14 ff. bereits auseinandergesetzt. Als man neben der falschen Voraussetzung, dafs die Evv. durchweg akoluthistisch erzählen wollten, auch die richtige Beobachtung, dafs sie hie

und da akoluth. Data enthalten, aufgegeben hatte, so gerieth *nun* die Akoluthistik in einen eigenen Zustand. Anstatt nämlich die vorhandenen akol. Data zu beachten und zu benützen, baute man vielmehr auf vermeintlich sichere Beobachtungen „dafs dieser oder jener Evangelist die Reden oder Thaten Jesu in dem *ursprünglichen* Zusammenhang gebe" — den Schlufs: dafs also je dem einen Evsten, wenn schon er nicht durchweg akoluthistisch erzähle, doch ein relativ-gröfseres Vertrauen zu schenken sey, als dem andern. So sprach man davon: „Luk. hat diese oder jene Erzählung, die-„sen oder jenen Ausspruch in anderem Zusammenhang, „als Mt., aber bei {Luk. / M.} steht er gewifs an seiner „ursprünglichen Stelle". So suchte man, an einer Akoluthie des ganzen Lebens Jesu verzweifelnd, doch die Stellung mancher speciellen Züge zu fixiren, ja auch dem einen oder andern Evsten überhaupt das Lob grösserer akoluthistischer Treue zuzusichern.

Aber der *Grund,* auf welchem diese Systeme erbaut wurden, war ein wankender. Es kam ja darauf an: „welcher Evst die mehrsten einzelnen Stücke im richti-„gen Zusammenhang erzähle" und ebenhiebei folgte man jenen falschen Ansichten, welche wir im vorigen §. (zu Satz 4) zu widerlegen gesucht haben.

Auch die *Resultate* dieses Verfahrens waren nicht sonderlich empfehlend. Es kam dahin, dafs jeder bedeutende Theolog einen andern Evangelisten *protegirte,* Schleiermacher den Luk., De Wette den Matth.[1]).

Ferner ist unter denjenigen, welche der Schleiermacher'schen Hypothese, dafs Luk von (cp. 9, 51) an einen *Reisebericht* gebe, huldigen, die Meinung verbreitet, als erzähle Matth. im Anfang, Luk. gegen das Ende akoluthistischer. (So im Ganzen Olshausen).

Zurücklenkend zu dem älteren Verfahren hat Hug[2])

1) Gfrörer — können wir hinzusetzen — den Johannes, obgleich in etwas anderer Weise.

2) Einl. ins n. T. II, §. 25 u. 40.

die Hypothese aufgestellt, dafs jeder der drei Synoptiker *vier Auswanderungen Jesu* habe berichten wollen. Fatal ist hiebei nur der Eine Umstand, dafs manche Begebnifse, welche Mk. in der dritten Auswanderung hat, von Mt. in die erste gestellt werden, und andre dgl. Widersprüche in Menge. Wenn nun Hug zu deren Beseitigung sagt: „Nehmen wir (dies und jenes) bei „Matth. aus der Reihe heraus, und weisen ihm den „Platz an, den ihm Mk. gegeben hat, so ist die (erste) „Auswanderung einstimmig", so ist das zwar sehr naiv, aber es bleibt eben dann die grofse Hauptfrage, *warum* denn Matth. diesen schönen Fingerzeig des Freyburger Veterans nicht bereits benüzt, und so der Kritik die Folgerung erspart habe, er müsse sich — *geirrt* haben.

In der That scheint indessen diesmal der Irrthum nicht auf Seiten des Evangelisten, sondern auf der des Kritikers zu seyn. Eine unten vorzunehmende, genauere Betrachtung, wird uns von dem überzeugen, was wir hier einstweilen kurz berühren wollen, davon nämlich, dafs weder Mt., noch Mk., noch Luk. von vier Auswanderungen etwas wissen. Beispielsweise bemerken wir nur einstweilen, dafs zum Exempel die Geschichte von dem *Schriftgelehrten, der Jesu folgen will,* (bei Hug: Ausw. 1, St. 4) bei Matth. an die vorhergehende von *Petri Schwieger* nicht im mindesten angeknüpft, sondern durch die Formel: *ἰδὼν δὲ Ἰησοῦς πολλοὺς ὄχλους περὶ αὐτὸν*, (welche eine Situation beschreibt, die in Petri Haus am Abend gar nicht stattgefunden haben kann) *getrennt* wird. Ebenso, dafs die *Geschichte von der verdorrten Hand* willkührlich vor die *Beschuldigung, dass Jesus durch Belzebub heile,* gestellt wird (Mt. Ausw. 3, St. 1, 2), eine Stellung, die sie bei Mt. gar nicht hat, und was dgl. Willkührlichkeiten mehr sind.

Noch sonderbarer nimmt es sich aus, wenn Wilcke [3]) sagt: „Wir vertheilen den gesammten ev. Stoff in „*zwölf Abschnitte, die sich bei allen dreien finden*". Nun erwartet offenbar jeder Leser, dafs bei jedem der drei

3) Tradit. u. Mythe, pag. 81.

Evangelisten 1) eine gewisse Zahl von Faktis den Anfang mache, die bei jedem einzelnen Evsten in anderer Ordnung stehe, etwa bei Mt. *a, b, c, d, e,* bei Mk. *a e, d, c, b,* bei Luk. *b, d, c, a, e,* 2) dafs dann eine ähnliche Masse folge, etwa *f g h i k, k g i h f, f i k h g,* 3) eine dritte dgl. u. sofort, und dafs nun 4) *kein* Evangelist etwa eine Geschichte, die bei den andern im ersten Abschnitt stünde, in den dritten setzte, dafs also keiner einen vor *f* stehenden Buchstaben hinter *e,* einen vor *k* stehenden hinter *l* setze, so dafs *e, k* etc. wirklich *Grenzen von Abschnitten* bildeten, die bei Allen denselben Inhalt, nur in verschiedner Ordnung hätten.

Aber nichts weniger ist der Fall! Nicht nur dafs die Evangelisten „innerhalb dieser 12 Ruhepunkte nicht „der gleichen Ordnung der Ereignisse folgen", (soll heifsen: die Ereignifse nicht in gleicher Ordnung erzählen) sondern sie „legen ihren Stoff wohl gar über „einen oder mehrere Abschnitte hinaus" 4).

Die „12 Ruhepunkte" sind also nur subjektive für Wilcke, und es finden sich zwar 12 und *noch mehrere* allen drei Synoptikern gemeinsame *Erzählungen,* aber nichts weniger, als 12 „allen gleiche *Abschnitte*".

Wir verlassen hier das Gewebe *unsichrer Hypothesen,* und fragen nach, was und wie viel sich mit evidenter Sicherheit aus den Evv. erweisen läfst.

D. h. wir prüfen 1) *ob ein Evst habe akoluthistisch erzählen wollen.* Dies ergiebt sich uns, indem wir betrachten a) seinen Plan b) ob er einer Realeintheilung sichtlich folge c) ob er etwa selbst etwas über die Art, *wie* er seinen Stoff behandeln wolle, äufsere 5) (vgl. Proöm. des Luk.).

4) *Wilcke*, ibid.

5) Das hat schon Schleiermacher (Schriften des Lk. p. 16 f.) nachdrücklich, aber, wie mir dünkt, vergeblich ausgesprochen, dafs der „comparativen Betrachtung" die eines jeden einzelnen Evsten für sich vorangehen müsse. Ihn selbst aber hat bei seinem Lukas wohl das irre geführt, dafs er mehr nach den *Quellen*, dem zufälligen meist nicht mehr nachweisbaren, spürte, als nach dem kräftigen selbständigen *Plane* des Evangeliums.

2) Findet es sich, dafs die Evv. *nicht* akoluthistisch haben erzählen wollen, so bemerken wir, *dass sich hie und da doch einzelne Begebenheiten an andere durch bestimmte Formeln angeknüpft finden,* bald bei einem bald bei mehreren Evangelisten. Indem wir es höchst natürlich finden (vgl. §. 18 am Schlufs), dafs die Evangelisten, ohne im allgem. akoluthistisch ordnen zu wollen, doch der bestimmten Stellung *einzelner* Ereignisse sich erinnerten, und diese, wo es ihrem Zweck entweder diente, oder doch nicht positiv zuwiderlief, wiedergaben — so forschen wir in jedem speciellen Fall: a) Wird durch die Formel, welcher dieser bestimmte Evst sich hier an dem bestimmten Orte bedient, die folgende Perikope mit der vorhergehenden in ein Zeitverhältnifs (vor oder nach) gesetzt oder nicht? b) Ist es bestimmt ausgesprochen: wie lange nach dem einen Faktum das andre geschah, oder nicht? (Dies kann auf zweierlei Art geschehen, entweder durch absolute Bestimmung des Zeitraumes, z. B. „an demselben Tage", „nach sechs Tagen", oder durch relative Bestimmungen, z. B. „als Jesus von da wegging". c) Sagt die *bestimmte* Zeitangabe aus, dafs das eine Faktum unmittelbar nach dem andern geschah, so nämlich, dafs ein drittes Faktum zwischen beiden nicht Platz findet (z. B. „und da er noch so redete"), oder dafs es mittelbar darauf geschah, so, dafs ein drittes Faktum Platz hat zwischen beiden (z. B. „an demselben Tage", „nach sechs Tagen", „als er nach Hause kam", „als er noch auf dem Wege war"). Hienach haben wir 1) allgemeine Schlufsformeln, welche den Temporal- und Realzusammenhang bestimmt *unterbrechen* 2) Verbindungen ohne Bestimmung des *vor* oder *nach*: lose Verbindungen, 3) Angabe des *vor* oder *nach*, ohne Angabe des *Wie lange darnach:* unbestimmte Verbindungen, 4) Angabe eines *mittelbaren* Nach: Mittelbare Verbindungen, 5) Angabe eines *unmittelbaren* Nach: Unmittelbare Verbindungen.

Alle Conjekturen (wie bei Chemnitz Satz 6, 8 etc.) „dafs wohl ein Faktum *nach* einem andern *werde geschehen seyn*" u. dgl. lassen wir bei Seite. Wir halten uns

nur an das *bestimmt gegebene*. So werden wir, indem wir jeden Evangelisten für sich betrachten, *Reihen* (gröſsere oder kleinere) von bestimmt — akoluthistisch an einandergehängten Ereignissen finden, welche wir Synechieen nennen wollen. Bei Vergleichung verschiedener Evangelisten aber können sich folgende Fälle ergeben.

Erstlich kann der Fall eintreten, daſs bei dem einen Evangelisten gewisse Stücke *m, n... q, r* eine Synechie bilden, ein andrer aber diese Stücke *nicht*, oder unverbunden hat, dafür aber mit *r* eine neue Synechie bildet, bestehend etwa aus *r, h, i;* daſs dann vollends der erste oder ein dritter mit *i* eine dritte Synechie *i, b, c* beginnt. In solchem Falle würden sich uns mehrere Synechieen zu einer Art *Kette* (m n... q r h i b c) verbinden. Solche Ketten werden wir Syndesmen nennen.

Zweitens kann der Fall eintreten, daſs bei dem einen Evangelisten *a* und *b* durch eine *bestimmt-mittelbare* oder *unbestimmte* akoluthistische Formel verbunden sind, während ein zweiter durch eine *bestimmt-unmittelbare* Formel *a* mit *r* verbindet. Dann folgt, daſs r einzuschalten sey zwischen *a* und *b*.

In keinem der beiden Fälle findet ein Widerspruch statt. *Drittens* aber *fragt es sich*, ob nicht Ein Evangelist gewisse Fakta in *bestimmt-anderer* Ordnung aufzähle, als ein anderer, so daſs etwa eine Synechie des Mt. *m n o p*, eine des Luk. *m o p n* hieſse. In diesem Falle hätten wir *einen formalen Widerspruch*.

Sehen wir nun jeden der 4 Evangelisten einzeln darauf an.

Zweites Kapitel.

Matthäus.

§. 22.

Plan des Matthäus.

Was wollte Matthäus[1]) *schreiben?* — Darüber belehrt er selbst uns auf das deutlichste nicht minder wie Lukas. Bekannt und anerkannt ist zwar im allgemeinen schon aus dem Charakter des Buches, daſs Matthäus seine Schrift für Leser israelitischer Abkunft bestimmt haben muſs: denn jüdische Gebräuche und Specialitäten werden nicht näher erläutert; dagegen werden allenthalben Parallelen zwischen der ev. Geschichte und der a. t. Weissagung gezogen, und zwar in der offenbaren Absicht, um zu beweisen, *Jesus* sey der im a. T. verheiſsene „Messias" oder „König". Aber eben diese *Absicht* ist cap. 1, 1 auch ganz klar ausgesprochen.

Es kömmt hier vor allem auf die Frage an, ob *βίβλος γενέσεως* die Ueberschrift des ganzen Buches oder nur der Genealogie sey. Was die *Bedeutung* von *β. γ.* betrifft, so paſst diese für beides. Denn es ist anerkanntermassen (cf. LXX. Gen. 2, 4; 5, 1; 6, 9 etc.) Uebersetzung des a. t. ספר תולדות, dies aber wird nach

1) Hiemit soll nicht ein Präjudiz für die Authentie des ersten Ev. ausgesprochen seyn; sondern wir bedienen uns der Namen Mt., Mk. u. s. w. der Kürze wegen anstatt zu sagen: der Verfasser des ersten, zweiten u. s. w. Evangeliums.

der Weise der israel. Historiographie sowohl für Genealogieen im engern Sinn gebraucht, als auch für *deren Ausführung* [2]; denn eben in Ausführung der Genealogieen bestand die alte theokratische Geschichtschreibung [3]).

Dafs Matth. nun wirklich mit β..γ. „im ächt hebr. Sinn" nicht allein die Genealogie sondern das ganze Buch bezeichnet habe, dies könnte man, meint De Wette, mit Olearius (der indefs eine ganz falsche Verbalerklärung von β. γ. giebt) Hammond, Vitringa u. a. anzunehmen geneigt seyn. Dem soll aber nach Meyer's und De Wette's Meinung der Umstand entgegenstehn, dafs Matth. an die Worte *βίβλ. γεν. Ἰησοῦ Χριστοῦ* sogleich *υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ* anknüpfe. Denn hiemit bezeichne er das, was er als *βιβλ. γεν.* zu geben beabsichtige, offenbar als Genealogie.

Ich glaube, wenn man die Sache *gerade umkehrt*, wird eine richtigere Erklärung resultiren. *Erstlich* nämlich ist exegetisch sicher, dafs Matth. mit *βίβλ. γεν.* auf das a. t. ספר תולדות anspielt. Nun dürfte es nicht schwer seyn zu entscheiden, ob er nur durch den verwandten Wortklang die Leser israelitischer Abkunft habe ergötzen oder anlocken, oder ob er nicht vielmehr durch jenes *Wort* habe andeuten wollen, was er hernach auch *thut*, nämlich, *dass er ganz die alt-theokratische Weise der Geschichtschreibung befolgen, und die Geschichte Jesu als Ausführung seiner Genealogie betrachten wolle.* Ist das letztere das richtigere, so ergiebt sich *zweitens*, dafs wenn er in den Worten *υἱοῦ Δαυ: κλ.* die Hauptentwicklungspunkte zunächst der *Genealogie*

2) Vgl. besonders Genes. 2, 4 ff., 37, 2 ff.

3) Gliedweise, von einer gröfseren theocrat. Erscheinung zu einer andern, rückte ja die Entwicklung der isr. Geschichte selbst fort. Alle andern Völker haben ihr goldnes Zeitalter in der Vergangenheit. Israel hielt fest an der Erwartung, das verlorne Paradies werde in der Zukunft wieder hergestellt werden. In welcher Weise diese Erwartung von Enoch zu Noah, von Noah zu Abraham, von da zu Moses, David, Hiskia u. s. w. fortschritt, ist ausgeführt von *Hofmann* (Weissagung u. Erfüllung. Nördlingen 41.)

nennt, er hiemit selbst schon aussagt, dafs auch die *Ausführung* der Genealogie sich zumeist auf jene beiden Punkte beziehen werde, d. i. mit andern Worten, dafs das ganze Buch den *Beweis* liefern solle, Jesus sey *Davids* und *Abrahams* Sohn.

Mit dem Namen *Jesus* verbindet Matth. seinerseits keine mystische Bedeutung, sondern bezeichnet damit eben die den Lesern bekannte oder bekannt zu machende historische Person. Dagegen ist der Zusatz *Χριςοῦ*, welcher sich in dieser Weise sonst nirgends findet, höchst wichtig, und dient zur Bestätigung des oben von *βίβλ. γεν.* gesagten. *Χριςός* ist anerkanntermassen Uebersetzung des a. t. המשיח oder משיחא. Matth. will die *γένεσις* der historischen Person *Jesus* geben, welcher der *Gesalbte* ist. Der Gesalbte, der verheifsene und erwartete Messias, ist er aber als *Sohn Davids* und *Sohn Abrahams.*

Die von Br. Bauer erhobene Streitfrage, ob zu Zeiten Jesu unter den Juden eine Messiashoffnung geherrscht habe, berührt uns hier noch nicht. Hat eine solche geherrscht, oder nicht, gleichviel, Matth. *hat* sein Ev. geschrieben. Und bezieht er sich darin nicht auf die den Juden der damaligen Zeit geläufige Messiaserwartung (was Theil 2 eben zu prüfen ist), so bezieht er sich wenigstens auf die Data des a. T. Im a. T. aber finden wir durchweg, dafs bei jeder neuen — traurigen oder frohen — Wendung, welche die Geschichte Israels nimmt, das Volk und die Propheten allemal in die *Zukunft* blicken, von der sie Rettung und noch Herrlicheres erwarten, als sie haben. So, wie der Codex des a. T. dem Matth. vorlag (und ob seine einzelnen Stücke authentisch seyen, berührt uns hier wiederum noch nicht, da wir weder kritisch noch dogmatisch verfahren wollen, sondern fürerst nur *betrachten*, was Matth. *vorgefunden habe* und was Matth. *gebe*), enthielt er die Verheifsung, 1) dafs in Abrahams Samen alle Völker sollten gesegnet werden 2) dafs auf Davids Stuhl ein König sitzen solle, der in Gerechtigkeit und Frieden herrschte, und dem alle Enden der

Erde unterthan seyn sollten. (Vgl. Gen. 12, 3; 15, 5; 17, 7 ff. 2 Sam. 7, 12 ff.)

Daſs *Jesus* dieser Samen Abrahams, dieser Erbe und *Thronfolger* (*Χριςός*) Davids *sey,* will Matth. beweisen.

Werfen wir einen Blick auf den *Schluss*, bis zu welchem er sein Buch geführt hat, so werden wir darin bestätigt. Denn damit endiget das erste Evangelium, daſs Jesus *sich den nennt, welchem alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben sey* (den König und Gesalbten), daſs er *Befehl giebt, durch die Taufe sein Reich auf Erden zu gründen,* und daſs er *diesem Reiche Schutz verheisst bis an das Ende der Tage.*

Was zwischen jenem Anfang und diesem Schluſse mitten inne liegt, das muſs also den Zweck haben, zu beweisen: 1) *Jesus* sey wirklich der *im a. T. verheissne Messias,* der Sohn Abrahams, der theokratisch berechtigte Thronfolger Davids. 2) Jesus habe als solcher ein Reich gegründet, welches aber durch die beschränkten Formen der alten Theokratie nicht umschrieben, sondern ein Reich des Glaubens, des Geistes sey[4]). — Die *Uebereinstimmung* mit der a. t. Weissagung einerseits, und der *Unterschied* zwischen den alten Typen und der Erfüllung andrerseits muſste gezeigt werden.

Eine *Biographie*, welche *in akoluthistischer Weise* Jesu Leben Tag für Tag nachginge, haben wir also von vorneherein nicht zu erwarten; sondern eher eine *dogmatische* Abhandlung. Doch auch keine *rein dogmatische,* vielmehr eine *historisch dogmatische.* Denn was namentlich

4) Hiemit soll nicht verkannt werden, wie auch bei Mt. nicht weniger, als sonst im n. T., die klare Erkenntniſs vorhanden ist, daſs diese rein-geistige Erfüllung der a. t. Typen und Weissagungen noch nicht die letzte schlüſsliche sey. Daſs ein andrer Aeon kommen und zur innerlichen auch die äussere Aufrichtung des Reiches Christi hinzutreten werde, wo dann auch die a. t. *Formen* wieder mit neuer Berechtigung auftreten würden, dies deutet Christus auch bei Matth. an (vgl. cap. 24 f. und cap. 28, 20: ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.)

jenen *zweiten* Punkt, die *neue Form* des Reiches Christi, wodurch es von den a. t. Weissagungen und Vorbildern sich unterschied, betrifft, so mufste ja nothwendig gezeigt werden, in welcher Weise Jesus mit diesem Neuen *nach und nach* hervortrat, wie er es in das Alte hineinbildete, seine Anhänger daran gewöhnte und dazu hinanführte, und so haben wir, wenn auch keine akoluthistische Anordnung des ganzen Buches, doch ein *Rücksichtnehmen auf die Zeitverhältnisse* zu erwarten.

§. 23.

Anordnung des Matthäus.

Ueberblicken wir nun die Reihenfolge der einzelnen Begebenheiten bei Matth, im allgemeinen, so finden wir weder ein logisch-abstraktes Eintheilungsprinzip, wo etwa die einzelnen Momente des zu behandelnden Dogmas in scholastischer Weise nach einander abgehandelt würden, noch auch eine fortlaufende Erzählung. Sondern der Inhalt sondert sich in einzelne Partieen leicht und zwanglos ab.

1) Die *Kindheitsgeschichte* (cp. 1—2) berichtet, wie Jesus trotz seiner übernatürlichen Zeugung doch von Joseph, auf welchem das Recht der theokr. Thronfolge ruhte, als Sohn und Erbe anerkannt wurde. Sodann, wie Jesus bei Gelegenheit des Besuchs der Magier unschuldigerweise in Conflikt mit der herrschenden Dynastie und in Gefahr des Unterganges kam. — Gleich hier sehen wir einerseits die *theokratische Berechtigung*, andrerseits, wie so ganz *verschieden* die Lage des n. t. Gesalbten von der der a. t. Könige war.

2) *Cap.* 3—4 erzählt uns nun, wie Jesus in Joh. d. Täufer einen Vorläufer hatte, welcher ihn als den verheifsenen König dem Volke ankündigte, und dabei bemerkte, dafs die *leibliche Abstammung von Abraham nichts nütze.* (Derselbe Gegensatz wie oben.) Jesus, indem er sich taufen läfst, stellt sich denen gleich, die dem a. t. Gesetze verfallen sind [1], wird aber von Gott als

1) Wie dies zu verstehen sey, siehe unten Abth. 2. §. 54.

Gottessohn declarirt. Nun folgt die Geschichte von der *Versuchung*. Auch hierin steht Jesus zunächst als Mensch, als Davidssohn da; allein der Davidssohn erweist sich als den Gottessohn, indem er die Versuchung überwindet.

So tritt in diesem Abschnitt besonders das hervor, wie der *Davidssohn* von David u. den a. t. Heiligen als *Gottessohn* sich unterscheide.

3) Nun beginnt cap. 3, 12—25 eine *allgemeine Schilderung, wo* und *wie* Jesus seine *öffentliche* Wirksamkeit begonnen, *wie* er sich Jünger gesammelt habe. — In Uebereinstimmung mit den a. T. Weissagungen wirkt er in dem verachteten Galiläa. In der Art aber, wie er mit mächtigem, die Seelen durchdringendem, unwiderstehlichem Rufe seine Jünger sich sammelt, erscheint er als der Höhere, als der Sohn Gottes.

4) *Die Bergpredigt*, 5 ff. ist recht eigentlich eine Vergleichung des neuen Bundes mit dem alten, und eine Darstellung des *Unterschiedes* und der *Erfüllung* dieses in jenem, aus Jesu eigenem Munde.

5) In *akoluthistischer Folge* werden cap. 8—9 die *ersten Wunder Jesu* erzählt, und mit einer *allgemeinen Formel* (9, 35) dieser Abschnitt geschlossen.

6) Nun folgt ein Abschnitt, welcher (cap. 9, 36 ff.) mit einer Reflexion über die *Nothwendigkeit von* Jüngern beginnt, und in welchem die Namen der Jünger und alles sonst auf sie bezügliche zusammengestellt ist. (cap. 10—11). Unter andern tritt eine Vergleichung der Jünger Jesu mit den Johannisjüngern, und in ihr wieder der Unterschied des a. und n. Bundes hervor. — Den Abschnitt schliefst ein *Gebet Jesu für seine Jünger*.

7) War bisher der Kreis der *Jünger Jesu* betrachtet, so sehen wir von nun an die Erzählung zu einem andern Kreise von Leuten übergehen. Das Verhältnifs Jesu zur *Sekte der Pharisäer* wird (in einzelnen Gesprächen cap. 12—13) näher beschrieben. Bisher waren der alt- und der neu-testamentliche Charakter nur theoretisch, ruhig einander gegenübergetreten. Nun wird geschildert, wie sich allmählich ein *thatsächlicher* Conflikt erhob, und so am Ende durch die Ereignisse

selbst Jesu Jünger zur Losreifsung von der a. t. Form gleichsam heranerzogen wurden.

8) Denn nachdem Jesus die *positive Lehre von seinem Reich* in einer Zahl von Gleichnissen (cp. 13—14) den Jüngern dargelegt hatte, so wird:

9) nachdem die Enthauptung des Täufers berichtet ist, nun der entstehende und wachsende Conflikt zwischen Jesu und den Gewalthabern zu Jerusalem geschildert (cp. 15—21) und zwar in stetiger *akoluthistischer* Anreihung. Worauf dann:

10) die lezte *Katastrophe* selbst, und

11) die *Auferstehung* und *Gründung der Kirche* folgt.

Hienach sehen wir bereits, inwieweit Matth. *akoluthistisch* schreibt. Die Abschnitte 1)—5) gehören in die Anfangsperiode von Jesu öffentlichem Wirken, die Abschnitte 9)—11) an das Ende. Dagegen von den Abschnitten 6)—8), welche *rein nach einer Realeintheilung* sich gegenseitig ausscheiden, ist vorauszusetzen, dafs die Akoluthie jener Realeintheilung zu Liebe unterbrochen worden sey. D. h. mit andern Worten: es ist nicht wahrscheinlich, dafs Jesus *erst* eine Zeitlang blofs mit seinen Jüngern, *alsdann* eine Zeitlang blofs mit den Pharisäern Gespräche hielt u. dgl., sondern hier, wenn irgendwo, sind wir *berechtigt* zu unsrer längst angekündigten Methode: *akoluthistische Folge nur da vorauszusetzen, wo sie durch bestimmte Data indicirt ist.*

§. 24.

Die akoluthistischen Data des Matth.

Prüfen wir hienach das Ev. Matth. Am besten läfst sich wohl die Sache tabellarisch ordnen. In eine Columne schreiben wir die *Titel* der einzelnen Begebenheiten oder Gespräche (Perikopen) senkrecht untereinander. In einer zweiten Columne bemerken wir, *durch welche Formeln* eine Perikope mit der andern verbunden ist. Dabei deuten wir die Art dieser Verbindung in einer dritten Columne an durch allgemeine Zeichen. Wir bezeichnen nämlich *unmittelbare Verbindungen* (vgl. hierüber §. 21) durch), *mittelbare* durch]], *unbestimmte* durch

], *lose* durch —, und *allgemeine Schlussformeln* durch ═. Endlich deutet eine vierte Columne die Zahl, Anzahl und Länge der also entstehenden *Synechieen* an.

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
			(Allgemeine Angabe: *Nach Joh. d. Täufers Gefangennehmung* zog Jesus nach Galiläa, u. zwar wohnte er nicht wieder in Nazareth, sondern in *Capernaum.* Von da an begann er zu predigen.) *Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θαλάσσαν.*	4 (v.12)
1.	Berufung des Petrus, Andreas, Jak., Joh.	═	v. 23—25. Allgemeine Schilderung. *ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους.*	
2.	Bergpredigt.	)	*καταβάντι δὲ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ ὄρους ἠκολούθησαν ὄχλοι πολλοὶ καὶ ἰδού.*	5—7.
	Aussätziger.	]]	*εἰςελθόντι δὲ αὐτῷ εἰς Καπερναοὺμ προσῆλθεν.*	8.
	Knecht des Centurio.	]]	*καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου.*	
	Petri Schwieger.	—	v. 18. *ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς πολλοὺς ὄχλους περὶ αὐτὸν* (kann nicht mehr jenen Abend v. 16 ge-	

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
			wesen seyn. Mithin irgend ein andres Mal. Mithin unbestimmt.)	
3.	Jesus fährt über den See. Schriftgelehrter, der folgen will. Noch ein solcher.	]]	καὶ ἐμβάντι αὐτῷ εἰς τὸ πλοῖον.	
	Jesus stillt den Sturm.	]]	καὶ ἐλθόντι αὐτῷ εἰς τὸ πέραν.	
	Gergesener.	]]	καὶ ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασε, καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν, καὶ ἰδού.	9.
	Gichtbrüchiger sammt dem Bette gebracht. „Was ist leichter".	)	καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν.	
	Berufung des Matthäus.	]	καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ (nach Mk. u. Luk.: des Matthäus.)	
	Frage, warum Jes. mit den Zöllnern esse. (Die Frage fiel nicht beim Mahl selbst vor, wohl aber gleich darnach, als die Pharisäer es *sahen*, d. i. doch wohl, als sie ihn mit seinen Jüngern *herausgehn* sahen.)	—	τότε·	
4.	Frage der Joh. jünger, warum Jesu Jünger nicht fasten.			

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		)	ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς, ἰδού.	
	Des Obersten Tochter und blutflüssiges Weib.	)	καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν.	
	Zwei Blinde. (Jesus geht nach Hause, v. 28.)	)	αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων, ἰδού.	
	Besessen-stummer. (Beschuldigung, Jes. treibe die Teufel durch Teufel aus.)	=	v. 35. Allg. Beschreibung. — v. 36. Es jammert Jesus der Mangel an Hirten.	
5.	Berufung der Jünger. Namen derselben. Aussendung.			10.
		=	καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων . . . μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν . . . ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν. (ὁ δὲ Ἰωάννης.)	11.
6.	Sendung der Johannisjünger. „Wehe dir Chorazin".	—	ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ.	
7.	Gebet: Ich danke dir Vater.	—	ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ.	12.
8.	Aehrenraufen. Gespräch über den Sabbath.	)	καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν.	
	Verdorrte Hand. (Plan der Pharisäer.)			

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		=	v. 15 — 21. Allgemeine Beschreibung. τότε.	
9.	Blinder und Stummer. Neue Beschuldigung von Belzebub. Gespräch.	)	τότε ἀπεκρίθησαν.	
	Pharisäer verlangen ein Zeichen.	)	ἔτι δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις, ἰδού.	
	Mutter und Brüder wollen Jesum sehen.	]]	ἐν δὲ τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.	13.
	Jesus geht an's Meer. Gleichniss vom Sämann.	)	ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων. (nach v. 3 doch wohl an demselben Tage.)	
	Gleichniss vom Feinde, der Unkraut säet.	)	ἄλλην κλ (Ob hier Matth. etliche kleine zu *verschiedener* Zeit gesprochne Parabeln zusammengestellt habe, oder ob Jes. sie nach einander gesprochen, vgl. v. 53. ist für die Akoluthistik ohne Wichtigkeit.)	
	Sauertaig. Verborg. Schatz. Netz.	)	τότε ἀφεὶς τοὺς ὄχλους ἦλθεν εἰς τὴν *οἰκίαν*. (Herberge.)	
	Erklärung des Gleichnisses vom Sämann.			

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
	(„Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohns?")	=	καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. τὰς παραβολάς ταύτας, μετῆρεν ἐκεῖθεν, καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα (Capernaum) -- folgt nun eine allgemeine Schilderung der Stellung Jesu zu seinen Landsleuten.	
10.	Angst des Herodes. Nachträglich: Johannis Enthauptung.	—	ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ.	14.
	Jes. fährt in die Wüste. Speisung der 5000.	)	καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς (entweder die Aufmerksamkeit des Herodes auf sich, oder die Enthauptung Johannis, oder beides.)	
	Jes. fährt zurück. Wandelt auf dem Meer.	)	καὶ εὐθέως...	
		=	Jes. geht εἰς τὴν γῆν Γεννησαρέτ. Allg. Schilderung.	
11.	Schriftgelehrte und Pharisäer kommen von Jerusalem. Reden Jesu.		τότε.	15.
	Jes. nach Phönizien. Kanan. Weib.	]]	καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν.	
	Jes. an das gal. Meer. Speisung der 4000.	]]	καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν.	

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		)	καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἐνέβη εἰς τὸ πλοῖον καί.	
	Jes. nach Magdala. Pharisäer u. Sadduc. wollen ein Zeichen. — Sauertaig der Pharisäer.	—	ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας.	16.
12.	Petri Bekenntniss. Erstes Gespräch Jesu über sein Leiden u. über die Nachfolge.	]]	καὶ μεθ' ἡμέρας ἕξ.	17.
	Verklärung.	)	καὶ ἐλθόντων αὐτῶν πρὸς τὸν ὄχλον.	
	Besessener Knabe.	=	ἀναστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ.	
13.	Zweites Gespräch Jesu von s. Leiden.	]	ἐλθόντων δὲ εἰς Καπερναούμ (offenbar als *Rückkehr* im Gegensatz gegen ἀναστρεφ.)	
	Stater.	—	ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ.	18.
14.	Wer der grösste. Gespräch mit den Pharisäern. Reden vom Aergerniss, 100 Schafen, Amt der Schlüssel, Versöhnlichkeit, unbarmh. Knecht.		(Aus 19, 1 geht hervor, dass diese Reden als *nach einander gesprochen*	

Synechieen.	Titel der Perikopen.	Verbindungsformeln.	Cap.
		von Matth. dargestellt werden.)	
]]		καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆρεν.	19.
	Jesus geht in die Gegend, wo Judäa u. Peräa zusammenstossen.		
]		Die allgemeine Formel v. 2, deutet auf *längern Aufenthalt.* Jedenfalls fiel das v. 3 ff. erzählte nicht vorher, sondern *dort,* also *nach* der *Reise* dorthin, vor.	
]	Gespräch über die Ehescheidung.	τότε.	
]]	Kindlein kommen lassen.	ἐπορεύθη ἐκεῖθεν καὶ ἰδού.	
	„Guter Meister". Alles verlassen. Arbeiter im Weinberg.		20.
]		καὶ ἀναβαίνων Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα (offenbar von Peräa aus.)	
	Drittes Gespräch Jesu über sein Leiden.		
]		τότε προςῆλθεν αὐτῷ.	
]	Mutter der Zebedäiden.	καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν ἀπὸ Ἰεριχώ.	
	Zwei Blinde von Jericho.		
]]		καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσ.	
	Einzug in Jerusalem.		

Anm. Die chronol.-akoluthistischen Schwierigkeiten in der *Kindheits-* und *Leidensgeschichte* sind völlig verschiedener Art. Bei dem *öffentlichen Wirken* Jesu sind viele einzelne Fakta, die *an sich* zu *jeder* Zeit konnten geschehen seyn, wo also die Aufgabe darin besteht, daſs eine Akoluthie gefunden werde, und die Schwierigkeit darin, daſs etwa *keine hinreichende Menge von Datis* dazu vorhanden wäre. Dagegen in der Kindheits- und Leidensgeschichte fehlt es nicht an Datis, und nicht in deren Mangel sondern in deren *Widersprüchen* liegt die Schwierigkeit. Aber eben diese Widersprüche sind nicht reine Widersprüche in der Zeit, sondern auch *Realwidersprüche*, weshalb sie erst Abth. 2 bei Betrachtung des Geschichts-*Inhaltes* können beleuchtet werden.

Drittes Kapitel.

Markus.

§. 25.

Plan und Anordnung des Markus.

Auch hier befragen wir vor allem die zu betrachtende Schrift selbst, für was sie sich gebe. Die Ueberschrift lautet: *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Die Exegeten haben hier wieder eine Frage, ähnlich der bei Mt., aufgeworfen, nämlich, ob jene Worte Ueberschrift zu dem v. 4 — 8 erzählten (dem Auftreten Johannis) seyen (De Wette) und etwa gar (Lachmann) mit *ἐγένετο* v. 4 zusammenkonstruirt werden müſsten, oder ob sie (Erasmus) die Ueberschrift des ganzen Buches bildeten. Die erstere Erklärung ist sprachlich und sachlich unhaltbar. Die Lachmann'sche Construktion ist monströs; wer beginnt ein Buch mit einem durch eine so lange Parenthese so gewaltsam zerrissenen Satze! De Wette muſs vollends die Worte *„ist dies, was nun folgt"* suppliren! und vergiſst, daſs auch so noch der *Artikel* vor *ἀρχὴ* erwartet werden müſste. Gegen *beide* aber ist die Bedeutung von *εὐαγγέλιον,* welches erweislich weder *Verkündigung* noch *evangelische Geschichte* heiſst, sondern *frohe Botschaft* als *Objekt* der Verkündigung [1]).

1) *Εὐαγγ.* war ursprünglich Uebertragung des aram. בסורא טבה dessen die Hasmonäer schon (vgl. J. G. Albrecht de fama memorabili regis ex oriente venturi. Frkft. 1745) sich als stehenden Termini für die erwartete „Kunde von „der Geb. des Messias" bedienten. — Diesem Usus, wonach

Offenbar vielmehr bildet Mk. 1, 1 die Ueberschrift zu dem ganzen Buche. Was soll aber *ἀρχή?* Warum nicht blofs *εὐαγγέλιον* I. X.? — Die Sache erklärt sich einfach daraus, dafs Mk. seinen Plan und den Gesammtinhalt seiner Schrift nicht in der Form eines *Titels* (einer *Ueberschrift* im eigentlichen Sinne) zusammenfafst, sondern denselben *rhetorisch* in die Gestalt eines *Ausrufs*, eines *Mahnrufes* 2) bringt, so, dafs v. 1 ein integrirender Theil der Schrift selbst ist. *„Es beginnt die frohe Botschaft von Jesu Christo, dem Sohne Gottes"* — mit diesem körnigen, markigen, inhaltvollen Satze tritt er herein, und stellt so die noch in sich geschlossene Fülle dessen, was er *aus einander legen* will, als ein ahnungsreiches Ganzes auf einmal vor Augen.

Hiemit haben wir nun aber die wichtigsten Momente in Betreff des *Planes* des Mk. bereits erkannt. Mit *rhetorischem Mahnrufe* beginnt er; so fährt er auch fort. Die ganze Schrift trägt offenkundig diesen Charakter. Eine *Botschaft* will er ausrichten; mit der Stimme des Boten *prediget* er. Wir erwarten und finden nicht

εὐαγγ. nicht *den Akt des Verkündigens*, sondern *die Botschaft, die verkündigt wird*, bezeichnet, war es ganz analog, wenn Jesus die von ihm selbst *gebrachte Botschaft* εὐαγγ. nannte (Mt. 4, 23; 11, 5; Mk. 13, 10; 16, 15 womit zu vergleichen: Röm. 1, 1; 1 Cor. 15, 1; 9, 14.) So erklärt sich denn auch das κατά in den späteren sogen. *Ueberschriften*, was *Kuinoel* fälschlich durch das hebr. ל genitivi erklärte. — Vgl. hierüber Berthold t, Einl. Thl. 3, p. 1091 ff., wo mir nur die Erklärung von εὐαγγ. in der Stelle Mc. 14, 9 unhaltbar scheint.

2) Einer ähnlichen *rhetorischen* Form der Ueberschrift — einem Zusammenfallen von Text und Ueberschrift — begegnen wir im Koran, *Sure* 32, 1: تَنْزِيلُ ٱلْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ *„Niedersenkung des Buchs — kein „Zweifel daran — vom Herrn der Welten"*.

die ruhige logische Disposition des Matthäus, der als ein in Israel lebender Schriftsteller abhandlungsweise einen Beweis für die Congruenz des neuen Bundes mit dem alten zu liefern bemüht ist; sondern hier steht der Apostelgehülfe vor uns, welcher hintritt auf die Märkte der Städte, und das unvorbereitete Heidenvolk mit gottesgewaltigem Zuruf aufweckt, erstaunen macht und von der Verwundrung zum Aufmerken, und vom Aufmerken zur Erschütterung, und von der Erschütterung zur Ueberzeugung führt.

Als den *Sohn Gottes* will er Jesum darstellen. Nicht als den Sohn Abrahams und Davids, dessen absolute Verwirklichung nur in dem möglich wäre, der zugleich Gottes Sohn war; sondern geradezu als den Gottessohn. So tritt er den Heiden mit ihren Göttersöhnen gegenüber, (denn dafs *Markus* für Nichtisraeliten schrieb, ist anerkannt). Wie aber soll er den Beweis führen? Die Hellenen sahen in ihren Göttern das *Herrliche, Erhabne.* Ein *unmittelbarer Eindruck des Herrlichen*, *Erhabnen* mufste sie am ehesten gewinnen; ein altes Testament lag nicht vor, worauf sich Mk. vor ihnen hätte berufen können [3]). Er lässet also *Jesu Erscheinung an ihnen vorübergehn.* Dramatisch ist dies ganze Evangelium; hiemit ist sein wahrer Charakter ausgesprochen.

Das gesagte zu rechtfertigen, berufen wir uns nicht allein auf jene bekannte Eigenthümlichkeit des Mk., wonach *er* am meisten die erzählten Züge aus dem Leben des Herrn *in's einzelne ausmalt* und *anschaulich zu machen strebt*; sondern schon die Art allein, wie Mk. v. 2 ff. fortfährt, liefert uns einen deutlichen Beweis. — Nach dem Zuruf: *„Ein Beginnen der frohen Botschaft Jesu Christi, des Gottessohns“* fährt er fort: *„Wie denn geschrieben steht in den Propheten“* und citirt dann die Stellen Mal. 3, 1; Jes. 40, 3. Das *ὡς γέγραπται*

3) Nicht als hätten die Heidenchristen, an die er schrieb, vom a. T. *gar nichts gewusst,* dagegen vgl. v. 2 ff. Aber doch hatten sie das a. T. erst *mit* dem Christenthum und *in dessen Gefolg* bekommen. Somit war es für sie nicht wie für die Juden die höhere Instanz.

ist in rhetorisch freiem Schwunge angeschlossen. Die ganze Citation hat offenbar den doppelten Zweck, *erstlich* zu schildern, wie schon aus den Zeiten vergangener Jahrhunderte der vorbereitende Ruf herschalle, *sodann*, den Gedanken, dafs der Kommende der *κύριος* selbst sey, nahe zu legen.

Aufs neue abrupt, hebt nun die Schilderung Johannis des Täufers an. Er und seine Wirksamkeit werden in ein *Bild* zusammengefafst v. 4—5 und weiter bis v. 8. Man *sieht* ihn stehn am Jordan im härenen Gewande, wie er tauft und predigt. Er verkündiget aber einen, der *ἰσχυρότερος* ist, als er.

Nun hebt ein neues Bild an. An den Jordan heran *tritt Jesus*. Wer er sey, wann und wo er geboren, wird nicht erzählt. Seine übernatürliche Geburt wäre ein wichtiges *Beweismittel* für seine Gottheit gewesen; aber Mk. *will* eben keine Beweismittel. Nicht durch Reflexion, sondern durch den unmittelbaren Eindruck soll der Leser von der Gottheit Christi überführt werden. Wie konnte Mk diesen Zweck besser erreichen, als wenn er Jesum plötzlich herantreten lässet, und getauft werden, und nun schildert, wie der Himmel sich aufthut, und der heil Geist auf ihn herabsteigt, und die Stimme des Vaters herniederschallt auf den Sohn? Da mufste selbst die Weigerung des Joh., Jesum zu taufen, verstummen; über sie hinweg *eilt* Mk. zu dem höchsten, herrlichsten, was er zu sagen, was er zu malen hat.

Und mit dieser *Eile* des Darstellers geht er nun sogleich zu einem neuen Bilde über. Jesus wird vom Geiste hinausgerissen (*τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει*) in die Wüste. Da ist er vierzig Tage, mitten unter den Thieren, versucht von Satan, und nach bestandener Versuchung kommen die Engel und dienen ihm.

Dies reiche hin, um uns den *Plan* und die *Methode* des Mk. klar zu machen. Wir könnten so fortfahren, und das ganze Ev auf dieselbe Weise betrachten und zerlegen Denn dieselbe Eigenthümlichkeit, derselbe Trieb, *Bilder* zu geben, abgerundete Tableaus, und nicht fortlaufende, durch Reflexion sich weiter-

spinnende Geschichte, vollends nicht ausgedachte, disponirte Argumentation — tritt uns von Anfang bis Ende *entgegen*. Daher jenes Ausmalen in's Einzelne, daher auch alle die übrigen kleinen Eigenthümlichkeiten, wodurch, wie wir in Abth. 2 speciell sehen werden, Mk. in den einzelnen synoptischen Berichten von Mt. und Lk. sich unterscheidet.

Eine Disposition des Stoffes, eine Gliederung in Abschnitte, mit einem Worte das Hervortreten einer *Realeintheilung*, wie bei Matth., ist denn auch bei Mk. mit aller Mühe nicht aufzuspüren. Zwar zeigen sich auch bei ihm zuweilen *allgemeine Schilderungen* (z. B. 1, 39; 3, 12; 6, 6 und 56; 9, 30) der Art, wie sie von Matth. so oft, und fast immer am Ende eines Real-Abschnittes (der Parabeln, der Gespräche mit den Pharisäern, der Beschreibung des Jüngerkreises u. dgl.) angewendet werden. Aber bei Mk. scheinen sie keine solche Bestimmung zu haben. Er fährt nach wie vor in der Reihe einzelner Züge fort, die sich in Klassen nicht wollen sondern lassen; Bild schliefst sich an Bild, und wie wir bei solchem Mangel aller Realeintheilung und bei dem Plane, Jesu *Erscheinung* zu *schildern*, von voneherein *erwarten* können: Mk. werde die Akoluthie der Begebenheiten insoweit, als sie ihm bekannt war, wiedergegeben haben, so zeigt sich denn wirklich, dafs er fast durchweg akoluthistisch verbindet [4]), und dafs, wo er statt *akoluthistischer Data* solche obenberührte *allgemeine Schlussformeln* habe, diese mehr wegen Mangels bestimmter Data, als zum Zweck einer Abschliefsung von etwaigen Realabschnitten (wie bei Mt.) gesetzt seyen.

4) Nur cap. 2—3 macht eine Ausnahme. Vgl. die nun folgende Tabelle. Abth. 2 in der Betrachtung der Leidensgeschichte wird sich bei Vgl. des Mk. mit Mt. namentlich heraustellen, wie es ersterem um genaue Zeitangaben häufig zu thun ist, wo letzterer dieselben geflissentlich verschmäht.

§. 26.

Die akoluthistischen Data des Mk.

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		]]	*Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην.*	1, 14.
1.	Jesus zieht nach Galiläa, predigend.			
		]	*περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θαλάσσαν* (also in Galil., mithin *nach* dem vorigen Faktum.)	
	Berufung der vier Jünger.	=	v. 21. Allg. Schilderung, dass Jesus am Sabb. in die Synagoge zu gehn pflegte.	
2.	Besessener in der Schule zu Capernaum.			
		)	*καὶ εὐθέως ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες ἦλθον κλ.*	
	Petri Schwieger.			
		)	*καὶ πρωῒ ἔννυχον λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθε κλ.*	
	Jes. geht in die Wüste. Wird vom Volke gesucht.			
		=	v. 39. Allgemeine Schilderung.	
3	Aussätziger.	—	*καὶ πάλιν δι' ἡμερῶν* (offenbar ist Mk. die *Stellung* dieser Begebenheit zu der vorigen und überhaupt nicht bekannt.)	2.
4.	Gichtbrüchiger üb. das Dach.			

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		—	καὶ ἐξῆλθε πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν. (Auch diese Formel können wir nur als *lose* Verbindung betrachten, wiewohl aus Mt. sich allerdings ergiebt, dass die Begebenheiten so aufeinander gefolgt sind.)	
5.	Berufung Levi's.			
		]	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατοικεῖσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ (offenbar *nachher*, aber nicht, *wie lange* nachher.)	
	Beschuldigung, dass Jesus mit Zöllnern und Sündern esse.	—	καὶ ἦσαν οἱ ... (des Inhalts wegen angeknüpft ohne Zeitbestimmung. — Dass es ein *neues* Faktum, und nicht bloss Forts. des vorigen: vgl. ἔρχονται.)	
6.	Gespräch über's Fasten.			
		—	καὶ ἐγένετο παραπορεύεσθαι αὐτόν.	
7.	Aehrenraufen.			
		—	καὶ εἰςῆλθε πάλιν (scheint die Bedeutung: ein andermal zu haben.)	3.
8.	Verdorrte Hand.			

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		—	*καὶ* — — — —	
9.	Jesus geht an's Meer.	]]	*Allg. Schilderung*, v. 10—12, die aber (vgl. *γὰρ*) nur *parenthetisch* ist. Offenbar stehen v. 7 *ἀνεχώρησε κλ.* v. 9 *καὶ εἶπε κλ.* und v. 13 *καὶ ἀναβαίνει* in Beziehung.	
	Wahl der 12 Jünger.	]]	*καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον.*	
	Jesu Hausgenossen wollen ihn fangen.		*καὶ* (das folgende scheint des Inhalts wegen angereiht, um die ganze Masse der gegen Jesum gemachten Beschuldigungen in Ein Bild zusammenzufassen.)	
10.	Beschuldigung wegen Belzebub.	—	*οὖν* (ebenso.)	
11.	Mutter u. Brüder.	—	*καὶ πάλιν ἤρξατο.*	4.
12.	Gleichnisse: vom Sämann, Leuchter, Feind, der Unkraut säet.	]]	*ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.* (v. 33 f. ist parenthetische Bemerkung.)	
	Fahrt nach Peräa. Stillung des Sturmes.	]]	*καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν κλ.*	5.
	Gadarener.	]]	*καὶ διαπεράσαντος κλ.*	
	Jairi Tochter und blutflüssiges Weib.			

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		]	καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἦλθεν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ... καὶ γενομένου σαββάτου.	6.
	„Ist er nicht der Zimmermanns Sohn?"	=	καὶ περιῆγε τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων, καὶ...	
13.	Aussendung der 12 Jünger.	]	v. 14. καὶ ἤκουσεν ὁ κλ. also *nachher,* u. *in Folge* davon.	
	Furcht des Herodes. (Joh. ist bereits enthauptet.)	]	Rückkehr der Jünger v. 30.	
	Jes. geht in die Wüste. Speisung der 5000.	)	καὶ εὐθέως...	
	Wandeln auf dem Meer.	=	v. 56. Allgemeine Schilderung. Dann: καὶ συνάγονται πρὸς αὐτόν.	7.
14.	Pharis. u. Schriftgel. von Jerus. Rede überMenschensatzungen.	)	καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἀπῆλθεν.	
	Jes. geht nach der phöniz. Grenze. Kanan. Weib.	]]	καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου καὶ Σιδῶνος ἦλθε	
	Jes. in die Dekapolis. Taubstummer.	]	ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (offenbar noch auf derselben Reise.)	8.
	Speisung der 4000.			

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		)	καὶ εὐθέως ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον ἦλθεν ..	
	Jes. nach Dalmanutha. Pharisäer wollen ein Zeichen.			
		)	καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς ἐμβὰς πάλιν.	
	Gespr. über den Sauertaig der Pharisäer.			
		)	καὶ ἔρχεται εἰς Βηθσαϊδάν.	
	Blindgeborner.			
		]]	καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τοῦ Φιλίππου, καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ..	
	Petri Bekenntniss. Jes. verkündigt sein Leiden.			
		]]	μεθ' ἡμέρας ἕξ	9.
	Verklärung. Besessner.			
		=	v. 30. καὶ ἐκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας.	
15.	Zweite Verkündigung des Leidens. Gespräch, wer der grösste unter den Jüngern.			
		)	καὶ ἦλθεν εἰς Καπερναούμ.	
	Kind unter die Jünger gestellt. — Einer der in Jesu Namen Teufel austreibt. Rede vom Aergerniss.			

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		]	καϰεῖθεν ἀναςὰς ἔρχεται.	10.
	Jes. geht an die Grenze zwischen Judäa u. Peräa. Gespräch über Ehescheidung.	)	καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ.. (v. 10) . . . καὶ προςέφερον (v. 13.)	
	Kindlein kommen lassen.	]]	καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν.	
	„Guter Meister".— Alles verlassen.	]]	ἦσαν δὲ ἐν ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα.	
	Dritte Verkündigung des Leidens.	)	καὶ (offenbar hier eng anknüpfend.)	
	Bitte der Zebedäiden.	]]	καὶ ἔρχεται εἰς Ἱεριχώ, καὶ ἐκπορευομένου . . .	
	Der blinde Bartimäus.	]]	καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν . . .	
	Einzug in Jerusalem.			

§. 27.

Synoptische Vergleichung von Mt. und Mk.

Als *synoptisch* (d. h. als Erzählungen eines und desselben Faktums) betrachten wir

1) die Berufung des *Petrus*, *Andreas*, *Jak.*, *Joh.* — Mt. 1, Mk. 1 [1]) wegen Einheit der Namen und völliger Uebereinstimmung der Begebenheit.

2) *Petri Schwieger* Mt. 2. Mk. 2. Aus gleichen Gründen.

1) Diese Zahlen bezeichnen die Nummern der *Synechieen*.

3) *Stillung des Sturms* Mt. 3. Mk. 12. Ebenso.

4) *Die Gergesener Besessenen.* Mt. 3. Mk. 12. Entscheidend ist hier die gleiche akoluthistische Verbindung mit der Stillung des Sturms, ferner das Zusammentreffen aller Hauptumstände. Differenzen sind: dafs Mt. zwei, Mk. einen Besessnen nennt, ferner dafs jener von Gergesenern (Gerasenern?), dieser von Gadarenern spricht. Wie diese Differenzen nebst andern kleineren Abweichungen zu erklären seyen, siehe Abth. 2. Bis dahin gilt uns die Identität beider Referate als Präjudiz.

5) *Gichtbrüchiger auf dem Bette* Mt. 3, Mk. 4. Wegen Uebereinstimmung des Verfahrens und der Reden Jesu. — Differenz: Mt. erzählt nicht, dafs er durch das Dach hereingelassen wurde.

6) *Berufung des Matth. (Levi.)* Mt. 3. Mk. 5. Gleichheit der Umstände, auch des folgenden Mahles und der dortigen Gespräche.

7) *Jairi Tochter und blutflüss. Weib.* Alle Umstände, und die Vereinigung beider Geschichten. Auch die *Frage nach dem Fasten* Mt. 4 halten wir für identisch mit der Mk. 6. Warum, siehe Abth. 2.

8) *Berufung der Jünger.* Mt. 5. Mk. 9.

9) *Aussendung derselben.* Mt. 5. Mk. 13.

10) *Aehrenraufen.*

11) *Verdorrte Hand.*

12) *Beschuldigung wegen Belzebub* Mt. 9. Mk. 10. Gleichheit der von Jesu gegebenen Antwort. — Differenz: Mk. nennt keine bestimmte Veranlassung. Dies ist natürlich keine Differenz in der Sache, sondern nur in der Art des erzählens.

(Verschieden ist die *ähnliche* Anklage Mt. 4.)

13) *Mutter und Brüder wollen Jesum sehen.* Mt. 9. Mk. 11. Gleichheit der Begebenheit und der Reden.

14) *Die Gleichnisse:* Mt. 9. Mk. 12.

15) *Furcht des Herodes.* Mt. 10. Mk. 13. Gleiche Veranlassung.

16) *Speisung der* 5000. *Wandeln auf dem Meer.* Mt. 10. Mk. 13. Gleichheit der Umstände und der gegenseitigen akol. Verbindung.

17) *Pharis. von Jerus. Reise nach Phönizien und zu-*

rück. Speisung der 4000. *Pharisäer wollen ein Zeichen.* Mt. 11. Mk. 14. — Ebenso.

(Die Pharisäer, die Mt. 9 ein Zeichen wollen, sind *andere.*)

18) *Petri Bekenntniss. Erste Leidensverkündigung. Verklärung. Besessener Knabe.* Mt. 12. Mk. 14. — Ebenso.

19) *Zweite Leidensverkündigung* Mt. 13. Mk 15. Gleichheit des Ortes und der Worte.

20) *Rede vom Aergerniss.* Mt. 14. Mk. 15.

21) *Reise an die judäisch-peräische Grenze, Gespräch über die Ehescheidung, Kindlein kommen lassen, „Guter Meister". „Alles verlassen". Dritte Leidensverkündigung. Bitte der Zebedäiden.* Mt. 14. Mk. 15. Offenbar.

22) *Blinde(r) von Jericho.* Ibid. — Gleichheit der akoluth. Stellung. Gleichheit der Hauptumstände. Differenz: Mt. nennt zwei, Mk. einen.

Wir sehen a) dafs Mt. mehrmals *zwei* Personen nennt, wo Mk. *eine* hat. Wie dies komme, dafs er es nämlich liebe, verschiedne ähnliche Fakta (absichtlich) klassen- oder paar-weise zusammenzufassen, wird sich Abth. 2 aus der Art ergeben, wie er von den *Schächern* spricht.

Wir sehen b) dafs von der *Speisung der* 5000 an, die Identität der einzelnen Erzählungen nicht allein durch die innere Gleichheit des Hergangs, sondern auch durch gleiche akoluth. Verbindung gewifs wird.

§. 28.

Akoluthistische Vergleichung des Mt. und Mk.

Um des letztgenannten Umstandes willen thun wir gut, die akoluthistische Vergleichung von *unten* anzufangen, um so von Anfang an sichern Boden zu gewinnen, von wo aus wir dann weiter aufwärts steigen können.

Die 15*te Synechiee* des Mk. ist parallel der 13ten und 14ten bei Matth. — Aus Mk. also ersehen wir, *dass* und *wie* Mt. 14 sich *eng* an Mt. 13 schliefst, eine Belehrung, die uns die „lose Verbindung" Mt. 18, 1 nicht zu geben im Stande war.

Während nämlich Mt. nur sagt, dafs „in jener Zeit", wo *die 2te Leidensverkündigung* und *der Stater* vorfielen, auch der Wettstreit: *Wer der grösste,* stattgefunden habe, so sagt uns Mk., dafs dieser Wettstreit *auf dem Wege nach Kapern.* vorfiel, die *Reden* aber, die Jesus darüber sprach, *nach der Ankunft in Kapernaum* (und zwar ohne Zweifel unmittelbar.)

Dagegen ist der Vorfall mit dem *Stater,* von dem Matth. bemerkt, dafs er *ἐλθόντων εἰς Καπερν.* geschehen sey, wohl während des Hineingehens zur Stadt, noch aussen am Ufer des See's, vorgefallen.

Von da bis zum Einzug in Jerus. stimmen beide völlig, nur dafs Matth. das Gleichnifs von den Arbeitern im Weinberg aufführt, welches Mk. nicht hat.

So haben wir also schon eine beträchtliche akoluthistische Reihe. Aber noch viel weiter aufwärts läfst sich dieselbe verfolgen. Denn es erhellet aus den Formeln Mt. cap. 9, 30; Mk. cap. 17, 22, mit Bestimmtheit, dafs die 12te Synechie des Mt. der Zeit nach *vor* und zwar *kurz vor* die 13te, und ebenso bei Mk. die 14te vór die 15te fällt, und so ergiebt sich nun weiter folgendes.

Die Verklärung und was sich anschliefst, fiel *vor* Mt. 13 und 14; Mk. 15. *Vor* der Verklärung kamen die Mk. 14 aufgeführten Ereignisse (bis *„Pharis. und Schriftgelehrte kommen von Jerus."* aufwärts). Ihnen entspricht Mt. 12 und der letzte Theil von Mt. 12.

D. h. wir ersehen aus Mk., dafs *Petri Bekenntniss* sich an das *Gespräch über den Sauertaig der Pharisäer* anschlofs (wobei nur *der Blindgeborne* dazwischenfällt, und zwar gerade an die Stelle, wo Mt. eine *allg. Formel* hat, also ohne Widerspruch.)

Hier schliefst sich auf beiden Seiten die Kette ab. Wir nennen die bisher gewonnene Reihe von Begebenheiten die Syndesme V.

Gehen wir nun weiter aufwärts. Der 10ten Synechie des Matthäus, welche aufwärts bis zur *Angst des Herodes* sich fortsetzt, entspricht die letzte (gröfsere) Hälfte der 13ten Synechie des Mk. Diese letztere setzt sich nun aber weiter fort bis zur *Aussendung der*

Jünger. Ihr entspricht die 5te bei Mt. — D. h. aus Mk. ersehen wir, dafs die *Furcht des Herodes* nach der *Aussendung der Jünger* vorfiel, was wir aus Mt. nicht ersehn würden, welcher die *Aussendung der Jünger* ohne alle *Zeitbestimmung* giebt.

Von da an brechen bei beiden die Synechieen miteinander ab. Weiter aufwärts läfst sich also von diesem Punkte aus die Akoluthie nicht verfolgen. Wir haben also eine zweite Syndesme die wir J nennen.

So haben sich bis jetzt mehrere Synechieen des Mt. mit mehreren des Mk. *kettenmässig* zusammengeschlossen. D. h. wo der eine über die histor. Aufeinanderfolge schweigt, hilft der andere aus [1]).

Wir stellen nun der Ueberschrift wegen die beiden bis jetzt gewonnenen Syndesmen tabellarisch dar. (Die Ziffern bezeichnen die Synechieen.)

1) Herr Straufs lasse sich nicht etwa einfallen zu fragen, ob es wahrscheinlich sey, dafs die Evsten sich, wie verabredetermassen, in die Aufbewahrung der Akoluthie getheilt hätten. Es ist *sehr wahrscheinlich*, dafs wenn zwei Männer einzelne Züge aus dem Leben eines dritten mittheilen, der eine die Stellung und Aufeinanderfolge dieser, der andre die Stellung und Aufeinanderfolge jener Züge im Gedächtnifs behalten habe. Sehr *unwahrscheinlich* dagegen wäre es, dafs beide bei denselben Faktis über die Akoluthie schwiegen.

	Mt.		Mk.
1) J.	5.	Aussendung der Jünger.	13.
	10.	Furcht des Herodes.	
		Jes. geht in die Wüste. Speisung der 5000.	
		Wandeln auf dem Meer.	
2) V.	11.	Schriftgel. von Jerus. Reden Jesu.	14.
		Jes. nach Phönizien. Kanan. Weib.	
		Jes. in die Dekapolis. (Taubstummer bei Mk.)	
		Speisung der 4000.	
		Pharis. wollen ein Zeichen. Gespr. v. Sauertaig. (Blindgeborner des Mk.)	
	12.	Petri Bekenntniss. Erste Leidensverkündigung.	
		Nach sechs Tagen: Verklärung. Besessner Knabe.	
		(Darauf folgte:)	
	13.	Reise durch Galiläa. Zweite Leidensverkündigung.	15.
		Streit wer der grösste.	
		(Stater bei Mt.)	
	14.	Reden über Ehrgeiz, Aergerniss etc.	
		Jesus nach Peräa.	
		Ehescheidung.	
		Kindlein kommen lassen.	
		Guter Meister. Alles verlassen.	
		Arbeiter im Weinberg.	
		Dritte Leidensverkündigung.	
		Bitte der Zebedäiden.	
		Blinde(r) von Jericho.	
		Einzug in Jerusalem.	

§. 29.

(Fortsetzung.)

Wir müssen nun, nachdem wir so für den letzteren Theil des öffentlichen Lebens Jesu die *Akoluthie* auf eben so zwanglose als sichere Weise gefunden haben, was den frühern Theil desselben betrifft, irgend ein bei den Evangelisten gemeinsames Faktum von auffallender markirter Natur als Ausgangspunkt anneh-

men. Wählen wir die *Stillung des Sturms.* Mt. 3. Mk. 12.

Matth. sagt uns, dafs der Still. d. St. voranging der *„Schriftgelehrte, der folgen will"*, und dafs darauf folgte: *Gergesener, Gichtbrüch. auf dem Bette. Berufung des Matth. Mahl bei Matthäus.*

Betrachten wir erst die der Stillung des Sturms nachfolgenden Ereignisse. Ihnen entspricht Mk. 12. Markus erzählt zwar nur von der *Stillung d. St.* selbst und den *Gadarenern*, giebt uns aber alsdann die bestimmte Notiz, dafs bei der Rückkehr von dieser bestimmten Reise die Geschichten *Jairi Tochter, blutfl. Weib, „ist er nicht des Zimmermanns Sohn"* vorfielen.

Mt. hat letztere Geschichten in der 4ten Synechiee. Er seinerseits giebt uns aber die Notiz, dafs *unmittelbar* bevor Jairus zu Jesu trat, die Frage, *warum Jesu Jünger nicht fasteten*, vorfiel.

Ferner giebt Matth. die Notiz, dafs *unmittelbar* nach der Geschichte: *Jairi Tochter u. s. w., die Heilung zweier Blinden*, und bald darauf die des *Besessenenstummen* vorfiel.

Wenn nun Mk. seinerseits mit der *Jairi Tochter* die Frage: *„Ist er nicht der Zimmermann"* durch eine akoluth. Formel verbindet, so ist dies kein Widerspruch; denn die Formel ist eine *mittelbare* (Jes. kam in seinen Wohnort, und *als es Sabbath* war), während die des Mt. eine *unmittelbare* ist (*καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν.*) Wir haben hier also den Fall, dafs wo ein Evst. (hier Mk.) zwei Fakta durch *mittelb. Verbindung* aneinanderreiht, aus einem andern Evst. (hier Mt.) sich ergiebt, dafs ein drittes Faktum (hier mehrere) eingeschaltet werden mufs.

Zu bemerken ist noch, dafs Mk. *den Gichtbrüchigen, die Berufung des Mt. und das Mahl bei demselben* zwar nicht in seiner 12ten Synechie *nach den Gadarenern* erzählt, damit aber doch in keinen Widerspruch mit Mt. verfällt. Denn Mt. giebt uns folgende *mittelbare* Data:

a) Die Geschichte mit dem *Gichtbrüch.* fiel vor, als Jesus von der Gadarener Reise wieder zu Hause war. Ob denselben Tag, oder später, ist nicht gesagt.

b) Die Berufung des *Levi* fiel vor während desselben Aufenthaltes Jesu zu Kapernaum, bei einem Ausgang[1]), den Jesus machte. Bald darauf das *Mahl.*

c) Matth. giebt uns nicht an, wann *„Jairi Tochter“* auferweckt ward. Er fügt es mit einem losen *τότε, damals*, an.

d) Dagegen sagt er uns, dafs die *Heilung zweier Blinden* gleich nach *Jairi Tochter* kam, dafs dann Jesus nach Hause ging, und dafs dann bei einem Ausgang, den er machte, die Heilung des *Besessenstummen* stattfand.

Mk. dagegen sagt uns, dafs *Jairi Tochter* noch auf der Rückreise von Gadara stattfand. Hienach kömmt also die 4te Synechie des Mt. in die 3te des Mt. hinein zu stehen. Das bestimmt genannte *in's Haus gehen* cap. 9, 28 fand statt bei der cap. 9, 1 erwähnten Rückkehr *εἰς τὴν πατρίδα.*

Des *Obersten Tochter* u. s. w. und die *Blinden* kommen zwischen den *Gergesener* und den *Gichtbrüchigen* zu stehn. Die Stellung ist also folgende:

1) Dafs von keiner Reise, sondern von einem Ausgang die Rede ist, ergiebt sich eben aus dem darauf folgenden Mahle. Nach Mk. 2, 13 war es ein Spaziergang am See.

Zeitbest.	Matth. 4	Matth. 3	Mark. 12	Resultat.
Reise nach Gad.		*Still. d. St.*	*St. d. St.*	*St. d. St.*
		Gadar.	*Gadar.*	*Gadar.*
Rückkehr.	*Frage n. d. Fast.*			*Frage n. d. Fasten.*
	Jairi Tochter.		*Jairi Tochter.*	*Jairi Tochter.*
	Zwei Blinde.			*Zwei Blinde.*
Zu Hause.		*Gichtbrüch.*		*Gichtbrüch.*
Ausgänge.		*Beruf. d. Mt.*		*Beruf. d. Mt.*
	Besessenstummer.			*Besessenst.*
			Ist er nicht u. s. w.	*Ist er nicht u. s. w.*
Sabbath.				

Zu beachten ist, dafs Mk. zwischen *Jairi Tochter* und *„ist er nicht des Zimmermanns Sohn?“* die Geschichten vom *Gichtbrüchigen* und *Levi's Berufung* übergeht. Er hatte diese beiden Züge schon in seiner 4ten Synechie angeführt, und zwar *untereinander* akol. verbunden, ihre Stellung zu den übrigen Geschichten aber dort nicht angegeben.

Dies darf uns nicht auffallen. Bedenken wir, dafs beide Geschichten *während eines längeren Aufenthalts Jesu an seinem Wohnorte* vorfielen. Nun ist es doch natürlich, dafs man von Begebnissen, die auf einer *Reise* sich zutrugen, die Akoluthie und Aufeinanderfolge merkt, weil das Gedächtnifs hier durch die Vorstellung der Lokalitäten unterstützt wird, dafs man dagegen von dem, was zu Hause, an ein und demselben Orte vorfällt, die Akoluthie fast nie behält. So wufste Mk., dafs die Geschichte mit dem *Gichtbrüch.* und mit *der Berufung des Mt.* vorfiel, als Jesus in Kapern. war. *Vor* oder *nach* welcher unter den vielen Wanderungen Jesu sie aber vorfiel, wufste er nicht mehr.

Wenden wir nun den Blick von der Stillung des Sturmes an *aufwärts.* Mk. 12 vernehmen wir, dafs *unmittelbar* vor jener stürmischen Fahrt Jesus die *Gleichnisse* vom Sämann u. s. w. sprach. Mt. 3 theilt uns mit, dafs *auf dem Wege nach dem Meer* der *Schriftgelehrte* kam, *welcher folgen wollte.*

Andrerseits aber lesen wir bei Mt. 9, (wo *er* jene *Gleichnisse* referirt) dafs, *bevor* Jesus sich zur Reise anschickte, er einen *Blinden und Stummen* heilte, und *wegen Belzebubs beschuldigt wurde,* dafs *Pharisäer ein Zeichen verlangten,* dafs *Mutter und Brüder Jesum sehen* wollte. Ferner, dafs *nach* der Rückkehr von jener Reise Jesus gefragt wurde, *ob er nicht der Zimmermanns Sohn sey.* Da nun (nach Mk.) jene Reise, auf welcher die Gleichnisse vom Sämann etc. gesprochen wurden, keine andre war, als die nach Gadara, so sehen wir hier ein ungesuchtes aber uns desto wichtigeres Zusammentreffen. Nämlich *Mt.*, ohne zu sagen, oder sich auch vielleicht nur noch zu erinnern, dafs (wie wir aus Mk. wissen) die Gleichnisse vom Sämann u. s. w. auf der *Gadarener*

Reise gesprochen wurden, weiſs doch noch, daſs die Frage nach *des Zimmermanns Sohn* (welche nach Mk. nach der Gadar. Reise geschah) bald nach jenen Gleichnissen vorfiel.

Stellen wir die ganze zweite Syndesme (wir wollen sie G nennen wegen der Gadarener Reise) zusammen.

Mt.				Mk.	
			(Jesus in Kapernaum.)		
			Blinder u. Stummer.		
		9	Beschuld. wegen Belzeb.	10	
			Pharisäer wollen ein Zeichen.		
			Mutter u. Brüder	11	
			(Gadarener Reise.)		
	3		Schriftgelehrter der folgen will.		
		9	Gleichnisse	12	
	3		Stillung des Sturms.		
			Gadarener.		
			Frage nach dem Fasten.		6
4			Jairi Tochter u. blutfl. Weib.	12	
			Zwei Blinde.		
			(Jesus wieder in Kapern.)		
			Gichtbrüchiger.		4
	3		Berufung des Levi u. Mahl.		5
4			Besessenstummer.		
		9	Ist er nicht des Zimmermanns Sohn?	12	

So finden wir also nicht den mindesten akoluth. Widerspruch. Wo eine Synechie durch Einschaltung aus einer andern unterbrochen werden muſs, da hat sie wirklich nur eine *mittelbare* oder *unbestimmte*, nie eine *unmittelbare* Verbindung.

§. 30.

(Schlufs.)

In bestimmte Ordnung gebracht sind bereits folgende Synechieen:

Mt. 3, 4, 5, 9, 10, 11, 12, 13.

Mk. 4, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15.

Es übrigen also noch Mt. 1, 2, 6, 7, 8 und Mk. 1, 2, 3, 7, 8, 9.

Die *Syndesmen V und J* gewannen wir, indem wir vom Einzug in Jerus. an aufwärts gingen, die *Syndesme G*, indem wir einen markirten Punkt herausgriffen. Nunmehr wollen wir von Mt. 1 und Mk. 1 ausgehen.

Die *Berufung der vier Jünger* Mt. 1, Mk. 1 ist mit der Uebersiedlung Jesu nach Galiläa so eng verbunden, dafs es als sicher angesehen werden müfste, dafs Mt. 2 nicht *vor* Mk. 1 geschehen seyn kann, wenn es auch nicht schon aus der Geschichte von *Petri Schwieger* erhellte, welche eine Bekanntschaft Jesu mit Petrus voraussetzt.

Mk. 2 entspricht aber Mt. 2. Gehen wir wieder von *Petri Schwieger* an, als einem festen Punkte, aufwärts und abwärts.

Aufwärts. *Unmittelbar,* bevor Jesus in Petri Haus ging, war (nach Mk.) der Vorfall mit dem *Besessenen in der Schule. Früher* geschah, was bei Mt. lose verbunden ist, die Heilung des *Knechtes des Centurio.* Sie fand statt, als Jesus „in Kapernaum einging" nämlich von der *Bergpredigt* aus. Zwischen *Bergpredigt* und *Centurio* fällt nach Mt. noch der *Aussätzige.* (Mk. 3.)

Abwärts schliefst sich bei beiden Evsten die Kette gleich nach *Petri* Schwieger ab. Mt. braucht eine Formel, von der wir sahen, dafs sie *lose* verbinde, um alsdann zur Gadarener-Syndesme überzugehn. Mk. sagt, dafs Jesus *des andern Morgens früh* in die Wüste gegangen und da vom Volke gesucht worden sey. Dann schliefst auch er mit einer allgemeinen Formel ab. — Diese Syndesme (wir nennen sie B wegen der Bergpredigt) ist also folgende:

Mt.		Mk.
1	. . . Uebersiedlung nach Galiläa u. zwar Kapern.	1
	Berufung der 4 Jünger.	
2	. . . Bergpredigt.	
	. . . Aussätziger.	
	. . . Knecht des Centurio.	
	Besessner in der Schule	2
	. . . Petri Schwieger	
	Jesus in der Wüste	

Noch sind nun vier kleine Stücke übrig, deren Stellung sich kaum näher wird bestimmen lassen.

a) Mk. 9. Jesus geht an's Meer. Wahl der Jünger. Seine Hausgenossen wollen ihn fangen.

b) Mt. 7. Gebet: „Ich danke dir Vater.“ Ganz unbestimmt.

c) Mt. 12 = Mk. 7—8. *Aehrenraufen. Verdorrte Hand.* (Offenbar *nach* der Wahl der Jünger.)

d) Mt. 6. Sendung der Johannisjünger. (Nach der Wahl der Jünger. Vor Johannis Tod. Also vor J.)

(Dafs a mitten in B hineinfalle, nämlich dafs die *Wahl der Jünger* unmittelbar vor der Bergpred. geschah, mithin die Begebenheiten sich so folgten: *Wahl der* 4 *Jünger*, — *Wahl der* 12 *und Bergpredigt*, *Aussätziger* (beim Herabsteigen), *Leute wollen Jesum fangen* (in einer Herberge), *Centurio* (bei der Rückkehr nach Kapern.) u. s. w. — dies ersehen wir aus Luk. 6.

Die gegenseitige Stellung der *Syndesmen* wäre also folgende:

B und a zusammen machen den Anfang. G steht vor J, weil in J die Aussendung aller zwölfe, in G die Berufung Levis. Aber selbst vor die Bergpredigt mithin vor den gröfsten Theil von B wird G zu setzen

seyn, nach der Notiz Luk. 8, dafs Jesus die Zwölfe vor der Bergpredigt erwählte. Doch davon unten. V macht jedenfalls den Schlufs.

Wir haben also

B	a	G
	b	
J	c	d
	V.	

Viertes Kapitel.

Lukas.

§. 31.

Plan des Lukas.

Genauer, als ein anderer Evangelist belehrt uns *Lukas* über seinen Plan in einem ausführlichen Proömium. (1, 1 — 4). Unsrem bisherigen Verfahren getreu, wären wir also vor allem einer genauen Exegese dieses Proömiums benöthiget. Da indessen dasselbe ausser manchen Notizen über des Luk. eigene Schrift, auch noch eine Bezugnahme auf früher erschienene ev. Schriften enthält, welche bald zum Vortheil, bald zum Nachtheil jener Schriften gedeutet wurde, da mithin die Verwirrung in der Exegese des Proömiums *gross* ist, und zwar gerade über Punkte, welche uns *hier* nichts angehen, so thun wir besser, die Erklärung des Proömiums bis zu Theil 2 zu belassen, und heben für jetzt nur zwei, für uns wichtige Punkte heraus.

Erstlich belehrt uns nämlich Lukas darüber, *was* er schreiben wolle, nämlich *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*. Mag nun *πεπληρ.* hier heifsen: „*die unter uns erfüllet* (geschehen) sind" (wogegen v. 2, allwo Luk. sich selbst nicht unter die Augenzeugen rechnet) oder: „die in uns Gewifsheit erlangt haben" (vgl. Röm. 4, 21; 14, 5 und de Wette z. d. St.), soviel ist jedenfalls sicher, die *πράγματα* sind nach beiderlei Erklärung ein und dieselben, und eben diese Bezeichnung des Inhaltes als *πράγμ. πεπληρ.* ist eine

sehr vage, die selbst erst aus dem Ev. klar werden mufs. — Von dieser Seite aus gewinnen wir also keine nähere Auskunft

Zweitens aber sagt uns der Evangelist: *wie* er schreiben wolle. Mag er nun in v. 3—4 einen stillen Tadel gegen die früheren Versuche, deren er v. 1 erwähnt, haben aussprechen wollen oder nicht, dies gilt uns gleichviel; genug, was *ihn selbst* betrifft, so verspricht er καθεξῆς σοι γράψαι.

Hier hängt nun alles von der Bedeutung des verhängnifsvollen καθεξῆς ab. Der alte A. Osiander fand darin einen Hauptbeweis dafür, dafs Luk *akoluthistisch* geschrieben habe. Und es ist zu verwundern, dafs sein Pedisequus Straufs das Wörtlein καθεξῆς nicht als einen Hauptbeweis für die Ansicht: dafs die Evsten „sich schmeichelten chronologisch zu schreiben", angeführt hat. Im Gegensatz zu Osiander hat nun schon Chemnitz [1]) die Behauptung aufgestellt: καθεξῆς bilde blos den Gegensatz zu *ordnungslos*, bezeichne also *geordnet;* ob aber das Eintheilungs- oder Anordnungs-Prinzip ein akoluthistisches oder ob es ein sachliches sey, das gehe aus dem Worte καθεξῆς noch nicht hervor.

Prüfen wir die sprachliche Bedeutung von καθεξῆς, so werden wir in Chemnitzens Ansicht bestätigt. Etymologisch betrachtet, (als verstärktes ἑξῆς von ἕξω, ἔχω) kann καθεξῆς nur eine solche Schreibart bezeichnen, wo ein Glied an das andre *sich anreiht*, am andern *haftet*, wo also ein bestimmter Zusammenhang, eine bestimmte Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte oder Glieder gegeben ist. So schreibt ein Philosoph, der, dem logischen Gedankennexus folgend, eines aus dem andern ableitet, καθεξῆς, im Gegensatz zu dem, bei dem die Glieder unverbunden und abrupt

1) Chemn. - Lyser harm. evv. prooem. cap. 5. *Adverbium* καθεξῆς *non significat praecise exactum ordinem in omnibus, sed quod altius ordiri et historiam ab initio repetere ac deinceps* continua narratione, distincte et distribute *quasi per gradus reliqua velit addere.*

stehen. So schreibt auch ein Biograph oder Monograph καθεξῆς, wenn er seinen Stoff in geordneter Form vorträgt, so dafs das je folgende mit dem je vorhergehenden *irgendwie* zusammenhängt, mag er nun dem Leben seines Helden oder den Momenten seines Objekts *Tag für Tag* nachgehen, oder mag er, was der *Sache* nach zusammengehört, zusammenstellen. — Und in der That stimmt der *Usus* vollkommen mit dem überein, was aus der *Etymologie* sich ergiebt. Das einfache ἑξῆς wird von den Attikern eben so gut vom Orte *(in einer Reihe)* als von der Zeit gebraucht; ja selbst Caussalverbindung wird (bei *Demosthenes*) damit bezeichnet in der Redensart τούτων ἑξῆς [2]). Bei den Grammatikern ist τὸ ἑξῆς die grammat. Aufeinanderfolge der Wörter. Ebenso, und zwar von der *Zeit* noch seltener als von *logischer Verbindung* brauchen die Attiker ihr ἐφεξῆς, für welches bei den Hellenisten καθεξῆς gewöhnlicher ist. Befragen wir nun vollends den Sprachgebrauch des n. T., so finden sich hier beide Wörter, ἑξῆς und καθεξῆς, *nur bei Luk.*, und zwar ἑξῆς stets in Verbinduug mit ὁ, so dafs z. B. ἡ ἑξῆς ἡμέρα *der folgende Tag* heifst (Luk. 7, 11; act. 21, 1), wo indefs zu beachten, dafs in ἑξῆς nur das *Anschliessen* liegt, und dasselbe erst durch ἡμέρα als ein *temporales* bestimmt wird. Καθεξῆς aber kömmt im ganzen dreimal vor. Act. 3, 24 ist es, wie ἑξῆς, mit dem Artikel verbunden, zur Bezeichnung der *Reihe* der Propheten. Act. 11, 4 aber ist unsrer Stelle völlig analog. Es heifst daselbst von Petrus, wie er die Gründe gegen die Nothwendigkeit der Beschneidung darlegt und die in Joppe gehabte Vision erzählt: ἀρξάμενος δὲ ὁ Πέτρος ἐξετίθετο αὐτοῖς καθεξῆς, λέγων. Da kann sicherlich καθεξῆς nicht in der Absicht gesetzt seyn, um auszusagen, Petrus habe nicht *erst* die Taufe des Cornelius, *dann* seine Reise zu Cornelius, *dann* seine Vision in Joppe — vielmehr habe er alles in der natürlichen Ordnung, wie es vorgefallen erzählt, *denn das verstand*

2) Vgl. Passow, I, 768.

sich ja schon von selbst. Sondern καθεξῆς ἐξετίθετο heifst: er setzte ihnen (die Sache) der Reihe nach auseinander = sagte ihnen ausführlich, weshalb er die Beschneidung für unnöthig halte. Es ist nicht der Gegensatz gegen *unchronologisches Erzählen* (denn ἐκτιθέναι heifst nicht *erzählen;* dafs Petr. etwas *erzählt* habe, ist v. 4 noch gar nicht gesagt, sondern ergiebt sich erst aus dem folgenden; v. 4 heifst es nur, er habe καθεξῆς *aus einander gesetzt),* sondern es ist der Gegensatz gegen kurze, abrupte Versicherungen. Petrus, soll gesagt werden, setzte ex professo und der Reihe nach aus einander, wie er zu seiner nunmehrigen Ansicht gekommen sey.

Mit dem bisher gesagten glauben wir nun bewiesen zu haben, dafs καθεξῆς an sich allerorten nur *der Reihe nach* heifse, und dafs, ob die Reihe eine logische oder ob sie eine chronologische sey, erst aus dem Zusammenhang hervorgehe.

Ist dem also, so ergiebt sich, *dass aus dem καθεξῆς allein nicht gefolgert werden dürfe, Luk. habe akoluthistisch schreiben wollen.*

Wir verlangen nicht mehr, als dafs man uns die *Möglichkeit* zugebe, Luk. habe mit dem καθεξῆς seine Schreibart im Gegensatz zu der πολλοὶ v. t. als eine *geordnete, nicht-verworrene* [3]) charakterisiren *können.*

3) Vorläufig sey es erlaubt, auf einen einzigen Punkt in der Exegese des Proöm. aufmerksam zu machen. Man streitet über das καθὼς v. 2. Einige, wie Hug, sehen darin entschiedenes *Lob* der πολλοὶ ausgesprochen (sie hätten ihre *Diegesen* ganz so geschrieben, wie die Autopten es überliefert hätten); Andere, um dieser Consequenz zu entgehen, wollen bei καθὼς schon den Nachsatz anfangen, allem natürlichen Gefühl hierin entsagend. Aber wo sagt denn Lukas. die πολλοὶ hätten so *geschrieben,* wie es die Autopten überliefert hätten? — Er sagt: sie *versuchten* Diegesen zu fertigen über...., *nach dem, wie es die Autopten überliefert hatten.* (Denn es ist ja offenbare Willkühr, das καθὼς nur auf ἀνατάξασθαι, und nicht auf den ganzen Satz ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι zu beziehen).

Nach dem bisherigen können wir also weder präsumiren, Luk. habe akoluthistisch schreiben wollen, noch das Gegentheil. Sehen wir uns nun auf einer andern Seite um Hülfe um.

Zwei Fälle sind denkbar. *Entweder* ist die Tradition, welche das 3te Ev. sammt der Apostelgeschichte dem, von *Clem. Alex.*, *Iren.* und *Tertull.*, und in den Stellen Kol. 4, 14; Philem 24; 2 Tim. 4, 11 erwähnten *Lukanus* zuschreibt, welcher (nach Kol. 4, 14 und nach den Stellen Luk. 4, 38; 13, 11 vgl. *Hug* Einl. II. §. 34) ein Arzt gewesen. Oder die Tradition ist falsch, und der Verfasser ist unbekannt.

Im letzteren Falle, wenn der Verfasser ein seinem erzählten Stoffe fernestehender war, kann man die Behauptung, er habe seine Geschichten *akoluthistisch* geordnet, doch nur aus einer genauen Betrachtung

Ganz deutlich, scheint mir, bezeichnet also Luk. die πολλοὶ als solche *Landsleute des Theophilus*, die, was die Apostel mündlich verkündigt hatten, nach deren Abreise schriftlich zu fixiren suchten. Diesen mangelhaften, unvollständigen Versuchen, wo der eine dies, der andre jenes sich noch erinnerte, setzt er, indem er (v. 4) das *Bedürfniss* schriftlicher Ueberlieferung anerkennt, seine *umfassende, geordnete* Arbeit entgegen. — Diese Thl. 2 näher zu bestimmende und zu rechtfertigende Exegese von Luk. 1, 1—4 dient also der nicht-chronol. Bedeutung von καθεξῆς zur Bestätigung.

Bewundern mufs man, zu welch historischem Takte die neuere Kritik sich emporgeschwungen hat! Gfrörer (die heilige Sage pag. 37) liest in dem Proömium des Luk., dafs Luk. selbst der ev. Geschichte, *wie sie ihm vorlag*, „keinen vollen Glauben" geschenkt habe, und folgert: „Also trug „sich Lukas mit *Zweifeln;* warum nicht auch seine Zeitgenossen?" — Gfrörer weifs also wirklich die *Unzufriedenheit* über mangelhafte, lückenhafte *Darstellung* einer unbezweifelten Geschichte nicht zu unterscheiden von dem *Zweifel* an der *Geschichte selbst?* — Hätte Luk. wirklich über die *Wahrheit* und *Ergründbarkeit* des Lebens Jesu „sich mit Zweifeln getragen", wie konnte er denn versprechen, dem Theophilus τὴν ἀσφάλειαν zu geben?!

seiner Schriften selbst entnehmen. *Aeussere historische* Gründe, aus seiner Person, seiner Stellung zu den App. entnommen, liegen ja für eine derartige Präsumtion nicht vor.

Aber wenn der erstere Fall angenommen wird, dafs der dem Ap. Paulus so nahestehende *Lukanus* der Verfasser gewesen, und wenn man hiemit vollends noch die Ansicht verbindet, als gehe aus act. 16, 10 etc. hervor, dafs *Lukanus* mehrere Reisen gemeinschaftlich mit dem Apostel Paulus gemacht habe — wird man dann nicht etwa genöthiget, *Akoluthie* bei Luk. zu präsumiren?

Auch dann gewifs nicht. *Paulus* selbst war nicht Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen. Was er wufste, wufste er durch Erzählungen der übrigen Apostel. So gewifs es nun ist, dafs er sich über alle einzelnen Punkte die *sichersten* und *genauesten* Nachrichten wird haben geben lassen, so ist es doch nichts weniger als wahrscheinlich, dafs der Mann, der in seiner ungeheuern Thätigkeit die ganze Heidenwelt in dem Herzen trug, sich damit sollte abgegeben haben, Notizen einzuziehen: „an welchem Tage dies und jenes — ob das eine „früher, das andre später geschehen sey" — Notizen, die für einen Apostel wie für jeden Christen *gar keine* Wichtigkeit haben, sondern lediglich für den armen Theologen, der sich mit Beleuchtung der negat. Kritik abgeben mufs [4]).

Aus demselben Grunde ist nicht wahrscheinlich, dafs *Lukanus* selbst seine Nachforschungen (v. 3) auf die *Akoluthie* der einzelnen Begebenheiten werde ausgedehnt haben.

Mag man also von dem Ursprunge des dritten Ev. halten, was man wolle, so bleibt das sich gleich, dafs

4) Erinnert man daran, dafs Paulus ausser den Erzählungen der andern App. auch noch auf besondere *Offenbarungen Gottes* als auf Quellen sich berufe (z. B. 1 Cor. 11, 23), so ist auch hier vorauszusetzen, dafs der *heil. Geist* die *Sachen*, nicht die *Chronologie derselben*, dem Ap. werde mitgetheilt haben.

zur Präsumtion, es sey *akoluthistisch* geschrieben, in keiner Weise ein Anlafs vorhanden ist.

Somit sind wir rein auf Prüfung der Schrift selbst verwiesen, und es thun sich die beiden Fragen auf: 1) *Hat Luk. eine Realeintheilung?* 2) *Hat er akoluthistische Data?*

§. 32.

(Anordnung des Lukas.)

So sehr wir uns im Proömium von Notizen über den Plan des Luk. verlassen fanden, ein solcher Reichthum von feinen Zügen bietet sich uns dar, wenn wir die Schrift selbst in ihrem Verlauf überblicken. Dabei gehen wir natürlich von dem unangefochtenen Resultate der Kritik aus, dafs nach innern und äussern Gründen die *Apostelgeschichte* denselben Verfasser habe, wie das *dritte Ev.*

Lukas hebt seine Geschichte an im *Tempel zu Jerusalem* und schliefst dieselbe in *Rom.* Der erste Theil, das Ev., geht davon aus, wie die Beglaubigung des Messias durch den letzten der Propheten, den Johannes, vorbereitet ward durch eine Angelophanie *im Heiligthum;* im Verlaufe ist eine Parallele zwischen dem Propheten Johannes und Christus weithin bemerklich; an welcher der universellere Charakter des *Evangelischen* vor dem *Gesetzlichen* klar wird; den Schlufs bildet nach vollendeter Erzählung von Jesu Tod und Auferstehung der Befehl, die Jünger sollten noch bis auf weiteres in *Jerusalem* bleiben, sammt der Nachricht, dafs sie wirklich allezeit *im Tempel* versammelt waren. Hat nun der erste Theil die *geistliche* Gründung des *neuen,* für *alle* Völker bestimmten *Bundes* und den Fortschritt vom a. Bunde zum neuen in seinem *Wesen* gezeigt, so beschäftigt sich der zweite Theil, die *Apostelgeschichte,* vielmehr damit, darzulegen, wie die *christliche Kirche,* nachdem sie *in Jerusalem,* an der theocratisch-heiligen Stätte, von Gott durch die Ausgiefsung des h. Geistes *gegründet* und vor den Augen des alten Bundes *beglaubigt,* und in ausdrücklicher Rede des Ap. Petrus ihre Uebereinstimmung mit der alttest. Weis-

sagung nachgewiesen war, — sich nun ausbreitete über das *Volk* der Juden hinaus (Cornelius), nach *Samaria*, nach *Antiochia* und endlich bis in den Mittelpunkt der Heidenwelt, nach *Rom* [1]).

Dieser grofse Gegensatz: *Judenthum* und *Heidenthum*, er ist es, der dem Verfasser stets vor Augen schwebt. Zeigen will er, wie das a. T. seine Erfüllung im *Christenthum* habe, wie es zum Wesen dieser Erfüllung gehöre, nicht auf das leibliche Volk Israel sich zu beschränken, sondern überzugehn auf *alle Völker*, wie das Christenthum mithin eine *geistige*, und keine fleischliche Erlösung sey.

Bevor wir diesen Gang durch seine feineren Nüancen hindurch genauer verfolgen, machen wir noch aufmerksam auf die Stellen Luk. 2, 1 und 3, 1. Die *chronolog.* Richtigkeit beider Stellen zu prüfen, ist hier noch nicht der Ort; das aber ist bemerkenswerth, wie der Evangelist den wachsenden Ruin des äusserlich theocratischen Staates in Parallele setzt mit der wachsenden geistlichen Erlösung.

„Es ging aus“, sagt er, *„in jenen Tagen ein Rescript „vom Kaiser, dass das ganze Reich katastrirt würde, und „diese Katastrirung geschah als die* erste“ (als die erste, unerhörte Schmach dieser Art) „als u. s. w.“ In welchem Sinn unsrer Ansicht nach Luk. das räthselhafte πρώτη gesetzt habe, haben wir in der Parenthese angedeutet. Mit dieser Erklärung wird der Nothbehelf πρώτη für προτέρα zu nehmen, unnöthig, und es resultirt ein guter, klarer, einfacher Sinn. Luk. will bedeuten, dafs in dem Augenblick, wo der *erste* Schritt zur Vernichtung der jüdischen Unabhängigkeit geschah, der geistliche Retter und Befreier geboren sey [2]). —

1) Vgl. Fr. Luger, über Zweck, Inhalt und Eigenthümlichkeit der Rede des Stephanus, Lübeck 1838 (bei Aschenfeldt) pag. 3 f.

2) Ob und inwieweit diese Erklärung auch zur Lösung der *chronol.* Schwierigkeit etwas beitrage, siehe cap. 6.

Aehnlich hebt Luk. im Anfange von cap. 3 hervor, wie Johannes (und Jesus [3]) damals öffentlich auftraten, als Judäa bereits zur röm. Provinz erniedrigt und in Tetrarchieen zerstückt war.

Sehen wir nun den Gang des Ev. im einzelnen an.

1) Cap. 1 f. Parallele zwischen Joh. und Jesus. Zu Zeit des *Königs* von Judäa, Herodes, lebt ein *Priester*, hat im *Tempel* eine Erscheinung, — — ein *Prophet* wird ihm zum Sohne geboren, der *viele der Kinder Israel* bekehren soll zum *Herrn*, der da kommen wird. — Der Angelophanie des Zach. ist die der *Maria* parallel. Jesus wird *König* seyn über das *Haus Israel*, und wird *herrschen ohne Ende*. (V. 33.)

Die Mütter der beiden Männer *kommen zusammen* (v. 39 - 56)

Johannis Geburt (v. 57 ff. ist parallel der des Herrn (cap. 2, 1 ff.) [4]).

2) Bisher ist allein von ὁ λαὸς die Rede gewesen; nun, bei der *Darstellung im Tempel*, wird bereits der *Unglaube Israels* (v. 34) und die Bestimmung des Heilandes für alle Völker (v. 31) weissagend hervorgehoben.

3) Hierauf folgt eine Parallele zwischen der Wirksamkeit Johannis und der Wirksamkeit Jesu. Die Predigt des ersteren wird deshalb in ihrer alttestamentlich - gesetzlichen Eigenthümlichkeit von Lukas besonders genau beschrieben. (3, 7 ff.) Alsdann wird gezeigt, wie der, welcher die Gemüther

3) Siehe darüber Abth. 2.

4) Schleiermacher (Schr. d. Luk. pag. 23 ff.) und nach ihm Gfrörer (heil. Sage I, pag. 97) schliefsen aus der doch so natürlichen Schlufsformel 1, 80, womit der Verfasser von Johannes d. T. abbricht, um auf Jesum überzugehn, aus der „wiederholten Erzählung", dafs Joseph in Nazareth wohnte, 2, 4, welches keine „wiederholte Erzählung" von seinem Wohnorte ist, sondern die ganz natürliche Notiz, er sey von Nazareth nach Bethlehem gegangen, und aus anderen noch nichtssagenderen Datis: cap. 2 habe einen andern Verfasser, als cap. 1.

durch Bufse auf Christum innerlich vorbereitete, auch ausdrücklich auf Christum hinwiefs (v. 15 ff.) Endlich wird gezeigt, welcher Lohn dem letzten a. t. Propheten wurde (v. 19), nämlich wie die harte Gesetzespredigt auf harte Herzen stiefs, und der Prediger selbst darunter zu leiden hatte.

Von Jesu wird nun erzählt, wie er der gesetzlichen Form der Johannistaufe sich unterzog, hiebei aber der heil. Geist auf ihn herabkam. Alsdann wird die menschliche Abstammung Jesu bis auf Adam zurückgeführt; auch hierin ist die Bezugnahme auf Leser aus den Heidenvölkern nicht zu verkennen, wenn Jesus bei Matth. als *Davidssohn und Gottessohn* erscheint, so steht er bei Luk. da als *Menschensohn*[5] *und Gottessohn.*

Nun folgt die Versuchung. In die Parallele mit Johannes tritt sie zwar als Episode herein; aber übergangen durfte sie nicht werden, da an ihr erschien, wie Chr. sich dem Vater *unterwarf*, wie er, der höher als Johannes, doch keiner war, der sich hätte auf Kosten des Vaters erhöhen und die Herrschaft über die Heiden erlangen wollen. Und sollte das Ganze nicht übergangen werden, so mufste es nothwendig *hier*, vor der Schilderung des Wirkens Christi, seine Stelle finden.

Endlich wird denn nun auch, gegenüber der Verstockung, auf die Johannes traf, der Erfolg der Wirksamkeit Jesu geschildert (cap. 4.) Am auffallendsten ist hiefür die Stelle cap. 4, 15. *Καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων.*

War indessen Jesus dem Johannes *unähnlich* durch den evangelisch-tröstlichen Charakter seiner Predigt, und durch die Freudigkeit, die er in des theokratischen Volkes Herzen erweckte (vgl. 4, 22 *καὶ πάντες ἐμαρ-*

5) Wir nehmen hier das Wort im Sinn *unserer* Dgk, nicht in dem histor. exegetischen Sinn, wie bei *Daniel* und den *Evv.* Denn in letzterem Sinn schildern Mt. u. Mk. Jesum nicht minder als den „υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου", denn Luk.

τύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ ςόματος αὐτοῦ) so war er darin ihm *ähnlich*, dafs doch auch er Widerstand fand (v. 29).

Denn das Heil, das er ankündigte (v. 31), konnte nicht angeeignet werden, es sey denn durch Bufse. Die Bufspredigt v. 23 ff. war eine *faktische* Anerkennung der johann. Wirksamkeit. So war Jesu Predigt tröstlich, aber doch, wie ein Ferment. *An ihr zerschied sich das theokr. Volk in Gläubige, und in solche, die den Herrn zwangen,* immer weiter *sich zu entfernen, bis er und sein Heil endlich zu den Heiden überging.*

Im folgenden wird diese Scheidung des Volks in solche, die Jesum annehmen, und in solche, die ihn von Ort zu Ort weitertreiben, geschildert. Zuvor wollen wir die Momente des dritten Abschn. noch einmal kurz überblicken.

a) Die Predigt Joh. eine alttestam.-gesetzliche; Jesus, wiewohl dem Gesetze unterthan, doch mit höherer Kraft, mit dem h. Geiste begabt. b) Der Prophet Israels erkennt Jesum an. Jesus ist Adams Sohn. c) Johannis gesetzliche Bufspredigt fand steinerne Herzen. Jesu Predigt, die lieblichste, gnadenvollste Ankündigung des Heiles, aber Bufse voraussetzend, war ein Ferment, an dem das leibliche Volk Israel sich schied.

4) Diese Scheidung selbst wird nun in Beispielen klar gemacht. Die *zwei Seiten*, die Annahme Jesu von Seiten der Gläubigen, und das stets weiter Zurückgestofsenwerden von Seiten der Ungläubigen, werden promiscue betrachtet. Man vergleiche, was die *zweite* Seite betrifft, cap. 4, v. 30 f., v. 42, v. 43; cap. 5, 16. Jesus *verlässt Nazareth, und geht nach Kapernaum, entweicht in die Wüste, zieht in anderen Städten herum, geht abermals in die Wüste.*

Bei den Thaten Jesu, die in diesem Abschnitte erzählt werden, wird besonders auf den Eindruck aufmerksam gemacht, den sie hervorbrachten. Die *Heilung des Besessenen* (4, 31 ff.) erweckt ein θάμβος

ἐπὶ πάντας (v. 36); *Petri Schwieger*, vom Fieber befreit, *dient Jesu* (v. 39) und es entsteht ein Gewühl derer (v 40), die sich gläubig zu Jesu drängen, um ebenfalls geheilt zu werden. Bei dem *Fischzug Petri* (cap. 5, 1 ff.) findet wieder ein θάμβος, wie wohl ein *gläubiger*, statt (v. 9 vgl. v. 11.) Der *Aussätzige* endlich (v. 12 ff.) wird als ein Beispiel angeführt, wie der gläubige Sinn nach Hülfe verlangend Jesu entgegenkam.

Nun folgen aber Züge, bei denen auf **das Wachsen der Opposition** sehr deutlich hingewiesen wird. Bei der *Heilung des Gichtbrüchigen* (v. 15 ff.) wird Jesus von den Schriftgelehrten und Pharisäern der βλασφημία beschuldigt; bei Gelegenheit von *Levi's Berufung* (v. 27 ff.) murren eben dieselben, dafs er mit Zöllnern und Sündern esse; dann werfen sie ihm vor, *dass er nicht faste*, worauf Jesus *ex professo* den Unterschied des a. und n. Bundes darlegt, und voraussagt, dafs es zum Bruch kommen müsse zwischen den Seinen und denen, die (den alten Bund mifsverstehend) an der *Gesetzlichkeit* (nicht am Gesetz) starr festhielten. — Noch folgen die *Einwürfe wegen des Sabbaths* (6, 1 ff. und 6 ff.), und die Erbitterung steigt so, dafs jene (6, 11) **den Beschlufs fassen, Jesum zu verderben.**

Nachdem der Gährungs- und Sonderungs-Procefs *faktisch* also geschildert, und dabei nun auch (6, 12 ff.) erwähnt ist, wie mit der wachsenden Opposition zugleich auch das Reich Jesu sich bevestigte und festere Gestalt gewann (Wahl der Jünger), so folgt nun jene *Rede Jesu* (Bergpredigt) v. 20 ff., wo er selbst es klar ausspricht, sein Reich sey kein weltliches, sondern ein geistiges, das unter der Opposition des fleischlichen Israel, unter Druck und in Noth und Elend sich heranbilden müsse, und wo er auch die Opposition des fleischlichen Israel *verflucht* [6]).

6) Hier im voraus sey darauf hingewiesen, wie Luk. guten Grund hatte, die bei Mt. übergangenen „*Wehe*" zu referiren, andrerseits aber manche bei Mt. referirte Expositionen

5) Nunmehr folgt das erste Beispiel, dafs Jesus wirklich mit einem Heiden in Berührung kam. (Der *Centurio* 7, 1 ff.). *Die nach Heil verlangende Gesinnung desselben* (ein Typus der Heidenwelt, wiefern diese geschickt ist zum Christenthum, mit *Luk.* 7, 4 ff. vgl. *Apostelgeschichte* 10, 2) wird besonders hervorgehoben, sowie auch das bedeutungsvolle Wort Jesu v. 9 *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίςιν εὗρον.*

Aber in sinnreicher Weise ist an dies erste Hinaustreten Christi aus Israel zu den Heiden auch ein Zug angereiht, an welchem klar wird: *ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ* — *die Erweckung des Jünglings von Nain.*

Jesus ist gekommen für die *Gläubigen* unter den *Heiden* und für die *Gläubigen* in *Israel*[7]).

Wie schwer es aber dem Israeliten wurde, von der Gesetzlichkeit, in die er sich eingelebt, sich loszureifsen, sie sammt allen alttest. Formen nur als *Vorbereitungen auf Christum* aufzufassen, und den geistigen Heiland im Geiste aufzufassen, dies wird nun durch das eklatante Beispiel *Joh. d. Täufers* erläutert. (*Sendung der Johannisjünger* 7, 18 ff.). Er selbst fing an, kleingläubig und ungeduldig zu werden! Der letzte, dem Heile nächste der Propheten steht doch noch im alten Bunde; er selbst kann die Grenze noch nicht überschreiten, und wird denn auch als solcher von Jesu *entschuldiget.*

Aber diesem traurigen Beispiel des *kräftigen Propheten,* der trotz seiner Kraft nicht kräftig genug ist, sich *schwach* zu fühlen und Jesu *ganz* hinzugeben, tritt nun das Beispiel eines *schwachen Weibes* entgegen, das *Jesum selbst* (7, 36 ff.) und seine Füfse mit Thränen der Bufse netzt. — Konnte die Wahrheit, dafs der Herr

zu übergehn, weil er eben nur das auf die *Opposition* bezügliche geben *wollte.*

7) Unwillkührlich drängt sich die Erinnerung an Röm. 1 — 4 auf. Denselben Grundgedanken, welchen dort Paulus dogm. darlegt, macht Luk. historisch-pragmatisch klar.

nicht den Gesunden, sondern denen helfe, die zerschlagenes Herzens sind, imposanter dargestellt werden, als in diesen zwei Beispielen! — Nicht das strenge Halten auf's Gesetz, sondern die Erkenntnifs der Gesetzesübertretung macht fähig zum Reiche Gottes. Das sagt Jesus *ausdrücklich* in seiner Rede (v. 40 ff.) [8].

Von da an kömmt Luk. auf *Johannes* nicht mehr zu sprechen. Die Parallele zwischen Jes. und Joh. ist völlig abgeschlossen. Werfen wir einen Blick auf das Bisherige zurück, so sehen wir, wie Luk. seine Erzählungen nicht *klassenweise* zusammenstellt, sondern vielmehr *Fakta entgegengesetzter Art* in *Parallele* zu setzen pflegt. Es sind einige grofse Gegensätze, die immer wiederkehren, immer auf's neue angedeutet werden: a) der konkrete Gegensatz zwischen dem a. t. Propheten und dem n. t. Messias. b) Der Gegensatz zwischen Israels politischer Erniedrigung und geistlicher Heimsuchung. c) Der Gegensatz zwischen dem fleischlichen Israel, das, auf seine Gesetzlichkeit sich verlassend, Jesum zurückstöfst, und dem geistlichen Israel, das seine Sünden erkennt und das Heil annimmt. Dazu kömmt d) der Gegensatz zwischen evangelischer Heilsbotschaft und seiner Bufsforderung, und endlich e) der zwischen Joh. d. T. und der Sünderin.

Aber von nun an läfst Luk. diese Gegensätze fallen. Er wendet sich nunmehr *Christo allein* zu, und schildert uns den Kreis von Gläubigen, worin der Herr sich bewegte, und die Art, wie er sich bewegte.

Mit Cap. 8 beginnt gleichsam ein zweiter Haupttheil des Ev. Luk., wo wir in das stille innere Heiligthum der Nähe des Herrn eingeführt werden. Später (cap. 10 ff.) wird allerdings von neuem auf die gegen Jesum sich bildende und wachsende *Opposition* hin-

8) Der Wunsch Gfrörer's (heil. Sage I, 175), den zu sehen, der eine passendere Verbindung zwischen der *Sendung Johannis* und *Salbung*, als die des *Wortes: φαγεῖν*, nachwiese, ist also erfüllt.

und wieder Rücksicht genommen, aber nicht mehr in der Form durchgeführter Gegensätze, sondern so, dafs entweder Jesus Anlafs findet, sein Leiden selbst zu verkündigen, oder so, dafs Conflikte zwischen ihm und den Schriftgelehrten nur kurz angedeutet werden als Veranlassung der *Reden Jesu,* welche von cap. 10 an die Hauptsache sind.

Jesu Bild war bisher an den Gegensätzen klar gemacht, nun wird es in seiner eignen innern Herrlichkeit dargestellt.

6) Schon die Formel cap. 8, 1 ff.: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς, καὶ αὐτὸς διώδευε κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος*, scheint auf eine beginnende Schilderung der Lehrweise Jesu hinzudeuten. Und in der That sehen wir, wie nun das *Gleichniss vom Sämann* folgt, welches eben die Lehrthätigkeit Christi und ihren Erfolg zum Inhalte hat. An dies Gleichnifs schliefsen sich vier Geschichten, von denen die drei letzten bei Luk., alle vier bei Mt. und Mk., *akoluthistisch* verbunden sind. Weshalb hat Luk. diese vier Geschichten gerade hieher gestellt? Sehen wir dieselben ihrem Inhalte nach genauer an, so mufs uns auffallen, dafs in der zweiten von einer *grossen Noth und Gefahr,* in der dritten von einem Menschen, den seine *fleischlichen Lüste* unter *leibliche Botmässigkeit Satans* gebracht hatten, in der vierten von zwei Beispielen *entschiedenen*, *ausserordentlichen Glaubens* die Rede ist. Wie wenn Luk. diese vier Geschichten *als Beispiele zum Gleichniss vom Sämann* beigegeben hätte? Und wie um so leichter war dies möglich, da die Geschichten bereits akoluthistisch an einander hingen und ihre Akoluthie (wenigstens die der drei letzten) dem Luk. bekannt war! Doch wir wollen uns nicht auf Hypothesen einlassen; wir wollen nach bestimmteren Beweisgründen forschen.

a) *Οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν* sind die, die das Wort hören, und denen dann der Teufel das Wort von den Herzen wegnimmt (v. 12). — V. 19 ff. kommen *Mutter und Brüder Jesu,* ihn zu sehen, Jesus aber sagt: „meine Mutter und Brüder sind diejenigen, wel-

che das **W o r t** Gottes **h ö r e n** und **a u c h** **t h u n.**" Er zwar so wenig, als Luk., wird es im Sinne gehabt haben, die Worte v. 12 ἵνα μὴ πιϛεύσαντες σωθῶσιν auf Maria und die Brüder anzuwenden; ja §. 65 gedenken wir zu beweisen, wie in Jesu Rede *überhaupt kein Vorwurf* gegen Mutter und Brüder lag; aber deshalb doch konnte Luk. diese Geschichte hier anführen, weil in ihr Jesus, selbst seinen nächsten Angehörigen gegenüber, die entschiedene Forderung geltend machte, dafs mit dem **H ö r e n** des Wortes sich das **T h u n** verbinden müsse.

b) Die *auf den Felsen* gesäeten sind die, welche πρὸς καιρὸν πιϛεύουσι καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται. — Vgl. damit den **S t u r m** v. 23, und Jesu Vorwurf v. 25: ποῦ ἔϛιν ἡ πίϛις ὑμῶν.

c) Mit „μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου" v. 14, vgl. einerseits den besessenen Gadarener, dessen ganzer Zustand (v. 27 und 29) darauf hinweist, dafs er durch **F l e i s c h e s s ü n d e n** provocirt war, und andrerseits wieder die Gadarener (v. 37), die ihren **R e i c h t h u m** lieber haben, als das ewige Heil.

d) Das Doppelbeispiel des **f e l s e n f e s t e n** **G l a u b e n s** v. 40—56 war denn endlich ganz analog dem Samen auf dem guten Lande. Hier ein **G l a u b e**, der in der Trübsal sich als felsenfest bewährt; hier auch das Lob (v. 48) θάρσει, θύγατερ, ἡ πίϛις σου σέσωκέ σε.

7) Nunmehr folgt eine Schilderung des engeren und des weiteren Kreises, welchen der Herr um sich gebildet hatte. Cap. 9 nämlich beschäftigt sich durchweg mit den **z w ö l f** **J ü n g e r n**, deren geistigem Standpunkt u. dgl., cap. 10 mit den **s i e b z i g** **J ü n g e r n.**

Erstlich nämlich lesen wir cap. 9 die den *Zwölfen* ertheilte *Installation.* Sodann den *Eindruck*, den das neue, wachsende *Geistesreich* auf das Auge derer machte, die es zu begreifen nicht vermochten. Dann, nach gemeldeter *Rückkehr* der Zwölfe, in *akoluthistischer* Anschliefsung die *Speisung der* 5000, welche indessen von Luk. besonders auch deshalb angefügt zu sein scheint, um die *geistige Stellung* und den *Grad der Gereiftheit* der *Zwölfe* dadurch (v. 12—13) an's Licht zu setzen, wie

denn auch sogleich darnach jene *Frage Jesu:* „für wen sie ihn hielten", folgt, sammt dem *Bekenntniss Petri.*

Alsdann wird gezeigt, wie die Jünger auf die bevorstehende Katastrophe einerseits durch die *Leidensverkündigung* v. 21 ff., andrerseits durch die *Verklärung* v. 28 ff. vorbereitet wurden, gleichwohl aber sich noch *schwachgläubig* zeigen (*besessn. Knabe* v. 37—43), eine *zweite Leidensverkündigung* (v. 44) nicht verstehen, unter sich (v. 46) und mit andern (v. 49) *um den Vorrang streiten* und durch ihr *Benehmen in Samaria* (v. 51 ff.) beweisen, wie wenig sie noch in den Geist Jesu und seines Reiches eingedrungen sind.

Ihrem Betragen gegenüber wird alsdann (v. 57 ff.) aus einander gesetzt, welch *geistliche, selbstverleugnende* Gesinnung der Herr von denen gefordert habe, welche Anspruch machten, ihm folgen zu wollen.

Nachdem nun die *Rede an die Siebzig* (cap. 10, 1—20) mitgetheilt ist, folgen einige Verse (v. 21—24), die offenbar geeignet und bestimmt sind, den Abschnitt über die Jünger abzuschliefsen.

8) Alsdann folgen cap. 10, 25 — cap. 14 incl. lauter Aeusserungen oder kurze Reden Jesu, deren Veranlassungeu zwar hie und da in *Faktis* bestehen, welche letztere aber immer nur *ganz kurz* (offenbar nur um der Reden willen) angeführt werden. Auch sind jene Reden *nach ihrem Inhalte* zusammengestellt.

Ueber die innige Liebe zu Gott und *Versenkung in ihn* als höchste Pflicht cap. 10 eine *Rede* Jesu (Samariter) und ein *thatsächl. Beispiel* (Maria und Martha.)

Ueber das Gebet cap. 11, 1—13. Rede und Gleichnisse darüber. — Daran schliefst sich (als *Contrast,* denn auch hier stellt Luk. gerne kontrastirende Gegenstände zusammen) die Beschuldigung, Jesus stehe nicht mit Gott, sondern mit *Belzebub* im Bunde v. 14 ff.

Dies führt durch natürliche Ideenassociation auf Jesu polemische Reden (v. 37 — cap. 12, 53). Polemik gegen die Pharisäer (Gegensatz von φῶς und σκότος oft hervorgehoben). Forderung der *Entschiedenheit* (11, 23; 12, 4 ff.) — Gegen *Liebe zum Reichthum* (v. 13 ff.) Als Contrast die Ermahnung zum *Vertrauen*

auf Gott (v. 29). Hieran schliefst sich (in Jesu eignem Munde) eine *Verkündigung der zu bestehenden Kämpfe,* und eine *Ermahnung zur Treue und Wachsamkeit.*

Von da begegnen wir Strafpredigten an das Volk, v. 54 — cap. 13, 9.

Alsdann Polemik wegen des Sabbaths (v. 10 ff.)

So schält sich hier auf's neue wieder der theoretische und faktische Gegensatz des geistlichen und des fleischlichen Israels in stets markirterer Vergleichung heraus.

Den Schlufs bilden Worte der Verheifsung vom *Wachsen der βασιλεία τοῦ ϑεοῦ* (13, 18 ff.) und das *schneidende Dilemma zwischen der engen und weiten Pforte* (13, 22 ff), sammt der *feierlichen Lossagung von Jerusalem* (v. 31 ff).

9) An eine, durch eine *Sabbathheilung* (14, 1 ff.) provocirte *Strafrede* schliefst sich nun eine Sammlung von Gleichnissen enge an. Die *ersten derselben* (bis cap. 15) haben deutlich zum Zweck, die Lehre bis zur entschiedensten Klarheit zu erheben, dafs *das Gefühl der Bedürftigkeit und des Elends* unerläfslich sey, um Christo anzugehören, und dafs die Sünde des Hochmuthes und der Eigengerechtigkeit dem Glauben an Christum diametral zuwiderlaufe. *(Grosses Abendmahl. Hundert Schafe. Verlorner Sohn.)*

Sodann folgt das räthselhafte Gleichnifs *vom ungerechten Haushalter* nebst einer Rede, die sich daran schliefst. Wir wollen über den Sinn desselben noch nicht streiten; gewifs scheint, dafs eine *Aufforderung zur Entschiedenheit* einerseits, und ein *Uebergang vom Dogmatischen zum Moralischen* andrerseits in cap. 16 enthalten seyn mufs. Deshalb wird nun auch im *Gleichniss vom Lazarus* (16, 10 ff.) die hartherzige Gesinnung gegen den Nächsten [9]), getadelt und zur *entschiednen* Losreifsung des Herzens vom Mammon auf Grund der ab-

9) Ob diese, oder ob nach *De Wette's* u. a. Ansicht lediglich der Besitz des Reichthums getadelt werde, siehe Abthl. 2.

soluten Entscheidung und Scheidung nach dem Tode ermuntert.

Cap. 17, 1—19 folgt eine Sammlung kleinerer Reden *moralischen (Aergerniss. Demuth. Dankbarkeit), prophetischen* (17, 20 — 37 auch 18, 1—8) und *allgemein paränetischen* Inhalts.

Was die *letzteren* betrifft, so sind in ihnen alle Hauptpunkte der in Luk. enthaltenen Lehren Jesu noch kurz zusammengefafst. Die Forderung der *Busse* (Zöllner und Pharis.), die Forderung des *Kindessinnes* (Kindlein kommen lassen), die Forderung der *Selbstverleugnung* („verkaufe was du hast"), und endlich die rührend ängstliche *Anrede des Petrus* v. 28: „Herr, *wir haben* alles verlassen etc."

Nach diesem *Rückblick* auf das bisherige Zusammenleben der Jünger mit Jesu geht Luk. (mittels der *dritten Leidensverkündigung*) auf die *Leidensgeschichte* über.

§. 33.

Akoluthistische Data des Lukas.

Lukas hat also eine bis in's feinste ausgeführte *Realeintheilung* [1]). Erstlich sondern sich gewisse gröfsere Massen *(Abschnitte)* heraus, z. B. die Gleichnifssammlung cap. 14—16, die Sammlung kleinerer Aussprüche cap. 10—14, die Beschreibung des Jüngerkreises cap. 9—14, u. s. w. Sodann sind in diesen Abschnitten selbst wieder die einzelnen Stücke ihrem Inhalte nach zusammengestellt, so zwar, dafs nicht sowohl gleichartiges als vielmehr kontrastirendes neben einander gesetzt erscheint.

Bei einer solchen genauen Rücksichtnahme auf den Inhalt ist es natürlich, dafs wir von vorneherein keine besondere Rücksichtnahme auf Akoluthie erwarten dürfen.

1) Diese genaue Realeintheilung macht mir unmöglich, mit der äusserst scharfsinnigen Conjektur des ehrwürdigen Hug (Gutachten pag. 163 ff.) mich zu befreunden.

Sehen wir nun Luk. näher darauf an, so finden wir, dafs er wirklich fast nirgends akoluthistisch verbindet. Er theilt uns nur da die *zeitl. Aufeinanderfolge* zweier oder mehrerer Begebenheiten mittels akol. Data mit, wo diese Begebenheiten auch dem *Inhalte* nach verwandt sind, mithin in seine Realanordnung passend. So bot sich ihm z. B., nachdem er die *Aussendung der Zwölfe* erzählt, sofort die in jener Zeit geschehene *Speisung der* 5000 als willkommnes Beispiel dar, um die damalige innere Gereiftheit der Jünger darzustellen. Hier gingen Inhalt und Akoluthie Hand in Hand. Aehnlich knüpft er an das *Bekenntn. Petri* die Leidensverkündigungen einerseits, die *Verklärung* andrerseits (als zwei wichtige Einwirkungen auf den Glauben der Jünger) und endlich den *besessenen Knaben* (als Beispiel, wie sehr sie der Stärkung bedurften) an, Vorfälle, die also in derselben Ordnung, wie sie geschehen waren, auch zugleich in seine Realeintheilung pafsten.

Aehnlich hat er, wie wir oben sahen, die *Stillung des Sturmes*, den *Gadarener* und *Jairi Tochter* nach einander aufgenommen, weil sie in ihrer ihm bekannten und von ihm bestimmt genannten akoluthistischen Folge gerade geeignet waren, Beispiele zum *Gleichniss vom Sämann* abzugeben.

Nun sind folgende Fakta wohl zu beachten:

a) So oft Luk. mehrere Fakta *akoluth.* verbindet, passen sie zwar auch (wie wir eben sahen) in seine Realeintheilung; doch ist die *inhaltliche* Verwandtschaft bei weitem nicht so eklatant, dafs es wahrscheinlich wäre, Luk. hätte sie um dieser allein willen und ohne Rücksicht auf ihre (ihm bekannte und von ihm durch bestimmte Data angedeutete) Akoluthie zusammengestellt.

b) So oft Luk. *keine* akoluthistischen Data giebt, ist der *inhaltliche Zusammenhang* (bestehe er nun in einem deutlichen Contrast oder in einer deutlichen Aehnlichkeit) ganz eklatant, so dafs *aus ihm allein* die Zusammenstellung erklärlich wird. (Vgl. §. 32.).

c) Die meisten bei Luk. *akoluthistisch verbundenen* Stücke sind auch bei Mt. und Mk. so verbunden.

d) Wo Luk. zwei auch bei Mt. oder Mk. vorkommende und dortselbst akoluth. verbundene Stücke in anderer Ordnung giebt, als jene, da verbindet er auch *lose, ohne akoluthistische Data.*

Es ist also zwischen Lucä Anordnung, seinen akoluthistischen Datis und denen des Mt. und Mk. nicht der mindeste Widerspruch.

Wir geben nun zur Bestätigung wieder eine Tabelle (wo wir aber wegen der ausserordentlichen Menge lose verbundener Data nur dann *Synechieen* zählen wollen, wenn wirklich *zwei oder mehrere* Perikopen verbunden sind. Einzelne stehende Ereignisse werden in der ersten Columne nicht mitgezählt.)

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
	Jes. in der Schule zu Nazareth.			
		]	καὶ κατῆλθεν εἰς Καπερναοὺμ, καὶ ἦν διδάσκων ἐν τοῖς σάββασι ... καὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ...	4.
1.	*Besessner in der Schule zu Kapernaum.*			
		)	ἀναςὰς δὲ ἐκ τῆς συναγωγῆς εἰςῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος.	
	Petri Schwieger.	=	Allgemeine Formel v. 44. ἐγένετο δὲ.	5.
	Petri Fischzug.	—	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων.	
	Aussätziger.			

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		=	Allgemeine Formel v. 15 f. *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν.*	
	Gichtbrüchiger durch's Dach.			
		)	*καὶ μετὰ ταῦτα ἐξῆλθε.*	
2.	*Levi's Berufung und Mahl.* — (Gespräch vom Fasten angeschlossen.)			
		—	*ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ.*	6.
	Aehrenraufen.			
		—	*ἐγένετο δὲ καὶ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ.*	
	Verdorrte Hand.			
		—	*ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις.*	
	Wahl der Jünger und Bergpredigt.			7.
		]]	*ἐπεὶ δὲ ἐπλήρωσε πάντα τὰ ῥήματα... εἰςῆλθεν ...*	
	Centurio.			
		]]	*καὶ ἐγένετο ἐν τῇ ἑξῆς.*	
3.	*Jüngling von Nain.*			
		]	Allgemeine Formel v. 17. (Doch v. 18 so, dass das folgende *nach* dem vorhergehenden vorgefallen zu seyn scheint.)	
	Sendung der Johannisjünger.			
		—	*δὲ.*	
	Salbung durch die Sünderin in Simons Hause.			
		—	*καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς*, allg. Formel. *συνιόντος δὲ ὄχλου πολλοῦ...*	8.
	Gleichniss vom Säemann.			

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
			δὲ.	
	Mutter und Brüder.	—	καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν.	
	Stillung des Sturms.	]]	καὶ κατέπλευσαν εἰς...	
4.	*Gadarener.*	]]	ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ὑποστρέψαι.	
	Jairi Tochter.	—	συγκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα.	9.
	Aussendung der Zwölfe.	]	ἤκουσε δὲ ... τὰ γινόμενα ...	
5.	*Herodis Angst.*	]	καὶ ὑποστρέψαντες οἱ ἀπόστολοι.	
	Jesus in die Wüste bei Bethsaïda. Speisung der 5000.	—	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον καταμόνας.	
	Petri Bekenntniss.	]]	ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ.	
6.	*Verklärung.*	]]	ἐγένετο δὲ ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ κατελθόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους.	
	Besessner Knabe.	—	δὲ.	
	Streit, wer der grösste.	—	ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ.	
	Vorfall in Samaria.			

Synechieen.	Titel der Perikopen.	Verbindungsformeln.	Cap.
		— ἐγένετο δὲ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ. (Scheint noch von derselben Reise zu gelten. Allein die *Realeintheilung*, die nachher cap. 10 erzählte *Sendung der* 70, die auf einer Reise von Samaria nach Jerusalem keinen Platz mehr hatte, und die Menge des nachher *lose* angefügten (vgl. 11, 1) spricht entschieden dafür, dass Luk. hier, wie so oft, nur sagen will: „Als sie einst *unterweges* waren". Besonders ist zu bemerken, wie cap. 17, 11 von neuem gesagt wird, als „Jes. nach „Jerus. reiste, kam „er durch Sam."	
	Schriftgelehrter, der folgen will.	— μετὰ ταῦτα weist um des καὶ ἑτέρους willen deutlich auf die *Sendung der Zwölfe*, und nicht auf cap. 9, 57 ff., zurück.	10.
7.	*Sendung u. Rückkehr der siebzig.*	) καὶ ἰδοὺ ... ἀνέστη.	
	Schriftgelehrter („Lehrer, was muss ich thun?") — *Parabel vom barmh. Samar.*	—	

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		—	*καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς.*	
	Maria u. Martha.	—	*καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον.*	11.
	Gebet des Herrn. Vom Beten.	—	*καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον, καὶ αὐτὸ ἦν κωφόν; ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐξελθόντος...*	
8.	*Beschuldigung wegen Belzebub.*	)	*ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα.*	
	Seligpreissendes Weib.	—	*τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροιζομένων ἤρξατο λέγειν.*	
	Strafrede.	—	*ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι* (nicht *ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα*, sondern: *im Gespräch*, ganz allgemein.)	
9.	*Pharisäer's Mahl.*	)	v. 53. *ἤρξαντο*, der Anfangspunkt einer längeren Periode.	
			Aber *ἐν οἷς ἐπισυναχθεισῶν τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου, ὥςε καταπατεῖν ἀλλήλους* knüpft bestimmt an.	12.
	Rede an die Jünger.	—	*δὲ.*	

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
	Einer fordert Jesum zum Schiedsrichter. Reden.	—	ἔλεγε δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις.	
	Rede an's Volk.	—	παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ.	13.
	Botschaft von der Niedermetzelung der Galiläer beim Opfer.	—	ἦν δὲ διδάσκων ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν ἐν τοῖς σάββασι.	
	Achtzehnjährige Kranke.	—	ἔλεγε δέ.	
	Gleichnisse vom Himmelreich.	—	Allgemeine Formel v. 22.	
10.	*Rede Jesu:* „Gehet ein durch“	]]	ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ.	14.
	Warnung vor Herodes. „Jerusalem, Jerusalem.“	—	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος . . .	
	Wassersüchtiger. Reden.	—	συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί.	15.
	Rede Jesu: „Wer nicht hasset.“	—	ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες αὐτῷ πάντες οἱ τελῶναι (allg. Schilderung.)	16.
	Gleichniss von den 100 Schafen. Reden. Gleichnisse. (Durch εἶπε δὲ u. dgl. unterbrochen.)	—	ἔλεγε δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ.	

Synechieen.	Titel der Perikopen.	Verbindungsformeln.	Cap.
—	*Gleichn. vom unger. Haushalter. Rede an die Pharisäer. Gleichn. vom armen Lazarus.*	εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς.	17.
—	*Rede über Aergernisse.*	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἰηρουσαλήμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας...	17.
—	*Zehn Aussätzige.*	ἐπερωτηθεὶς δὲ...	
—	*Rede über eschatologisches.*	ἔλεγε δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς.	18.
—	*Harter Richter.*	εἶπε δὲ καὶ πρός τινας.	
—	*Pharis. u. Zöllner.*	προσέφερον δὲ αὐτῷ καὶ...	
—	*Kindlein kommen lassen.*	καὶ ἐπηρώτησέ τις αὐτὸν..	
—	*„Guter Meister".*	εἶπε δὲ ὁ Πέτρος.	
	„Meister, wir haben alles verlassen."		

Unter der ausserordentlichen Menge von Perikopen (wenn man die von uns zusammengefaſsten Massen von Gleichnissen trennt, sind es über 70 Stücke, ausserdem 57) finden sich also nur 10 Fälle, wo mehrere Begebenheiten durch *akol. Data* aneinander geschlossen

sind, und auch von diesen 10 Synechieen enthalten 5 nur je zwei Stücke.

Vollends aber zeigt die Art, wie Luk. so oft zu verbinden pflegt (καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος, καὶ ἐγέν. ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ, εἶπε δὲ καὶ, προςέφερον δὲ καὶ), dafs ihm an der Ausmittlung und Andeutung der Akoluthie soviel wie nichts gelegen war. Hie und da, wo er sich's gerade gehört zu haben erinnerte, oder wo seine Quellen es gerade andeuteten, giebt er *akoluth. Data;* im allgemeinen bleibt es wahr, was von den verschiedensten Seiten her uns sich aufgedrängt hat, und was schon Calvin und Bengel sahen: *Luk. erzählt unter allen am wenigsten akoluthistisch.*

§. 34.

Synoptische Vergleichung des Luk. mit Mt. und Mk.

Lukas hat vieles *entschieden eigenthümliche.* Was wir in Betreff des übrigen als Präjudiz einstweilen zu sagen haben, fassen wir kurz in folgende Punkte zusammen:

1) Entschieden identisch mit entsprechenden Stücken bei Mt. sowohl durch das Zusammentreffen in allen Hauptumständen als durch gleiche akoluthistische Ordnung sind: *Besessn. in Capern. und Petri Schwieger; Gichtbrüch. d. Dach und Levis Berufung und Mahl; Bergpredigt und Centurio; Stillung des Sturms, Gadarener und Jairi Tochter; Sendung der Zwölfe, Herodis Angst und Speisung der* 5000; *Petri Bekenntniss, Verklärung und besessner Knabe.*

2) Identisch um der Hauptumstände willen sind: Der *Aussätzige* (Luk. 5. Mt. 8, Mk. 1), *Aehrenraufen und verdorrte Hand, Sendung der Johannisjünger, Gleichniss vom Sämann, Mutter und Brüder, Streit wer der grösste* (Luk. 9, Mt. 18, Mk. 9.), *Schriftgelehrter der folgen will* (Luk. 9, 57 ff. Mt. 8), *Beschuldigung wegen Belzebub, Strafrede* Luk. 11, 29 ff., Mt. 12, 38 ff., nicht aber mit Mt. 5, 15 f., denn das sprüchwortmäfsige Diktum vom Leuchter war zu öftrer Wiederholung ganz geeig-

net.) *Gleichniss von den* 100 *Schafen* (Luk 15, 1 ff. Mt. 18, 12 ff.). *Kindlein kommen lassen. Guter Meister.* Auch *Berufung (Fischzug) Petri*[1]).

3) Nicht identisch trotz ähnlicher Nebenumstände sind: der *Schriftgelehrte*, der fragt, wie er selig werden könne (Luk. 10) mit dem *Sadducäer, der, um Jesum zu versuchen, nach dem höchsten Gebot fragt* (Mt. 22. Mk. 12.)

Ferner die *Rede* bei dem *Pharisäermahl* (Luk. 11) und die *ähnliche Rede* (Mt. 23). Denn a) eine solche Rede konnte sehr leicht der Hauptsache nach wiederholt werden. b) Die *Zeit* ist verschieden (das Pharisäermahl fand doch sicherlich nicht in der Charwoche statt), wie auch der *Ort* (Gastmahl — Tempel.)

Ferner die *Warnung vor dem Sauertaige der Pharisäer* (Luk. 21) mit der ähnlichen (Mt. 16, 6; Mk. 8, 15.) (*Verschiedne*, beidemale aber *passende* Veranlassung. Das Diktum zur Wiederholung ganz geeignet.)

Ferner die *Aeussrung* Luk. 12, 2 f. und Mt. 10, 26 ff. auch leicht wiederholbar.

Ebenso einzelne Gnomen aus der Rede Luk. 13, 22 ff., welche sich auch in der Bergpredigt (Mt. 7, v. 13 und 21; cap. 8, v. 11 u. s. w.) wieder finden.

4) Was aber endlich die Worte *„Jerusalem, Jerusalem“* u. s. w. Luk. 13 betrifft, so scheinen diese zur Wiederholung nicht geeignet, und da nun Mt. die bestimmte Veranlassung und Zeit nennt, so ist zu urtheilen, dafs Luk. um des *Inhaltes* willen sie mit der ihnen vorangehenden Rede zusammengestellt habe.

1) So entgehen wir zugleich der von Schleiermacher (Luk. pag. 71) und Gfrörer (heil. Sage I, pag. 128 f.) erhobenen Schwierigkeit, dafs Petrus nicht durch die Heilung der Mutter, sondern erst durch die vielen Fische zum Glauben sey bewogen worden. Vgl. dagegen in §. 40 die bei uns resultirende Stellung der Begebenheiten.

§. 35.

Akoluthistische Vergleichung des Luk. mit Mt. und Mk.

Da Luk. so äusserst wenige akoluthistische Data giebt, und da die wenigen, welche er giebt, auch von Mt. und Mk. gegeben werden, so lernen wir aus ihm wenig neues.

Seine 1te und 3te Synechie fallen in die *Syndesme B*, seine 2te, 4te und 8te in die *Syndesme G*, seine 5te in die *Syndesme J*, seine 6te in die *Syndesme V*, die 7te, 9te und 10te bleiben uneingefügt stehen.

Bei der Einfügung der 1ten und 3ten Synechie des Luk. in die *Syndesme B* ersehen wir nun,

1) dafs *vor* die *Uebersiedlung nach Kapernaum* der Vorfall: Jes. in der Schule zu Nazareth, fällt.

2) Dafs den Tag nach der *Heilung von des Hauptmanns Knecht* (also wohl auf dem Wege zur Wüste) die Auferweckung des Jünglings von Nain geschah.

3) Dafs *vor* der *Bergpredigt* die *Wahl der Jünger* geschah, dafs also das *kleine Stück a* (vgl. §. 30) in die *Syndesme B* einzufügen ist.

4) Dafs das *kleine Stück d* (Sendung der Johannisjünger) *nach* dem *Jüngling von Nain* vorfiel, sich also an's Ende der *Syndesme B* schliefst.

Die *Syndesme B* hat also nun folgende Gestalt:

Jes. in der Schule zu Nazareth.
Siedelt über nach Kapernaum.
Berufung der 4 Jünger.
Wahl der Zwölfe. Bergpredigt.
Aussätziger (beim Herabsteigen.)
Hausgenossen wollen Jesum fangen (Mk. — In der Herberge.)
Jes. nach Kapern. Knecht des Centurio.
Besessner in der Schule.
Petri Schwieger.
Den andern Tag Reise in die Wüste. Jüngling von Nain (unterwegs.)
Bald nachher: Sendung der Johannisjünger.

Bei der Einfügung der 2ten und 4ten Synechie des Luk. in die *Syndesme G* lernen wir nichts neues, bei

der Einfügung der 8ten aber ersehen wir, dafs *unmittelbar nach der Beschuldigung wegen Belzebub* der kleine Zwischenvorfall mit dem seligpreifsenden Weibe stattfand.

Die Einfügung der 5ten und 6ten Synechie des Luk. *in die* Syndesme V lehrt uns nichts neues.

So viel haben wir also doch gewonnen, dafs nun die *kleinen Stücke* a und d in die *Syndesme B* aufgenommen sind.

Beachtet man nun aber (worauf wir schon §. 30 aufmerksam gemacht haben), dafs die Syndesme G um der darin vorkommenden Wahl Levis willen, vor die Bergpredigt und Ernennung der Zwölfe fallen mufs, so schliefst sie sich nun mit B zu *Einer* Syndesme, die wir A nennen wollen, folgendermassen zusammen:

A. (B) *Jes. nach Nazareth.*
Jes. zieht nach Kapernaum. (Berufung der 4.)
(G) *Aufenthalt daselbst.* (Blinder und Stummer. Beschuldigung wegen Belzebub. Pharis. wollen Zeichen. Mutter Brüder.)
Gadarener Reise. (Schriftgelehrter, der folgen will. Gleichnisse. Sturm. Gadarener. Fasten. Jairi Tochter etc. Blinde. Besessenstummer.)
Neuer Aufenthalt in Kapernaum. (Gichtbrüch. Beruf. des Levi. Ist er nicht des Zimmermanns Sohn.)
(B) *Bergpredigt.* (Zuvor Wahl der 12 Jünger) [1]). Aussätziger. Knecht des Centurio. Besessner. Petri Schwieger. Jes. in die Wüste.

1) Dafs schon vor der Auswahl der Zwölfe, nämlich bei der Stillung des Sturms und beim Mahle Levi's, „οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ" vorkommen, kann uns nicht auffallen. *Jünger* mufste Jesus natürlicherweise haben, ehe er aus ihnen *die zwölf vertrautesten* auswählen konnte. Die Berufung von sechs einzelnen Jüngern (Joh. 1; Mt. 4) fällt wirklich *vor* Stillung des Sturms. — Der Ausdruck οἱ δώδεκα kömmt in keiner der Geschichten vor, die nach unsrer Untersuchung *vor* die Wahl der Zwölfe fallen.

Unsre Elemente sind nun:

A

b

J — — — — — — c

V

und endlich die Masse der *dem Luk. eigenen* **Stücke**, deren Stellung ganz unbekannt. (Nur 3 **Paare**, die 7te, 9te und 10te Synechie des Luk., sind als **Paare** bestimmt.) Wir nennen diese *unakoluthistische Masse:* L.

Fünftes Kapitel.

Johannes.

§. 36.

Plan und Anordnung des Johannes.

Auch bei *Johannes* fragen wir nach einem Plane. Zwar ist die neueste Kritik über die Planlosigkeit und Zerstückelung des vierten Ev. längst in's reine gekommen; aber sie ging bei ihren Untersuchungen stets von *einzelnen Versen* aus, deren Zusammenhang mit den vorhergehenden ihr nicht einleuchten wollte; *wir* dagegen, überzeugt, dafs die innere Einheit jedes Autors auf solche Art könne angefochten werden, überschauen nach unsrer Weise erst *das Ganze*, und fragen, ob aus der Betrachtung des Ganzen sich nicht etwa die Angemessenheit der Theile erkennen lasse.

Eine tüchtige Vorarbeit haben wir von Frommann (über die Echtheit und Integr. des Ev. Joh. — in *Ullm. Stud. und Krit.* 40, 4.) — Frommann geht, und gewifs mit Recht, von der Voraussetzung aus, dafs der *erste Brief Johannis* das Ev. begleitet und bei den Lesern eingeleitet habe. Und in der That, ist es zur Gewifsheit geworden, dafs das *Ev.* und der *erste Brief* von ein und demselben Verfasser herrühren (vgl. De Wette, Einl. II, §. 177; ex. Hdb. Bd. 1. Thl. 3. p. 232), so erscheint dann auch diejenige Erklärung, wonach 1 Joh. 1, 1—3 von der im *Ev.* enthaltenen Erzählung des gesehenen, gehörten, erlebten handelt, weit annehmbarer, als jene, wonach in jenen drei Versen nur

von dem (dogm.) Gehalte des *ersten Briefes* die Rede wäre. Ja es möchte sich sogar (worauf wir aber kein Gewicht legen wollen) das καὶ ταῦτα v. 4 als im *Gegensatze* zum v. 3 gesagten vom *Briefe* verstehen lassen [1]).

Alsdann ergiebt sich, wie Frommann richtig folgert, aus dem ersten Briefe, dafs Johannes an Gemeinden schrieb, bei welchen er den *rechten* Glauben nicht — wenigstens nicht *durchweg* [2]) fand, und welche er deshalb zu dem Glauben, den *er* hatte, auf dieselbe Weise führen wollte, auf welche *er* dazugekom-

1) Ταῦτα nicht *vorwärts weisend* auf den nun folgenden Brief. Denn als der Vf. v. 4 schrieb, lag v. 5 ff. noch nicht vor ihm. Sondern der Gedanke wäre der: „Was wir *gesehen haben* etc., verkündigen wir euch, damit ihr Gemeinschaft haben möget etc. Und *dies* schreiben wir (fügen wir nun noch hinzu), damit eure Freude (an dem *verkündigten*) *vollkommen* sey." Jedenfalls scheint sich γράφομεν auf den *unmittelbar-präsenten* Akt des Schreiben's (der in jenem Augenblicke eben der Akt des *Brief*-Schreibens war) zu beziehen; während ἀπαγγέλλειν, namentlich um seiner Objekte willen, ein präs. in weiterem Sinne seyn, d. i. sich auf die *Uebersendung des Ev.'s* beziehen kann. — Wichtig für die ganze Frage sind auch die Stellen *Joh.* 19, 35; 20, 31. Hier *redet* Joh. mitten im Ev. seine Leser *an*, und zwar giebt er als Zweck seines Schreibens ganz dasselbe an, wie im ersten Briefe. Hiemit ist denn zugleich beseitiget, was Weifse (ev. Gesch. I, 101) vorbringt. Was dagegen ebenderselbe pag. 103 Anm. 2 sagt, wird Thl. 2 beleuchtet werden.

2) Die Polemik richtet sich anerkanntermassen vornehmlich nach zwei Seiten, gegen *Hinneigung zum Doketismus* und gegen *Mangel an Liebe* (welcher bei unfruchtbarer Spekulation ja so oft stattfindet.) Zur Polemik gegen den *Doketism.* vgl. 1, 14; (19, 34 doch siehe Weifse II, 327) 21, 10. Eine solche nehmen an Berth., Semler, Eckermann. Nicht erweislich dagegen ist Polemik gegen eigentliche *Gnostiker*, wie sie Storr, Michaelis, Hug, Eichhorn, Schmidt und Kleuker zu finden glaubten, noch auch gegen eine *Zabiersekte* (vgl. Gesenius Probeheft der allg. hall. Encyklop.)

men war: durch **A n s c h a u u n g** des fleischgewordenen Logos.

Wesentlich dasselbe Resultat erhalten wir aber auch dann, wenn wir von der Frage, *ob* 1 *Joh. und das Ev. Einen Verfasser hätten,* ganz absehen, und *letzteres allein* befragen.

Denn der *Leserkreis* wird uns 20, 31 als einer, der *glauben und im Glauben das Leben haben soll,* geschildert; mithin lebte der rechte Glaube noch nicht unter den Lesern des Ev. *Wie* aber der Verfasser den Glauben, welchen er bei seinen Lesern vermifst, in ihnen wecken wolle, erhellet aus Joh. 1, 1—18 und namentlich aus v. 14—16. Vom Logos redet er, der zu Gott und Gott war, durch den alles geschaffsn ist, der von Anfang an das *Leben* der Menschen und das *Licht* der Menschen war, aber von der *Finsterniss* nicht begriffen (angenommen) ward, in die er schien. Von diesem Logos sagt er, dafs er *nun* Fleisch geworden und von ihm gesehen worden sey, als der, in dem die δόξα des Vaters voller Gnade und Wahrheit erschienen. Und dafs er (v. 16) die lebenspendende Kraft des Logos in sich *erfahren* habe. Und endlich stellt er v. 17—18 die zwei parallelen Sätze hin 1) das *Gesetz* sey durch Mosen gegeben; die χάρις aber und ἀλήθεια durch Christum *geworden,* 2) Gott sey (in seinem reinen Gegensatz zum Menschen, auf der *Gesetzesstufe,* wo das φῶς vom σκότος *rein* zurückgewiesen wird) unsehbar; der *Sohn* erst habe sein Wesen dargelegt.

So konnte der Plan des Evangelisten nur der seyn, den fleischgewordenen Logos als das leuchtende, belebende *Licht* ebenso *hintreten zu lassen vor die Leser,* wie er vor ihn selbst getreten war, dafs auch diese ihn (vgl. v. 12) *aufnehmen* könnten. — **J e s u m d a r z u s t e l l e n, w i e i n i h m d i e δ ό ξ α d e s V a t e r s e r s c h i e n e n w a r,** das war der Plan des Johannes.

Hienach hätten wir bei *Johannes* wesentlich dasselbe, wie bei *Markus,* zu erwarten. Und in der That darin sind wirklich beide gleich, dafs es beide auf den *Eindruck* abgesehen haben, den Jesu Bild machen soll, weiter, dafs beide *Geschichte* schreiben, nicht eine *Ab-*

handlung. Aber freilich jener beabsichtigte Eindruck wird auf verschiedene Art erreicht. Bei *Markus* ist es der rein *unmittelbare* Eindruck der dramatischen Darstellung; bei *Johannes* ist der Eindruck ein durch das Proömium bereits *vermittelter*. *Markus* läfst es *darauf ankommen*, welchen Eindruck seine Biographie mache; er *weiss*, dafs es ein göttlicher seyn wird. *Joh.* hat im voraus *angekündigt*, welchen Eindruck er erreichen wolle. *Markus* beschreibt das Leben des Herrn, so wie es in einzelnen, zunächst disparaten Begebenheiten sich abwickelte, die sich dem Leser nur in die *unmittelbare Einheit* der hohen, herrlichen Persönlichkeit des Gottessohnes auflösen; *Johannes* hat für seine *Schilderung* schon im voraus *bestimmte Momente*, die er will hervortreten lassen; er läfst es überall *absichtlich durchblicken*, wie in Jesu die δόξα des Vaters erschienen sey. *Markus* umfafst nur den Verlauf des Lebens Jesu; *Johannes* stellt Jesum als den *Mittelpunkt der Weltgeschichte* dar. Mit einem Worte: so sehr auch *Johannes* nur *schildern* will, so hat er doch im voraus bestimmte *speculative Momente*, wonach er seine Schilderung mit bewufster Klarheit disponirt.

Welches sind nun diese Momente? Im Proömium erscheinen *drei Hauptgedanken:* a) In Jesu die δόξα des Vaters, oder: Jesus der Logos. b) Der Kampf des φῶς mit der σκοτία. c) Das Zeugnifs des Johannes [3]).

3) Letzteres scheint neben den beiden andern sehr vereinzelt zu stehen; ein rein historisches Moment neben spekulativen Momenten. Doch ist v. 8 zu beachten. Johannes d. T. *war nicht das Licht*, sondern *zeugte nur vom Lichte*. Vergleicht man damit den 17ten Vers, so wird es ganz klar, wie der Vf. den Gegensatz des *gesetzlichen* und *evang.* Standpunktes im Auge hatte. Johannes, der israelitische Prophet, hatte, wie Moses, der israel. Gesetzgeber, nur die Aufgabe, vom φῶς zu *zeugen*. Vorbereitend, nicht wesenhaft, war die Stellung der a. t. Theokratie. (Derselbe Gedanke in anderer Form ist Gal. 3, 24. Bei Joh. *spekulativ-historisch*, bei Paulus *psychologisch*.) Nun wird auch die Verbindung von v. 5 und 6 klar. V. 5 redet von

In der Ausführung war es naturgemäfs, letzteres, das Zeugnifs des Johannes, um der Zeit willen voranzustellen. Im übrigen Verlaufe des eigentlichen Lebens Jesu konnten die beiden anderen Momente (die in Christo erscheinende *δόξα*, und der *Kampf*) neben einander klar werden. Nur so viel erhellet, dafs Johannes solche Begebenheiten wird haben *auswählen* müssen, an welchen eines dieser beiden Momente besonders klar ward [4]).

Und so hat Frommann [5]) durchaus richtig gesehen, wenn er in der Absicht, den *Kampf* Jesu mit

der Zeit, *bevor* der λόγος Fleich ward. Er schien in der Finsternifs, aber als ein *rein anderes, fremdes.* So war der Logos ja eben im *alten Bunde;* die Wahrheit war da, aber als starre, fremde, unerreichte, als Gesetz, und nur die *Hoffnung* künftiger Vermittlung war gegeben in der Prophetie. Und so kann Joh. von v. 5 unmittelbar auf den Gipfelpunkt aller a. t. Entwicklung, auf *Joh d. T.,* und auf deren *Wesen,* auf die *μαρτυρία,* übergehn. — V. 9 ff. enthält dann einen von v. 5 durchaus verschiednen Gedanken. V. 5 ein *Scheinen* des Lichts in der Finsternifs, die es rein abstöfst. V. 9 ff. Ein *Kommen* des Lichts in die Welt, ja εἰς τὰ ἴδια, und ein *Nicht-aufgenommenwerden.* (Ueber diesen Unterschied zw. v. 5 und 9 vgl. gegen Olsh. und Thol. besonders Bleek in Ullm Stud. u. Krit. 33, 2.)

4) *Künstlich* ist die Eintheilung Frommanns (pag. 880 ff.): Joh. stelle Christum dar als die Quelle alles physischen, wie geistigen Lebens cap. 1, 1—18, so erscheine er 1) durch sein eignes Thun v. 14 2) durch das Zeugnifs des Johannes v. 15 3) durch die Erfolge seines Wirkens v. 16. — Was namentlich die Idee des Logos als Quelle alles *physischen* Lebens betrifft, so ist diese freilich im Ev. Joh. auf das entschiedenste vorhanden, doch tritt sie gegen die Idee vom Logos als Quell des geistigen Lebens so zurück, dafs man nicht sie, sondern die *Einheit beider Ideen* (Jesus das Leben aus sich, die δόξα des Vaters) als *Mittelpunkt* des johanneischen Ideenkreises annehmen mufs.

5) A. a O.

der *σκοτία* und den *Sieg* durch *scheinbaren Untergang* [6]) darzustellen, den Grund sieht, weshalb Johannes vorzugsweise aus den *Festreisen* und aus dem Aufenthalte Jesu in Jerusalem seine Begebenheiten auswählt. In Jerusalem war die *Macht* der *σκοτία* concentrirt; in Jerusalem erschien Jesu Auftreten zehnfach bedeutender als in Galiläa; in Jerusalem stand alles auf der Spitze. Die drei Osterreisen namentlich bilden drei *Hauptepochen* des sich *steigernden Kampfes*.

Hienach wissen wir von vorneherein, was wir in Betreff der *Akoluthie* zu erwarten haben. Aus dem Plan des Johannes allein schon wird klar, dafs er es mit den einzelnen Festreisen so gemeint haben wird, als seyen sie nach einander geschehen. Dasselbe erhellet *zweitens* aus der Art, wie er Begebenheiten verbindet. Bei ihm nämlich finden wir nicht jene Menge kleiner, lose angereihter, trennbarer Züge, sondern meist giebt er lange, ausgeführte Erzählungen; den Ort anzugeben vergifst er niemals (z. B. cap. 7, 9. Blieb in Galiläa 10. Da aber seine Brüder waren hinaufgegangen, ging er auch nach Jerusalem. 14. In der Mitte des Festes .. in den Tempel [8, 1 an den Oelberg. 2. Wieder in den Tempel] 59 zum Tempel hinaus. 10, 40 Jenseit des Jordans u. s. w.) Und so schliefsen sich durch genaue Angaben, wie Jesus von einem Orte zum andern ging, alle je auf einer Reise vorgefallenen Begebnisse aneinander. — Die Frage wäre also nur, *ob die einzelnen Festreisen unter sich chronologisch geordnet seyen*, weiter, *ob nicht etwa ganze Reisen ausgelassen seyen* [7]).

6) Vgl. 12, 31; 14, 30; 16, 11. Als Gipfelpunkt die *Auferstehung*.

7) Letzteres behauptet Weifse (I, 127), aber ohne allen Beweis. Ueber den Schauplatz der Begebenheiten lasse, meint er, Joh. uns *völlig im Unklaren!* Das einzige Beispiel, was er dafür aufzubringen weifs, ist, dafs Joh. (5, 1) ein Fest nennt, ohne zu sagen, was für ein Fest es gewesen sey.

Beides ist erstlich darum unwahrscheinlich, weil *Joh.* sonst Ort und Zeit mit solcher Genauigkeit anzugeben *pflegt*; ferner, weil er nicht allein akoluthistische, sondern selbst chronologische Data giebt (3, 24; 4, 1 ff. die Bezugnahme auf *Johannis Gefangennehmung* als auf einen fixen Punkt ferner 6, 14; 7, 2.). Ferner sind wirklich auch die *einzelnen Reisen* durch akoluthistische Data verbunden. (Vgl. 5, 1 *μετὰ ταῦτα;* 6, 1 *μετὰ ταῦτα;* 7, 1 *μετὰ ταῦτα;* ferner die enge Anschliessung 10, 39 ff., worauf dann gleich die letzte Katastrophe folgt.). Am entscheidendsten sind aber Stellen, wie 4, 46; 7, 1, wo Johannes *Ortsveränderungen ohne Fakta* nennt. Hieraus sieht man, wie ihm die Lokal- und Temporal-Data an sich schon wichtig waren, und wie er in Einer Folge zu erzählen beabsichtigte.

Dass also Joh. durchweg akoluthistisch und chronologisch zu schreiben beabsichtigt habe, müssen wir zugeben, und in Betreff seiner können wir das Straufssche Diktum, *die Evsten hätten sich geschmeichelt, chronologisch zu schreiben*, nicht ableugnen. Nur diese Fragen sind noch übrig, 1) *ob denn die Chronologie des Johannes nicht etwa mit der Akoluthie der Synoptiker in Widerspruch stehe?* 2) *ob mithin diese in jene sich einfügen lasse?*

Wir bedürfen hier keiner *solchen* akoluthistischen Tabelle, wie wir bei den Synopt. sie gaben, da ja bei Joh. von lose stehenden *Synechieen* gar nicht die Rede ist. Wohl aber stellen wir zu bequemerer Vergleichung den Inhalt des Joh. in einer *chronologischen Tabelle* zusammen.

Cap.	Zeit.	Ort.	Begebenheiten.
1.		Bethania.	Frage der Pharisäer an Johannes.
	Des andern Tags.		„Siehe das ist Gottes Lamm".
	Des andern Tags.		Zwei Jünger folgen Jesu nach, und *bleiben bis zum Abend bei ihm.*
	(Bald darauf.)		Kommt Simon zu Jesus.
	Des andern Tags.	(Auf der Reise nach Galiläa 1, 43.)	Jesus findet Philippum, dieser Nathanael.
2.	Am dritten Tage (nach der Abreise v. 44, also zwei Tage nach der letztgenannten Begebenheit.)	Kana.	Hochzeit zu Kana.
	Darnach.	Kapernaum.	Jesus geht *auf kurze Zeit* (v. 12) nach Kapernaum.
	Erste Ostern.	Jerusalem.	Reinigung des Tempels.
3.			Nikodemus.
	Joh. d. T. *noch nicht* gefangen v. 24.	Jüd. Land.	Jesus zieht in Judäa umher, seine Jünger taufen.
			Frage der Johannisjünger an Joh. d. T.
4		Reise nach Galiläa 4, 3 u. 45.	Samar. Weib.
	Nach zwei Tagen.	Kana.	Βασιλικὸς von Kapernaum.

Cap.	Zeit.	Ort.	Begebenheiten.
5.	*Ein Fest der Juden.*	Jerusalem.	Kranker von Bethesda.
6.	Ostern nahe.	Jenseit des Meeres.	Speisung der 5000. Jes. wandelt auf dem Meer.
	Des andern Tags?	Kapernaum.	Rede vom Himmelsbrod.
7.	Zweite Ostern.		Jesus zieht in Galiläa umher.
	Laubrüst nahe.	Jerusalem.	Reden Jesu im Tempel.
8.			(Ehebrecherin.)
9.			Blindgeborener.
10.			Vom guten Hirten.
	Kirchweihe.	Halle Salomos.	Reden Jesu.
		Ort, wo Johannes getauft.	Jesus bleibt daselbst.
11.		Bethanien.	Lazari Erweckung. Rath der Pharisäer, Jesum zu tödten.
12.	Sechs Tage vor Ostern.	Wieder in Bethanien.	Salbung durch Maria.
	Des andern Tags.		Einzug in Jerusalem.
	(Dritte Ostern.)		

§. 37.
Synoptische Vergleichung des Joh. mit den Synoptikern.

Ist nun vor allem durch Präjudiz zu bestimmen, welche von diesen Begebenheiten für identisch mit ähnlichen bei den Synopt. gelten dürfen, so halten wir das *Bekanntwerden Petri u. s. w. mit Jesu* (Joh. 1) für *nicht identisch* mit der *Berufung der vier Jünger* Mt. 4. Zwar behaupten (trotz der Verschiedenheit des *Ortes)* De Wette (ex. Hdb. Bd. 1. Thl 3. p. 34) und Straufs (L. J. 1, 547 ff.) in der Art die Identität beider Fakta, dafs nach De Wette Joh. das Faktum in seiner *ursprünglicheren* Gestalt überliefert hätte, nach Straufs beides Mythen wären. De Wette läge es ob, die Unmöglichkeit zu beweisen, dafs Jesus, nachdem er vier Johannisjünger vorübergehend kennen gelernt, dieselben, als er sie später in der Heimath wieder traf, zu Jüngern und bleibenden Begleitern berufen habe. Straufs freilich verhilft uns mit seinem gewöhnlichen Scharfsinn dazu, diese Unmöglichkeit recht genau einzusehen. Es sey nicht wahr, behauptet er (pag. 549) dafs bei Johannes von einer nur vorübergehenden Bekanntschaft die Rede sey. Denn „wenn man in der „synoptischen Relation die Aufforderung Jesu δεῦτε „ὀπίσω μου und die Bezeichnung des Erfolgs durch „ἠκολούθησαν αὐτῷ von beständiger Begleitung ver-„steht, so *fällt es auf*, wie man in der johanneïschen „Erzählung das gleiche ἀκολούθει μοι in andrer Be-„deutung nehmen kann [könne]“. Wir antworten: Wenn jemand ein Leben Jesu schreibt, und allenthalben die gelehrtesten Citate und Notizen zusammenglaubt nnd den eminentesten Scharfsinn an den Tag legt, so *fällt es auf*, dafs ein solcher nicht einmal v. 40 gelesen hat. Denn allda steht geschrieben: jene Jünger seyen jenen ganzen Tag bei Jesu geblieben, woraus denn doch für einen weniger scharfsinnigen, ordinären Verstand zu folgen scheint, dafs sie *den andern Tag wieder weggingen*, item, dafs ἀκολουθεῖν

hier eben doch nur von *momentanem Nachgehn* gebraucht ist [1]).

Was die *Reinigung des Tempels* betrifft, so wollen wir die Untersuchung, ob eine Wiederholung derselben wahrscheinlich gewesen, bis Abth. 2 versparen.

Dafs der *Königische* nicht identisch sey mit dem *Centurio*, und dafs ein Vorgefallenseyn *beider* Begebenheiten nichts unmögliches in sich schliefse, und wie Herr Straufs zum Beweis der Unmöglichkeit erst durch Verdrehung und Verrenkung einiger Axiome gelange, haben wir §. 20 behufs der Charakteristik des Mannes bereits beispielsweise auseinandergesetzt, und sparen die Herrn Straufs so mifsfällige — Wiederholung.

Die *Salbung durch Maria* sehen wir für identisch an mit der bei Mt. und Mk. berichteten Salbung, und zwar wegen der *Zeitangabe*. Die Rechtfertigung kann, wie bei all diesen präjudicialen Sätzen erst Abth. 2 folgen.

Dagegen erscheint uns die *Speisung der* 5000 nebst dem *Wandeln auf dem Meer* schon um der gleichen akoluth. Verbindung willen als identisch. —

§. 38.

Akoluthistische Vergleichung. (Die erste Syndesme. Die Festreisen. Das Fest Joh. 5, 1.)

Gehen wir nun zur *akoluthistischen* Vergleichung über, so reihen sich die bei den Synoptikern gewonnenen *Syndesmen* folgendermassen leicht und zwanglos in das *johanneïsche Schema* ein.

1) Br. Bauer beschenkt uns aus dem Trödel seiner philol. Gelehrsamkeit mit folgender Notiz: (Krit. des Joh. pag. 42.) „ἀκολ. ist sonst in den Evv., z. B. sogleich in diesem „cap. v. 44 der Ausdruck für *freie, offene und beständige* „*Nachfolge der Jünger*. Hier soll es zwar nur den *ersten* „*Versuch der Annäherung* bezeichnen, aber *eigentlich* „heifst es nur: sie *schlichen ihm nach*.“*!!!* Dafs nur kein Secundaner hinter Herrn Bauers Buch kömmt, es möchte sonst der erste Versuch der Annäherung an einen risus eintreten, und ein cachinnus sich nachschleichen!

1) Die **Syndesme** A beginnt *nach der Gefangennehmung Joh. d. T.*, und meldet nach kurzem Aufenthalt Jesu in *Nazareth* (Luk.) eine *Uebersiedelung nach Kapernaum.* — Wo ist sie nun bei Joh. einzuschalten? Offenbar nicht cap. 1, 43; denn erstlich folgt cap. 3, 24 die Notiz, dafs Johannes d. T. *noch nicht gefangen gewesen sey;* sodann lesen wir auch cap 2, 12 dafs Jesus zwar schon *vor* dem ersten Ostern einmal nach *Kapernaum* gekommen sey, aber nur auf kurze Zeit. — Vielmehr ist die Mt. 4 u. s. w. erzählte Uebersiedlung nach Galiläa identisch mit der *nach dem ersten Ostern* fallenden Reise Joh. 4, 3 und 45. — So erklärt sich auch, wie die *Hochzeit zu Kana* und der *βασιλικός* die zwei *ersten* Wunder des Herrn waren. (Joh. 2, 11; 4, 54).

Die Sache stellt sich also so. Nach seiner Versuchung (welche nach den Synopt. unmittelbar nach der Taufe fiel) zog Jesus, mit zwei Jüngern, Philipp. und Nathan., nach Galiläa, und wohnte fürerst mit seiner Mutter (also wohl noch nicht mit jenen Jüngern) zusammen (Joh. 2, 1 und 12) aber nur kurze Zeit. Am *ersten Ostern* ging er wieder nach Judäa, und *zog in Judäa umher* (3, 22 ff.) Alsdann erst siedelte er nach Nazareth, und von da nach Kapernaum über [1]).

Den ersten, kurzen Aufenthalt in Galiläa (Joh. 1, 43 bis 2, 13) *übergehen* die Synoptiker. Wenn sie aber Mt. 4, 12 und par.) berichten, Jesus sey *nach* Joh. d. Täufers Ueberantwortung nach Galiläa gezogen, so

1) Der *βασιλικός* findet seine Stelle, wie Jes. noch in Nazareth wohnte, so, dafs Jes. einmal von *Nazareth* aus nach Kana (Joh. 4, 46) gegangen und da vom *βασιλικός* gebeten worden seyn mufs, der ihn etwa bei dem frühern Aufenthalte (2, 12) kennen gelernt haben kann; nicht aber nach der fixen Uebersiedlung nach Kapernaum, wo dann Jesus, jedoch noch vor der Bergpredigt, einmal von dort aus nach Kana gegangen seyn, und der *βασιλικός* ihm dahin nachgeschickt haben müfste. Für ersteres ist v. 47 *ἀκούσας, ὅτι κλ.* besonders aber die Bestimmung: *nach zwei Tagen.*

geben sie, da die Zeit der Gefangennehmung Joh. d. T. offenbar wie ein den Lesern geläufiger, fixer Punkt angeführt wird, zu verstehen, dafs Jesus vorher eben in *Judäa* sich müsse aufgehalten haben, deuten also ebenso gut, wie Johannes, den an Ereignissen leeren Aufenthalt Jesu in *Judäa* (Joh. 3, 22 ff.) an.

Johannes seinerseits nimmt auf die Synoptiker *offenbare Rücksicht*. Seine Tendenz ist, *jeder Enantiophanie vorzubeugen*. Deshalb setzt er 2, 12, wo er einen Aufenthalt in Kapernaum berichtet, ausdrücklich hinzu, Jesus sey *nicht lange* da geblieben, damit nicht etwa die Leser diesen kürzeren Aufenthalt mit der Mt. 4, 12 und parall. berichteten fixen Uebersiedlung nach Kapernaum und die Reise 1, 43 mit der Mt. a. a. O. berichteten Reise verwechseln möchten. Zu eben dem Ende setzt er denn auch 3, 24 die ausdrückliche Bemerkung hinzu, *damals sey Joh. noch nicht gefangen gewesen*, was doch ziemlich eben so viel ist, wie: *die cap.* 2—3 *erzählten Fakta seyen* vor *Joh. Gef. geschehen*.

Was thut nun die Kritik? — Anstatt (wie schon Gerson und unter den Neueren Olshausen, Lücke, Meyer, Tholuck) aus der *verschiedenen Zeit* (Mt. 4, 12 vgl. Joh. 1, 43) auf Verschiedenheit der Mt. 4, 12; Joh. 1, 43 berichteten Reisen zu schliefsen,

2) Was ist das für ein Grund, den De Wette angiebt, „Jes. beginne nach Joh. schon cap. 2 seine Wirksamkeit, wie er sie Mt. 4, 12 beginne.“ (Abgeschrieben und steifer gemacht von Straufs L. J. I, p. 485. Noch einmal abgeschrieben von Br. Bauer Kr. d. Joh. pag. 88. Aehnlich Gfrörer heil. Sage I, pag. 155.) Mt. sagt cap. 4, 12 *kein Wort*, dafs Jesus „nach Joh. Gef. seine Wirksamkeit begonnen habe.“ Sondern er nennt jenen Zeitpunkt als den der Uebersiedlung nach Galiläa und Kapernaum. Was Jesus vorher in Judäa gethan, *übergeht* er. — Und *übergehen* kann er dies, weil wirklich Johannes cap. 2—3 von einer derartigen „Wirksamkeit“ Jesu, wie sie Mt. 4, 18 ff. und 5 ff. beschrieben ist, d. i. von einer *öffentlichen* Wirksamkeit, kein Wort sagt. Will man also die Sache nicht *geflissentlich verdrehen*, so steht sie so: Matth. erzählt nur die *öffentliche Wirksamkeit* Jesu, welche *nach* der Uebersiedlung

setzt die Kritik *ohne alle Gründe* [2]) die Identität beider Reisen voraus, und schliefst dann von den verschiedenen Zeitangaben (Mt. 4, 12 und Joh. 3, 28) auf *Widersprüche.* Ja sie schiebt dem Joh. sogar die Absicht unter, er habe die Synopt. bestimmt widerlegen wollen (vgl. De Wette pag. 54.)

Inkonsequent ist es, wenn De Wette (pag. 39) Joh. 2, 12 für identisch mit Mt. 4, 12 und doch für widerspruchlos hält. Er sollte von rechts wegen auch hier zwischen dem *kurzen* Aufenthalt in Kapernaum und der *fixen* Uebersiedlung einen Widerspruch finden. — Dafs Kuinöl mit vollstem Rechte in dieser Verschiedenheit einen neuen Beweis sieht, dafs Joh. 2, 12 wie Joh. 1, 43 nicht mit Mt. 4, 12 identisch seyn könne, nennt De Wette willkührlich.

Das ist aber wohl nicht „willkührlich", wenn Ein Schriftsteller sagt: das Faktum A geschah vor dem Zeitpunkt m, und ein andrer, das Faktum B geschah nach m, und wenn nun der Kritiker sagt: „A und B „sind einerlei, die zwei Schriftsteller widersprechen „sich also in der Zeit." —?!

Vielmehr erklärt sich a) die Bemerkung Joh. 2, 12 wie die 3, 24 *mindestens eben so gut* aus dem Streben, Widerspruch mit den Synopt. zu vermeiden, als aus dem Trieb, sie „zu berichtigen", b) die Art, wie Jes. Mt. 4, 18 ff. jene vier Jünger beruft, erklärt sich aus seiner Joh. 8 erzählten früheren, wenn auch kurzen Bekanntschaft [3]). c) Der Widerspruch, die Synopt.

nach Kapern. und *nach* der Gef. d. T. begann. Johannes dagegen berichtet — seinem auf Zeit und Ortsangaben gerichteten Streben ganz gemäfs — wo Jesus zuvor gewesen, wohin er gegangen, und was er im Familienkreise gewirkt. (Nur die Notiz, dafs Jesus in *Judäa* Anhänger gesammelt, Joh. 3, 22, gehört, obgleich vor Mt. 4, 12 fallend, zur *öffentlichen* Wirksamkeit; aber eben weil hiebei gar nichts merkwürdiges vorgefallen zu seyn scheint, konnte Mk. dies übergehen.)

3) Straufs (I, 551) findet „nichts entschiedener gegen die „Absicht der beiden ersten Evangelisten, als die Voraus-

wüfsten nichts von einem Aufenthalte Jesu in Jerusalem, löst sich, was einstweilen den Anfang des Lebens Jesu betrifft, dahin auf, dafs sie mit den Worten, „*nach* Joh. Gef. sey Jesus nach Galil. übersiedelt", andeuten, zuvor sey er in *Judäa* gewesen.

2) Damit wir aber gleich von vorne, (ehe wir die übrigen Syndesmen betrachten) die letztgenannte Frage, *ob die Synoptiker nichts von Jesu Festreisen gewusst hätten*, erledigen, so erinnern wir an folgende, zum Theil schon von De Wette und Tholuck angezogene Stellen:

a) Mt. 13, 27 und Luk. 13, 34, „Jerusalem, Je-„rusalem, *wie oft* habe ich wollen versammeln deine Kinder?"

b) Mt. 25, 57; Luk. 10, 38. Der in Jerusalem wohnende (denn da hatte er sein Grab) *Joseph von Arimathia* war ein *Jünger Jesu*.

c) Mt. 4, 25; Mk. 3, 7. καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας... καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας κλ. — Καὶ πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἠκολούθησαν αὐτῷ καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων κλ. Wie kamen die Bewohner Judäas und Jerusalems dazu, Jesu nachzufolgen, wenn er nie nach Judäa und Jerusalem kam? Ist es wahr-

„setzung eines schon vorher zwischen Jesu und den berufe-„nen Brüderpaaren bestandenen Verhältnisses." Denn auf das wunderbare εὐθέως werde alles Gewicht gelegt. — Das monströse, portentöse, was Straufs gern allen Wundern inkulkiren möchte, leidet vielleicht unter jener Voraussetzung, die wahre, für Straufs und Mitmenschen ungeniefsbare Hoheit und innere Schicklichkeit gewifs nicht! Nach dem wahren Sinn der Evsten *bedurfte* Jesus nicht einer vorherigen Bekanntschaft, um jene Männer kennen zu lernen, noch bedurften *sie* deren, um durch den gewaltigen Eindruck Jesu schnell und sicher zur Nachfolge bestimmt zu werden. (Vgl. die Berufung von Levi.) Aber *war* eine vorherige Bekanntschaft vorangegangen, so wird dadurch jener Eindruck der Hoheit und Allgewalt Jesu doch in keiner Weise alterirt, und was ausserdem als *möglich* erscheint, wird nun noch *anschaulicher* und *begreiflicher*.

scheinlich, dafs das blofse Gerücht von ihm ein *πολὺ πλῆθος* angelockt habe, auf geradewohl — ohne um Jesu jeweiligen Aufenthalt zu wissen — nach Galiläa zu wallfahrten und dort ihn zu suchen, wo er gerade wäre, und dann erst ihm weiter nachzufolgen? Oder müssen Mt. und Mk. durch diese allgemeine Formel nicht vielmehr unwillkührlich angedeutet haben, dafs Jes. selbst zuweilen durch die genannten Länder gezogen sey?

d) *Luk.* giebt hin und wieder als lose Zeitbestimmung: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ.* Mit 17, 11 vgl 9, 51. An der letzteren Stelle ist die Reise ausdrücklich als die *letzte* bezeichnet. Dagegen redet Luk. an der ersteren von dem „Reisen nach Jerusalem" so unbestimmt und ohne weitere Erklärung, wie von einer Sache, die sich von selbst verstehe.

3) Vor allem erhebt sich nun die Frage, ob unter der Joh. 5, 1 genannten „*ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*" ein *Osterfest* zu verstehen sey. Dies war wenigstens, nach dem Vorgange des Irenäus und Luther, die Meinung von Calov, Lightfoot und vielen Anderen, selbst von Chemnitz. Jetzt aber kann sie fast als antiquirt betrachtet werden, wiewohl die Gründe, womit man sie zu widerlegen meinte, zuweilen ziemlich schwach sind. Wenn z. B. De Wette (ex. Hdb. p. 68) sagt: „*der Ausdruck μετὰ ταῦτα müsste sonst, da „sich Jesus schwerlich seit* 2, 1 *bis in's Spätjahr in Judäa „aufgehalten hat, einen Zeitraum von sechs Monaten umfassen*", so mufs man ihn erstens erinnern, dafs der betreffende Aufenthalt in Jerusalem nicht Joh. 2, 1 sondern 2, 13 beginnt. Zweitens aber erregt bei De Wette's Argumentation die Sicherheit Erstaunen, womit er uns berichtet, Jesus werde sich schwerlich bis in's Spätjahr in Judäa aufgehalten haben, da doch aus der Erzählung des Evsten das gerade Gegentheil erhellet, wenn man nicht, wie De Wette, die beiden entscheidenden Stellen 3, 22 und 4, 35 völlig ausser Acht läfst [4]).

4) De Wette meint, die Worte: „es sind noch (*ἔτι*) vier Monde zur Erndte" seyen ein Sprüchwort gewesen, was

In der letzteren hören wir, dafs es zur Zeit, als Jesus auf der Rückreise nach Galiläa begriffen war, *noch vier Monate bis zur Erndte waren.* Es fragt sich nur, *ob* die Erndte der Winter- oder der Sommer-Frucht gemeint sey. Erstere begann im Mai, letztere im September [5]). Drei Fälle könnten nun gedacht werden. a) Es sey die Winterfrucht-Erndte desselben Jahrganges gemeint, in welchen das cap. 2, 13 erwähnte erste Ostern fiel. Dieser Fall ist schlechterdings unmöglich. Denn Jesus reiste *nach* Ostern nach Galiläa. Mag nun Ostern noch so früh gefallen seyn, so kann die Reise doch nicht vor Ende März stattgefunden haben. Wo kommen aber nun die *vier Monate bis zur Erndte* hin, wenn die im Mai beginnende Winterfrucht-Erndte gemeint seyn soll? b) Es werde also die Sommerfrucht-Erndte desselben Jahres unter dem ϑέρος verstanden. „Vier Monate vor derselben" – fällt in's Ende des April. Und so könnte sich diese Stelle noch günstig für De Wette's Vermuthung gestalten, dafs Jesus nicht bis in den Spätherbst geblieben seyn werde. Aber nun tritt eben die andere Stelle 3, 22 ein, wo von einem *Bleiben, Herumziehen und Taufen Jesu in Judäa* geredet wird. Und zwar mufs man Jesu (nach 4, 1 ff.) Zeit lassen, „mehr Jünger zu sammeln, denn Johannes". Wo bleibt diese Zeit, wenn

man bei der *Saat* zu sprechen gepflogen habe. — Ein wunderliches Sprüchwort! Wenn es noch allenfalls hiefse: ὅτι τετράμηνός ἐςι, so liefse sich dies als Sprüchwort denken, und das „von der Saat an" liefse sich etwa suppliren. Aber das ἔτι würde uns nöthigen, uns das Sprüchwort als ein solches zu denken, welches man alle Jahre nur *einmal,* zur Saatzeit, zu sprechen pflegte. Denn der Satz heifst nicht: „Von der Saat zur Erndte sind vier Monate", sondern „es sind *noch* vier Monate (vom Augenblicke des Sprechens an) zur Erndte". — Vielmehr ist klar, wie das ἔτι in deutlichem Gegensatz zu dem ἰδοὺ und ἤδη gesagt ist; so, dafs die Aussage, ὅτι τετρ. κλ. als eine *für den damaligen Zeitpunkt passende* aufgefafst werden mufs.

5) v. Raumer, Palästina, pag. 70.

er Ende April oder Anfang Mai schon wieder umkehrte? — Und war es überhaupt natürlich, in dem Augenblicke, wo die Winterfrucht-Erndte begonnen wurde, dieselbe völlig zu ignoriren und mit Bezugnahme auf die spätere Erndte der Sommerfrucht zu sagen: „Es sind noch vier Monate zu *der* Erndte" —? Und konnte dann Jesus das von der geistigen Erndte zu verstehende Paradoxon; „und hebet eure Augen auf, und sehet, das Feld *ist schon* weiſs u. s. w." — welches *nur als Paradoxon* einen Sinn hat — mit Hoffnung auf einigen Effekt beifügen? — c) So muſs also die in den *nächsten* Frühling (in die Zeit des *zweiten Ostern)* fallende Erndte der Winterfrucht gemeint seyn. Bis tief in's Spätjahr, *bis Ende December oder Anfang Januar war Jesus hienach in Jerusalem geblieben.* In dem Januar kam er in Galiläa an. In diesen Monat fiel auch noch die Heilung des Sohnes des βασιλικός.

Hienach kann das bald nachher fallende Fest *ebensogut ein Oster- als ein Purim-Fest,* nicht aber das der *Tempelweihe* gewesen seyn [6]).

Gegen das Osterfest spricht nun nicht sowohl das (von De Wette dafür angeführte) bald darauf erwähnte neue Osterfest (6, 4) [7]) als vielmehr die Bezeichnung ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ohne Artikel. Daſs man

6) Gegen letzteres spricht nicht, wie De Wette meint, die Winterkälte, die den Kranken aus den Hallen des Teiches Bethesda gescheucht haben würde; denn vertäfelte Zimmer hatte man wohl in ganz Jerusalem, auch in den Privathäusern nicht. Aber das spricht dagegen, daſs Jesus erst *Ende* Dec. von Judäa nach Galiläa kam, die Tempelweihe aber schon *in* den December mithin vor Jesu Rückkehr nach Galiläa, und um so mehr vor die neue Reise nach Judäa fiel.

7) Geradezu *unmöglich* wäre es denn doch nicht, daſs Joh., der die galil. Ereignisse fast ausnahmslos verschweigt, ein ganzes in Galiläa verlebtes Jahr übergangen hätte. — Hug freilich liest (Einl. n. T. II, p. 229) aus dem μετὰ ταῦτα, 6, 1 ein „wenige Tage" heraus.

überhaupt ein Passah so bezeichnet haben sollte [8]), wie auch namentlich, dafs Johannes gerade an dieser Stelle von seiner sonstigen Bezeichnungsweise sollte abgewichen seyn — dafür läfst sich auch nicht der entfernteste Grund beibringen.

So wird also die Annahme des, etwa einen Monat vor Ostern fallenden *Purimfestes* immer die beste bleiben, nicht zwar aus dem von Hug (Einl. II, pag. 231) angeführten Grunde, dafs ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων „*das* Fest der Juden" d. h. das ganz absonderlich die Juden und ihre Rettung betreffende Fest heifse, sondern darum vielmehr, weil zwischen Januar und März kein anderes, nur halbweg bedeutendes Fest fiel.

§. 39.

Fortsetzung und Schlufs. Die übrigen Syndesmen.

1) Die Syndesme A fällt also unmittelbar nach der Rückkehr Jesu vom *ersten Osterfeste* [1]). Nennen wir

8) Denn Joh. 4, 45 steht der Artikel, und das Fest ist auch durch den Context bereits als Osterfest bestimmt. In den Stellen Mt. 27, 15 *cum parall.* aber heifst κατὰ ἑορτήν nur: „von Fest zu Fest" oder „an jedem Fest", wo es dann auch erst aus dem Zusammenhange sich ergiebt, dafs nicht alle kleineren, sondern nur die drei Haupt-Feste gemeint seyn werden. (Dafs das Passah allein gemeint sey, wird durch Joh. 18, 39 keinesweges bewiesen. Vgl. De Wette zu Mt. 27, 15.)

1) Da Joh. 1 bei den verschiedenen Malen, wo Jes. in die Nähe des Johannes kömmt, die Tage bis zur Abreise nach Galiläa zählt, da er die Taufe als früher geschehen erwähnt, da er Jesum (v. 26) als bereits öffentlich aufgetreten voraussetzt, so versteht es sich von selbst, dafs die Vorfälle Joh. 1 *nach der Versuchung* fallen. Br. Bauer macht sich also — nur *lächerlich*, wenn er pag. 57 mit gewohnter Breite und gedankenleerer Umständlichkeit sagt: Aus den Worten v. 26 schliefse man *mit Recht*, die Taufe liege vor dem Anfang unseres Berichts. Aber „jene freie Stelle" (vor dem Anfang des ganzen Ev.) sey doch „so geräumig nicht. Denn sehen „wir, wie es in der *Natur* dieses Berichts [!] liegt, alles

das Jahr des ersten Osterfestes (Jahr in unserm Sinne genommen, von Jan. bis Dec.) das *erste*, so fällt die Syndesme A in den Jan. und Febr. des zweiten Jahres.

(Jesus, zurückgekommen nach Galiläa, *wohnt in Nazareth.* Auf einem Besuch, den er in Kana macht, kömmt der *βασιλικός* mit seiner Bitte. — Der von Luk. berichtete Vorfall in der Schule bestimmt den Herrn, nach *Kapernaum* zu ziehen. Von da macht er die, vielleicht höchstens eine Woche dauernde *Reise nach Gadara,* später die *Wanderung zur Bergpredigt.* — Zwei bis drei Monate reichten dazu völlig hin.)

2) Die Syndesme J fällt in die Zeit nach dem Purimfest, in die Osterzeit des *„zweiten Jahres"*, (und zwar war nun Johannes d. T. bereits enthauptet.)

(Jes. sendet die Jünger aus, erwartet ihre Zurückkunft, macht die *Wanderung in die Wüste* zur Speisung der 5000, wandelt auf dem Meere.)

3) Kurz darauf fällt die Reise zum Lauberhüttenfest, und in den December des zweiten Jahres die zum Encänienfest. Von da — heifst es bei Joh. — ging Jesus nicht wieder nach Galiläa, sondern nach *Peräa,* und *blieb* da (mit Ausnahme der einzigen Wanderung nach Bethanien zur Auferweckung des Lazarus) bis zum dritten, letzten Osterfeste.

Auch bei den Synopt. finden wir (in der Syndesme V) die Nachricht, dafs Jesus vor seinem Leiden in die Gegend Peräas ging, wo dieses Land an Judäa grenzt, und dafs er da blieb.

So schlösse sich beides auf das bequemste aneinander, wenn nicht ein Hindernifs wäre. Nämlich bei

„Schlag auf Schlag folgen zu lassen, wie er zwischen jedem „neuen Ereignifs nur immer einen Tag einschiebt, so schlies-„sen wir *nicht zuviel,* wenn wir sagen, dafs er auch zwi-„schen der *Taufe Jesu* und der *Botschaft der Priester,* „wenn nicht nur einen Tag, doch in aller Welt nicht fast „1 1/2 Monate zählen will". Sollte Herr Bruno Bauer nicht auch etwa Gelüsten tragen, aus v. 23 mit *gleichem Rechte* zu schliefsen, der Bericht wolle zwischen dem *Auftreten Jesajä* und der *Botschaft der Priester* höchstens 1 1/2 Monate zählen?

Joh. geht **Jesus** *von Jerusalem* (Encänienfest) *aus*, bei den Synopt *von Galiläa aus* nach Peräa.

Dies Hindernifs liefse sich auf zweierlei Art beseitigen. a) Joh. sage, Jes. sey vom Encänienfeste aus nach Peräa gegangen, und *lasse* dabei *aus*, dafs Jes. zuvor noch einmal nach Galiläa ging. b) Oder die Synopt. lassen zwischen den *Reden über den Ehrgeiz* u. s. w. und der *Reise nach Peräa* die Reise zum Encänienfeste aus.

Die erstre Annahme erscheint auf den ersten Blick als äusserst gezwungen. Johannes, der so genau zu beschreiben pflegt, wohin Jesus ging, und wie oft er nach Galiläa zurückkehrte, soll einen so langen Aufenthalt daselbst, wie er in der ersten Hälfte der Syndesme V vorliegt, rein übergangen haben?

Aber ist die zweite Annahme weniger gezwungen? — Sagt doch Matth. (19, 1) „*und da Jes. diese* „*Rede vollendet hatte, erhob er sich aus Galiläa, und kam* „*an die Grenze des jüdischen Landes*". — Aber die Härte und Gezwungenheit verschwindet, sowie wir die Sache näher in's Auge fassen. Aus Johannes erhellt, dafs Jes. vom Encänienfest an nicht mehr nach Galiläa kam, sondern die letzten vollen vier Monate vor seinem Leiden sich an der Grenze zwischen Peräa und Judäa aufhielt. (Joh. 10, 40; 11, 54.) Ist es nun so undenkbar, dafs Matth. sammt den andern Synopt., der keine der einzelnen Festreisen nach Jerusal. berichtet hatte, auch diesen Umstand, dafs Jesus auf der Reise nach der Nordspitze des todten Meeres über Jerusalem ging, um da dem Encänienfeste beizuwohnen, *überging;* ist es undenkbar, dafs er nur *als allgemeine Notiz über Jesu Wohnort* uns erzählt: „Jesus verliefs nunmehr Galiläa, und zog in die Gegend, wo Judäa an Peräa stöfst, um *dort* zu bleiben" —? Gewifs nicht! [2]).

2) So sind also die „unlösbaren Verwirrungen", welche Weifse (I, 113) von einer Zusammenstellung der Syn. mit Joh. befürchtet, auf Null reducirt.

Sonach fallen die *Reise nach Phönizien, die in die Dekapolis* (Speisung der 4000) die *Wandrung zur Verklärung* und die *letzte Wandrung durch Galiläa* in den *Herbst des zweiten Jahres.*

So sehen wir also: bei all der Freiheit, womit die Evsten die *Zeit* der einzelnen Begebenheiten — diese Nebensache — behandeln, haben sich doch in den Evv. so viele einzelne Notizen über die Aufeinanderfolge einzelner Begebenheiten erhalten, dafs, wer *aufrichtigen Sinnes* an's Werk geht, und *nichts hineinträgt*, sondern sich *lediglich* an die *bestimmten* Data hält, welche *vorliegen*, zu einem genügenden Resultate über die Akoluthie des Lebens Jesu kömmt. Wer an einen lebendigen Gott zu glauben sich nicht schämt, der wird sich auch nicht schämen, in dieser Natur der Evv., in dieser Möglichkeit der Herstellung einer so vollständigen Akoluthie den *Finger Gottes* zu erkennen. Aber auch für die *rein histor. Axiopistie* der Evv. möchten sich wichtige Folgerungen ergeben. Straufs *träumte* von vier Schriftstellern, deren jeder „sich schmeichelte", akoluthistisch zu schreiben, und die doch in unzählige Widersprüche untereinander geriethen. Wir *fanden* vier Schriftsteller, von denen dreien gar nicht im Sinne noch am Herzen lag, akoluthistisch zu schreiben, und die doch durch rein unwillkührliche, völlig zerstreute *vereinzelte Angaben* uns in den Stand setzen, eine Akoluthie herzustellen, und zwar eine Akoluthie, welche sich dem prüfenden Auge der *innern* Kritik erst recht bewahrheiten wird. Und dabei wagen wir's kecklich und fordern jene Meister des Zweifels — sie, die kurzhin schreiben, die von den Synopt. erzählten Fakta liefsen sich in das von Joh. gegebne Schema schlechterdings nicht einordnen [3] — sie, die dazu auch nicht

3) Straufs L. J. I, §. 60 verlangt: wenn sich der von den Synoptikern gelieferte Stoff in die johanneischen Fächer solle eintragen lassen, so müfsten die drei ersten Evsten, so oft bei dem vierten von einem Festaufenthalte die Rede sey, eine Abreise Jesu aus Galiläa anzeigen; Johannes aber müfste die von den Synopt. in einem Zuge berichteten galiläischen

den mindesten Versuch gemacht haben 4), und doch *schreien*, — sie fordren wir auf, uns *Einen* Punkt nach-

Begebenheiten zwischen die Feste vertheilt erzählen oder andeuten!!! — Das heifst doch wohl: „Wenn mir (Str.) „die Bibel recht seyn soll, mufs sie recht dumm seyn"! Ich möchte wohl sehen, was der Mann in Stuttgard sagen würde, wenn es sich so verhielte, wie er verlangt, wenn nämlich wirklich die Synopt. von Zeit zu Zeit vermeldeten *„nunmehr reiste Jesus weg von Galiläa. Als er wieder kam etc."* — oder wenn Joh. — etwa nach Art des Marcion'schen Lukas — zwischen die Festreisen hinein einen kleinen Katalog der aus den Synoptikern dahin gehörigen Geschichten einfügte, etwa *„nun schiffte Jesus nach Gadara, stillte den Sturm, trieb Teufel aus, kam zurück, erweckte Jairi Tochter"* u. s. w. — *Str.* geht eben hiebei von jener Voraussetzung, dem brillanten Zeugnisse seines Leichtsinnes, aus: *die Synopt. hätten akoluth. schreiben wollen* (oder gar *müssen*); denn schrieben sie nicht akoluthistisch: wie will er verlangen, dafs sie *an den betreffenden Zeitpunkten des Lebens Jesu* die Festreisen andeuten sollen?! — Da die Synopt. nicht akoluth. schrieben, so ist von einem *Auslassen der Festreisen aus den Stellen, wo sie hingehört hätten*, gar nicht mehr zu reden. Sondern da die Synopt. *von Jesu Festreisen wussten*, (siehe §. 38, Nro. 2), so ist die einzige Frage die, weshalb sie nicht unter den vielen, ausser der Ordnung berichteten Faktis aus Galiläa, auch zufällig Fakta aus Jerusalem berichtet hätten. Diese Frage ist aber leicht zu lösen. Die jerusalem. Fakta, welche die Synopt. etwa hätten berichten können, waren nur — — *zwei* (Kranker v. Bethesda. Erweckung des Lazarus), der galiläischen eine Legion. Ueber Lazari Erweckung wird seines Orts speciell die Rede seyn. Was die Bethesdener Heilung betrifft, so ist diese nur durch Reden Jesu, nicht aber an sich so ausgezeichnet, dafs sie den Synopt. besonders hätte auffallen sollen, — Johannes hat es sich offenbar zum *Plane* gemacht, jerusalemitische Fakta zu geben. Dafs *er* also die *galiläischen* meist übergeht, ist begreiflich. Jener „noch von Keinem genügend gelöste Umstand" (Weifse I, 122) läfst sich also doch wohl genügend lösen!

4) Denn was *Str.* I, 485 f. als sein sollenden Versuch giebt, ist aus De Wette ex. Hdb. Thl. I, pag. 47, Thl. III, pag. 34 u. s. w. abgeschrieben.

zuweisen, wo wir uns nicht scharf an die im Texte gegebenen akoluthistischen Data gehalten, wo wir das mindeste hineingetragen hätten.

Nur zwei Punkte sind noch bedenklich. Die je in den einzelnen Fällen entweder behauptete oder geleugnete Identität paralleler Berichte ist noch nicht erwiesen. Diese Arbeit bleibt für Abth. 2 vorbehalten. Läfst es sich dort im Verlaufe der Specialuntersuchungen zeigen, wie in den Fällen, wo wir Identität annahmen, die *Abweichungen in den Berichten* bei der *Einheit des Faktums* sich haben bilden können, und wie andrerseits in den Fällen, wo wir Nichtidentität annahmen, es nicht unwahrscheinlich sey, dafs zwei einander noch bis auf einen gewissen Punkt ähnliche Fakta haben geschehen können, so ist auch das Ergebnifs dieser *Abth.* 1 gesichert. — Sodann bleibt noch die Frage, warum Joh., wenn er doch vorzugsweise Jerusalemitisches berichtet, doch dazwischen einzelne galil. Fakta (βασιλικός, Speisung u. dgl.) erzähle, und warum gerade *diese* Fakta; eine Frage die mit der, ob Joh. die Synopt. *gekannt habe*, eng zusammenhängt, und deshalb erst Thl. 2, Abth. 2 (in der *Kritik der Schriften*) erörtert werden kann.

§. 40.

Gesammtresultat der akoluthistischen Untersuchungen.

Zur bequemen Uebersicht und zugleich als Andeutung, in welcher Ordnung wir in Abth. 2 die einzelnen Begebenheiten des öffentlichen Lebens Jesu betrachten wollen, lassen wir eine Tabelle folgen, welche wir nun nicht nach den Syndesmen, noch nach dem lediglich formalen Fachwerk der einzelnen Feste, sondern nach sachlichen Abschnitten eintheilen.

Zeit u. Ort.	Begebenheiten.	Quellen.
Erstes Jahr. (Judäa.)	*I. Jesus und Joh. d. T.*	
	Predigt Johannis.	Syn. u. Joh.
	Taufe Jesu.	Synopt.
	Versuchung.	
	Zeugnifs des Täufers. Erstes Zusammentreffen mit späteren Jüngern.	Joh.
(Galiläa.)	*II. Jesus noch im Hause seiner Aeltern.*	
	Hochzeit zu Kana. Jesus kurze Zeit in Kapernaum.	
Ostern (Judäa.)	*Erste Osterreise.* Reinigung des Tempels.	
	Gespräch mit Nikodemus.	
	Längerer Aufenthalt in Judäa. Jes. u. Joh. d. T. am Jordan.	
Ende Dec.	*Reise nach Galiläa.*	
(Samaria.)	Samarit. Weib.	
(Nazareth.)	*Jesus in Nazareth.* Excursion nach Kana. *Βασιλικός.*	
	Jesus in der Schule zu Nazareth.	Luk.
Zweites Jahr.	*III. Jesus in Kapernaum.*	
(Kapern.)	Berufung zweier Brüderpaare. (Petri Fischzug.)	Syndesme G.
	Heilung eines Blinden u. Stummen. Beschuldigung eines Bundes mit Belzebub.	
	Seligpreifsendes Weib.	
	Pharisäer verlangen ein Zeichen.	(Luk.)
	Mutter und Brüder wollen Jesum sehen.	

Zeit u. Ort.	Begebenheiten.	Quellen.
(Dauerte etwa 8 Tage.)	Gadarener Reise.	
	Schriftgelehrter will folgen.	
	Gleichnisse.	
	Stillung des Sturmes.	
(Gadara.)	Gadarener.	
(Kapern.)	Frage nach dem Fasten.	
	Jairi Tochter und blutflüssiges Weib.	
	Zwei Blinde. Besessenstummer.	
	Gichtbrüchiger wird durch das Dach zu Jesu gebracht.	
	Berufung Levi's und Gastmahl.	
(Nazareth.)	Frage: „Ist er nicht des Zimmermanns Sohn?"	
(Dauerte etwa 3 Tage.)	Excursion zur Bergpredigt.	B.
	Wahl der zwölf Jünger.	
	Bergpredigt.	
(Galiläa.)	Aussätziger.	
	Die Leute in der Herberge wollen Jesum festnehmen.	(Mk.)
(Kapern.)	Knecht des Centurio.	
	Besessener in der Schule.	
	Petri Schwieger.	
(Nain.)	Jesus geht in die Wüste. Jüngling zu Nain.	(Luk.)
	Sendung der Johannisjünger. Gebet Jesu.	b.

IV. Zwei Reisen nach Jerusalem.

März. (Jerusalem.)	Reise zum Purimfeste. Kranker von Bethesda.	Joh.
Ostern.	Aussendung der Zwölfe.	J. und Joh.
(Galiläa.)	Furcht des Herodes. Rückkehr der Zwölfe.	
(See Genesareth.)	Speisung der 5000.	
	Jesus wandelt auf dem Meer.	

Zeit u. Ort.	Begebenheiten.	Quellen.
(Kapern.)	Rede vom Brode des Lebens.	Joh.
Sept. (Jerusalem.)	Reise zum Laubhüttenfest. Reden Jesu im Tempel. (Ehebrecherin.) Blindgeborener. Vom guten Hirten.	
Sept. bis *Dec.*	*V. Letzter Aufenthalt in Galiläa.*	V.
	Schriftgelehrte kommen von Jerusalem. Reden.	
(Phöniz.)	Kanan. Weib.	
(Dekapolis.)	Taubstummer. Speisung der 4000.	(Mk.)
	Pharisäer verlangen ein Zeichen. Gespräch vom Sauertaig.	
(Bethsaida.)	Blindgeborener.	
(Cäsarea Phil.)	Petri Bekenntnifs. Erste Leidensverkündigung.	
(Galiläa.)	Verklärung. Besessener Knabe. Wanderungen durch Galiläa. Zweite Leidensverkündigung.	
(Kapern.)	Gespräch, wer der gröfste. *Rückkehr.* Stater. Reden vom Ehrgeiz, Aergernifs.	
Dec. bis Ost. des dritten Jahres.	*VI. Jesus an der judäisch-peräischen Grenze.*	
(Jerusalem.)	Encänienfest. Reden in der Halle Salomo's.	Joh.
(Jordan.)	Gespräch über Ehescheidung. Kindlein kommen lassen.	V.
(Bethan.)	Erweckung des Lazarus.	Joh.
(Jordan.)	Reise nach Jerusalem. „Guter Meister". Alles verlassen.	V.

Zeit u. Ort.	Begebenheiten.	Quellen.
	Gleichnifs von den Arbeitern im Weinberg.	
	Dritte Leidensverkündigung.	
	Bitte der Zebedäiden.	
(Jericho.)	Blinde von Jer. Zachäus.	
	Worte des Petrus: „Herr wir haben alles verlassen".	(Luk.)
	Einzug in Jerusalem.	

Anm. Zwischen IV und V wird dann die Betrachtung jener, besonders bei Luk. sich findenden Begebenheiten einzureihen seyn, über deren akoluth. Verhältnifs zu einander und zu den übrigen Geschichten wir keine Data besitzen. Es sind folgende: Aehrenraufen. Verdorrte Hand. Salbung durch die Sünderin. Vorfall in Samaria. Sendung und Rückkehr der 70 Jünger. Schriftgelehrter (Luk. 10). Barmh. Samariter. Maria und Martha. Rede vom Gebet. Pharisäersmahl. Rede Luk. 11, 7 ff. Jesus zum Schiedsrichter gefordert und Rede. Botschaft von der Niedermetzelung der Galiläer. Achtzehnjähr. Kranker. Gleichnisse vom Himmelreich Luk. 13. „Gehet ein durch die enge Pforte." Warnung vor Herodes. Wassersüchtiger und Reden. Gleichnisse und Reden Luk. 16 — 17. Zehn Aussätzige. Eschatol. Reden. Harter Richter. Pharisäer und Zöllner.

Sechstes Kapitel.

Die Chronologie der Evv.

§. 41.

Die Schatzung des Quirinius.

Nur *zwei* chronol. Data sind es in allem, welche wir in den Evv. vorfinden, und zwar stehen beide im Ev. Luk. Das eine Datum (zur Bezeichnung der Zeit, da Christus geboren) ist die *Schatzung des Quirinius* 1), Luk. 2, 1 ff., das andere, komplicirtere, dient zur Zeit-Angabe des Jahres, in welchem *Joh. d. T. auftrat.* Die gegen die *Schatzung des Quirinius* von jeher erhobenen und von Straufs 2) und Br. Bauer 3) neuerdings geltend gemachten Zweifel lassen sich in folgende vier Fragen zusammenfassen:

1) *Hat Augustus je über sein ganzes Reich eine ἀπογραφὴ ausgeschrieben?*

2) *Konnte Judäa unter Herodes katastrirt werden?*

3) *Hat Luk. die Schatzung unter Herodes mit der späteren des Quirinius verwechselt?*

4) *Wie erklärt es sich, dass Joseph und Maria behufs der Katastrirung an ihren Stammort reisten?*

Die *erste* dieser Fragen bezieht sich darauf, dafs kein gleichzeitiger Schriftsteller von einem das ganze

1) So ist zu schreiben und nicht Quirinus, wie bei Lange.

2) *L. J.* I, §. 32.

3) *Syn.* 1, 79.

Reich betreffenden Steueredikt des Augustus etwas berichte.

Die zweite Frage betrifft den Umstand, dafs in Ländern, die noch nicht in *formam provinciae* redigirt waren, sondern noch von *regibus sociis* verwaltet wurden, (wie Judäa unter Herod. d. Gr.) das *Besteuerungsrecht* diesen regibus sociis und nicht den Römern zustand [4]. Die dritte Schwierigkeit besteht darin, dafs nach Jos. ant. 18, 1, 1 (act. 5, 37) Quirinius erst im Jahr 11 der dion. Aera, nach der Verweisung des Archelaus, in Judäa einen *census* hielt, während Luk. an unserer Stelle offenbar zu sagen scheint, schon im Jahr 5 v. Chr. nach dion. Aera habe jener Census stattgefunden Die *vierte* Schwierigkeit endlich beruht darauf, dafs nach röm. Form ein Reisen nach dem Stammort ebenso wenig, als ein persönliches Erscheinen der Frauen, nöthig war.

Bevor wir auf diese Schwierigkeiten näher eingehen, ist es gut, *zwei Bemerkungen* vorauszuschicken. Die erste: dafs Luk. (act. 5, 37) den quirinischen Census recht wohl gekannt hat. Die andere: dafs ἀπογράφεσθαι [5] sowohl *katastriren* (eine Liste der einzelnen Einwohner und ihres Vermögens entwerfen) als *besteuern* (auf Grund jener Liste eine Steuer einführen) heifst. Für letzteres (den eigentlichen *census*) hat der Grieche noch ein besonderes Wort: ἀποτίμησις.

Was nun die *erste Schwierigkeit* betrifft, so wollen wir sie weder durch jene selbst von Hug nicht verlassene gezwungene Exegese entfernen, wonach πᾶσα ἡ οἰκουμένη das Land Judäa bezeichnen soll, noch auch können wir Lange beistimmen, wenn er (geschichtl. Charakt. p. 83) meint: „da das Schatzungsgebot, auch „wenn es aus dem Kabinet des Augustus zu verschie-„denen Zeiten in verschiedene Provinzen ging, immer „*doch im Grunde* nur Eine Verfügung blieb, so kann

4) Mit *Jos. ant.* 14, 10, 5 f. u. 22 vgl. 14, 11, 2 auch 18, 1, 1.

5) Vgl. Tholuck Glaubw. pag. 180. Winer Realw. pag. 469 u. 470 f.

„Luk. hier die Schatzungen, welche in jenen Zeiten „im röm. Reich hin und wieder statt fanden, mit im „Sinne haben" — denn Luk. redet zu klar von *einem δόγμα*, das die *ἀπογραφή* des *ganzen* orbis als *eine einzige* zum Inhalte hatte. Auch wollen wir es Straufs und Bauer gerne zugestehn, dafs die Spur von einem allgemeinen Reichscensus, die Savigny [6]) in *Cassiodor.* 3, 52 und *Suidas* s. v. *ἀπογραφή* gefunden zu haben glaubte, und die Tholuck aufgriff, keinen sichern histor. Halt gewähre, indem es nur zu wahrscheinlich, dafs jene beiden Quellen selbst ihre Nachrichten erst aus Luk. 2 geschöpft hätten.

Und dennoch behaupten wir, dafs der Annahme, *Aug.* habe einen Befehl zur Katastrirung des ganzen *orbis* gegeben, nichts im Wege stehe. Wir berufen uns auf nichts anderes, als jenes in dieser Sache schon so oft beigebrachte *breviarium imperii (Tac. ann.* 1, 11; *Suet. Octav.* 101.) Nach des Augustus Tode nämlich liefs Tiberius dem Senat einen libellus vorlesen, in welchem: *opes publicae continebantur; quantum civium* sociorumque *in armis; quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones* quae cuncta sua manu perscripserat Augustus. Straufs meint freilich (pag. 230) „die Truppenzahl „und Summen, die die jüd. Fürsten zu prästiren hat- „ten, habe Aug. auch ohne eine römische Schatzung „wissen können" aber wer redet denn von einer *römischen* Schatzung? Wenn es sich darum handelt, weshalb Joseph habe nach Bethlehem ziehen müssen, so sagt Straufs, es lasse sich kein Grund davon absehn; denn nach *römischer* Schatzungsform sey das nicht nöthig gewesen. Hier beim *breviar. imp.* findet er eine *röm.* Schatzung in Palästina unnöthig, an einer andern Stelle sogar undenkbar. Wohl, so war die Katastrirung eben, soweit sie Judäa betraf, *keine römische*, sondern eine vom Kaiser dem rex socius anbefohlene *jüdische.* Denn *irgend eine Katastrirung* mufste doch wohl

6) *Zeitschr. f. geschichtl. Rechtswissenschaft*, VI, 350.

in den einzelnen Provinzen und Socialstaaten des röm. Reiches vorgenommen werden, wenn Augustus die *tributa aut vectigalia* und das *quantum* sociorum *in armis* erfahren sollte [7])! Meint nun Straufs, „für Judäa „habe ja Augustus den späteren quirinischen Census vor „sich gehabt" so fragen wir ihn, ob wohl ein Kaiser, dem an der Ordnung der Reichsadministration und namentlich an jenem *libellus* soviel gelegen war, dafs er letzteren *sua manu* niederschrieb, wohl gewartet haben wird, bis ein Socialstaat nach dem andern zufällig *in formam provinciae* redigirt wurde —? ob er, was speciell Judäa betraf, zwei und vierzig Regierungsjahre hindurch sich ohne Katastrirung wird begnügt haben, bis *zufällig* im 43ten Jahre ein Archelaus vertrieben ward —? Da ist es denn doch immer wahrscheinlicher, dafs Augustus, wann er einmal die Zahl der *cives und socii in armis* u. dgl. wissen wollte, (nach Luk. 5 v. Chr nach dionys. Aera, also im 27ten oder 28ten Regierungsjahre) *ungenirt* seine bescheidenen Wünsche den Proconsuln und Bundeskönigen zu wissen that.

„Aber kein gleichzeitiger Autor meldet davon". Was das Schweigen des Josephus bedeute, hat Hug (Gutachten pag. 99 f.) auf das treffendste nachgewiesen. Sonst könnten wir mit Tholuck [8]) daran erinnern, dafs wir ausser dem so sehr kurzen Sueton keine andre Quelle über diese Zeit haben, indem *Dio Cass.* gerade hier eine *Lücke* von 10 Jahren hat. Aber auch ganz abgesehen hievon, ist es denn so stehende Sitte, dafs die Geschichtschreiber solche *rein administrative,* fast möchte man sagen *polizeiliche* Mafsregeln referiren? Handelte es sich um eine *Schatzung* — wohl, diese hätte auch eine politische Seite; sie wäre

7) Vgl. Winer Realw. II, p. 470 f. „Kaiser Aug. besafs ein „solches *breviar. imp.*, in welchem auch stand: *quantum* „*sociorum in armis*, und da konnte Palästina nicht wohl „fehlen."

8) Glaubw. pag. 194.

ein wichtiger Schritt zur Vernichtung eines Socialstaates; aber wir wissen, dafs *ἀπογραφὴ Katastrirung* heissen *kann* und heifst. Ein Befehl zur Anfertigung von Bevölkerungslisten und Steuerkatastern war mit einem Federstrich gegeben, und machte so wenig Aufsehn und erschien einem *röm.* Autor so unbedeutend, dafs das Schweigen von zehn Schriftstellern darüber nicht auffallen dürfte, geschweige das des Einen, kompendiösen Biographen.

Hiemit ist denn zugleich schon die *zweite* Frage erledigt: *ob Augustus das Land eines rex socius habe katastriren können.* Haben wir erst den gedankenlosen Einwurf von **Straufs** (pag. 229) dafs ein *römischer Census* (Steuererhebung) im Land eines *rex socius* unmöglich gewesen, mit der wiederholten Erinnerung daran zurückgewiesen, dafs nichts in der Welt uns nöthige, an einen *Census* zu denken, dafs vielmehr nur von *Katastrirung* die Rede sey, so erinnern wir weiter mit **Winer** [9]) daran, dafs „den staatsrechtlichen Ver„hältnissen des Herodes die Anordnung einer solchen „ἀπογραφὴ gar nicht zuwider war", ja dafs, *wenn auch die Katastrirung nebenbei zum Zweck einer künftigen röm. Steuerordnung angestellt wurde,* doch „ihre Möglichkeit „nicht schlechthin abgeleugnet werden könne" [10]). Endlich aber bemerken wir, dafs eben aus der Reise des Joseph nach Bethlehem hervorgeht, jene Katastrirung sey nach *jüdischer* Form gehalten worden.

Und so erlediget sich zugleich ein Theil der *vierten* Schwierigkeit, dafs nämlich Josephus nach Bethl. zog, was nach *römischer* Form nicht nöthig war. Die eine und selbige Annahme, die Katastrirung sey, so-

9) Realw. pag. 471.

10) Unter den von **Winer** a. a. O. citirten Stellen (*Jos. ant.* 16, 4, 1; 17, 5, 8; 17, 2, 4; 16, 9, 3) vgl. besonders die letztere. Augustus „γράφει πρὸς τὸν Ἡρώδην, τάτε ἄλλα χαλεπῶς, καὶ τοῦτο τῆς ἐπιςολῆς τὸ κεφάλαιον, ὅτι πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται."

weit sie Judäa betraf, nach *jüd.* Form vorgenommen worden, löst alle Schwierigkeiten. (Vgl. **Hug** Gutachten pag. 104.) So wird begreiflich, wie eine solche in des Herodes Land und doch auf des Augustus Befehl geschehen konnte, so, weshalb Joseph nach Bethlehem zog. Aber freilich die negat. Kritik hat das Recht der *Logik* auf ihrer Seite, wenn sie *erst* ohne Grund *voraussetzt:* „die Katastrirung mufs eine *röm.* gewesen seyn", und dann daraus schliefst: „folglich war „sie nicht möglich" und: „war sie möglich, so konnte „doch Joseph nicht dadurch zur Reise nach Bethl. „veranlafst werden"!

Nehmen wir den andern Theil der *vierten* Frage gleich hinzu, nämlich: *weshalb Maria mit nach Bethl. habe ziehen müssen.* Da möchte es denn doch bedenklich seyn, mit **Tholuck**, nachdem man pag. 190 zur Erklärung von Josephs Reise die *jüdische* Form vertheidigt hat, pag. 191, damit sich nun auch die Reise der *Maria* erkläre, den Gegnern die *röm.* Form zuzugestehen, nach welcher „das Mitreisen der Frau unerläfslich gewesen" [11]). Denn es kann doch nur *eine* von beiden Formen, nicht für Joseph die jüd. und für Maria die röm. stattgefunden haben. Bleiben wir also bei der *jüdischen,* die ihre (oben erwähnten) guten Gründe für sich hat. Und was die Reise der Maria betrifft, so werden wir aller Mühe des Conjekturirens überhoben, wenn wir lesen, was der Evangelist Luk. ganz schlicht und einfach sagt. Nachdem er nämlich als Motiv der Reise Josephs angegeben hatte: *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυὶδ*, setzt er bei Maria hinzu *οὔσῃ ἐγκύῳ.* Nicht der Katastrirung wegen zog Maria mit, sondern Joseph ging nach Bethlehem, und nahm Maria mit sich, *die schwanger war.* Es bedarf wohl keiner Erläuterung, dafs in so bewegten Zeiten,

11) Inzwischen hat schon **Winer** a. a. O. richtig bemerkt, dafs aus *Dion. Halic.* ant. Rom. 4, 15 nur folge, dafs die Weiber *angegeben werden* — nicht, dafs sie *persönlich erscheinen* mufsten.

in Zeiten einer Katastrirung, wo Aufstand und Unruhen befürchtet werden konnten, Joseph sein der Entbindung nahes Weib nicht werde unter fremden Händen gelassen sondern am liebsten bei sich gehabt haben; und dafs er in Bethlehem keine Herberge mehr finden würde, konnte er ja doch nicht vorher wissen.

So ist nur noch die *dritte* Schwierigkeit übrig. Lukas sagt: „diese Katastrirung geschah als erste, während Quirinius Proconsul Syriens war" und doch war die bekannte Schatzung unter Quirinius erst 11 n. Chr.

Dafs nun Luk. von dieser letzteren Schatzung nicht allein etwas gewufst habe, dafs sie ihm vielmehr sammt den genaueren Nebenumständen bekannt war, geht [12]) aus Vergleichung von *act.* 5, 37 mit *Jos. ant.* 18, 1, 1; 20, 5, 2; *b. j.* 2, 9, 1 hervor, und so ist es schon deshalb völlig undenkbar, dafs er die *Zeit* derselben nicht sollte gewufst haben, um so mehr, da er sie act. 5, 37 ἡ ἀπογραφὴ „die — die einzige, weltbekannte — Schatzung" „die Schatzung κατ' ἐξοχὴν" nennt.

Deswegen nimmt Winer [13]) nach dem Vorgange von Casaubonus, Grotius, Münter u. a. an, Quirinius, welcher (nach Tacit. ann. 3, 48) gerade damals (5 v. Chr.) als *magistratus extraordinarius* im Orient war, habe auf besonderen Befehl des Augustus einen Census in Judäa gehalten. Nur wehrt er sich mit Recht gegen die falsche Exegese seiner Vorgänger, welche ἡγεμονεύειν von dem Verwalten einer solchen ausserordentl. Magistratur erklären wollen. Ἡγεμονεύειν τῆς Συρίας — sagt er — kann nur heifsen: *über Syrien herrschen,*

12) Vgl. Tholuck, Glaubw., pag. 178 f. Vier, (nicht fünf) Punkte giebt Luk. in dem einzigen Vers, die sich auch bei Joseph. wiederfinden.

13) *Realw.* p. 349. Auch Hug, Gutachten, pag. 101 ff. Wenn Hug sagt, der Census sey nie Amt der Proconsuln gewesen, so *zwingt* das wenigstens nicht zu der Annahme, Quirinius *könne gar nicht* Proconsul gewesen seyn während der ἀπογραφή. Denn Luk. sagt ja nicht, dafs *er* sie *gehalten habe.*

nicht: *in Syrien ein hohes Amt bekleiden*, und — können wir hinzufügen — wie ist es denkbar, dafs Luk., der den späteren unter dem Proconsulat des Quirinius gehaltnen Census kannte, einen etwaigen früheren von Quirinius, *aber nicht von ihm als Proconsul* gehaltenen Census nicht sollte *unterschieden* haben! geschweige, dafs er noch das *zweideutige, geradezu irreleitende* Wort ἡγεμονεύειν gebraucht hätte!

Winer also zeigt sich zwar der Annahme, Quirinius habe als mag. extr. bereits einen Census gehalten, nicht abgeneigt, nimmt aber dann eben an, *Luk. habe sich in Betreff des ἡγεμονεύειν geirrt*, d. h. Luk. habe geglaubt, Quirinius sey schon während des ersteren von ihm gehaltenen Census Proconsul gewesen 14).

Obwohl nun hiemit die Annahme: diese erstere von Quirin. als ausserordentlichem Magistrat gehaltene oder wenigstens durch ihn dem Herodes anbefohlene *Katastrirung* sey eben ein Theil der von Augustus befohlenen Reichsregistrirung gewesen, sich gut verbinden liefse 15), so bleibt es doch nach wie vor unbegreiflich, wie der von den einzelnen Umständen der späteren Schatzung so wohl unterrichtete Luk. nicht gewufst haben sollte, wann Quirinius Proconsul geworden, ferner, wie Luk. gar nichts beigefügt haben sollte, um die frühere unbekannte und folgenlose Katastrirung irgendwie von dem späteren berühmten Census zu unterscheiden. Glaubte er auch, Quirin. sey schon während der ersteren ἀπογραφὴ Proconsul gewesen, so mufste er doch schreiben: αὕτη ἡ ἀπογραφὴ

14) Pag. 350. „Die ἀπογραφὴ selbst wird man für eine That-„sache halten müssen; auch mag Quirinius sie geleitet ha-„ben; nur in der Bezeichnung des letzteren als Präses von „Syrien irrte Luk. An ein parachronist. Zurückdatiren der „oben erwähnten ἀπογρ. des Quir. ist sicher nicht zu den-„ken, da Luk. diese recht wohl kennt.“

15) Vgl. die von Winer a. a. O. namhaft gemachte Inschrift bei Murat. thes. inscr. I, pag. 670. Palicanus Secundus habe jussu Quirinii einen Census in Apamea gehalten.

ἦν ἡ πρώτη τοῦ Κυρηνίου τοῦ τῆς Συρίας ἡγεμονεύοντος.

Auch Winer's Annahme ist also kein Ausweg. Es *bleibt* bei dem Widerspruche: a) *Act.* 5, 37 kennt Luk. den 11 p. c. gehaltenen Census des Quirinius, und sollte demnach die frühere Katastrirung auf irgend eine deutliche Art davon unterscheiden. b) Und Ev. 2, 2 sagt er: die 5 v. C. gehaltene Katastrirung sey unter dem Proconsulate des Quirinius geschehen, gerade als ob beide Katastrirungen identisch wären.

Mit den mancherlei Textverdrehungen, wodurch man in Luk. 2, 2 einen andern Sinn zu bringen suchte, wollen wir uns nicht lange aufhalten. Πρώτη ἡγεμονεύοντος für πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν zu fassen, erweist sich als unmöglich, sobald man die Probe des Exempels macht; wer wird nämlich die Worte: „bevor Quir. herrschte" mit πρώτη ἡγεμονεύοντος *rückübersetzen?* Dasselbe gilt von der Uebersetzung „erst unter Quirinius" 16). Auch diesen Gedanken hätte Luk. nicht so unklar ausgedrückt. Unter den Conjekturen von Heumann, Whiston, Capellus, Michaelis ist nur die des letzteren (nach πρώτη ein πρὸ τῆς einzuschieben) einer vernünftigen Umbildung fähig. Man könnte nämlich nicht *nach* sondern *anstatt* πρώτη jene zwei Wörter einschieben. (Sodafs in ΠΡΟΤΗCΕΓ κλ. das C verloren gegangen und ΠΡΩΤΗΕΓ κλ. entstanden wäre). Aber auch πρὸ τῆς ἐγένετο ἡγεμονεύοντος etc. wäre unausstehlich hart.

Und doch liegt die einfachste, leichteste Lösung so nah! Was erstlich πρώτη betrifft, so haben wir schon §. 32 darauf aufmerksam gemacht, dafs Luk. dies Wort sicherlich in der Absicht beifüge, um zu sagen, dafs, gerade als Christus geboren ward, die ersten Schritte zu der *neuen, unerhörten* Erniedrigung des theocr.

16) Doch sind alle diese Erklärungen noch Gold gegen die von Weifse (I, 206) „*die* erste der unter Quirinius geschehenen Schatzungen". Das würde heifsen ἦν ἡ πρώτη τῶν τοῦ Κυρηνίου τοῦ ἡγεμονεύοντος.

Volks geschahen. „Die Schatzung geschah — und zwar als *erste* — da Quirinius u. s. w.“

Ist πρώτη auf diese Weise beseitigt, so fragt es sich, wie es mit dem übrigen stehe. **Zweierlei**, sahen wir, geht aus act. 5, 37 hervor: 1) so **gewifs** es ist, dafs das dritte Ev. und die Akta *einen* **Verfasser** haben, so gewifs ist, dafs Luk., den 11 p. c. **gehaltenen** quirinischen Census nicht parachronistisch **zurückdatirt** haben kann. 2) Luk. *muss*, wenn er **eine Schatzung** zur Zeit der Geb. Christi berichtete, **diese von** der quirinischen *unterschieden haben* (da er **letztere** act. 5, 37 „ἡ ἀπογραφή“ κατ' ἐξοχὴν nennt.) **Eine Erklärung**, die mit diesen beiden Sätzen übereinstimmt, **wird** die richtige seyn.

Schon **Paulus** hat sie gegeben (Comment. I, pag. 143.) Er „verwandelt“ zwar nicht αὕτη in αὐτή, wie **Winer** schreibt [17]) — denn was ist da zu verwandeln, da das Autographum des Luk. **weder** αὕτη noch αὐτὴ sondern *ΑΥΤΗ* las? — aber er **accentuirt** allerdings dieses unbestimmte *ΑΥΤΗ* als αὐτή. „*Die Schatzung selbst*“ übersetzt er, „geschah **als Quir.** u. s. w.“ So giebt denn allerdings Luk. das **Verhältnifs** der ἀπογραφή Luk. 2, 1 ff. zum quirinischen **Census** an.

Welches war dies Verhältnifs? **Winer** sagt (pag. 350) „dafs der einmal ausgeschriebene *Census* „auf mehrere Jahre verschoben worden **sey, sey** we- „der erweislich, noch wahrscheinlich.“ **Es ist** aber weder von einem Census, noch von einem **Verschieben** desselben die Rede und pag. 469, wo er **die Bedeutung** *Schatzung* gegen die: *Katastrirung* aufgegeben hat, sagt er selbst, wenn der durch die Erklärung **von** πρώτη als πρὸ τοῦ fälschlich erzielte Sinn in der **Stelle** liegen sollte, so müfste stehen: αὐτὴ δὲ ἡ ἀπογραφή (wobei zu bemerken, dafs das δὲ wohl fehlen kann, da zwar der *Begriff* αὐτὴ ἡ ἀπογραφή im Gegensatz zu δόγμα ... ἀπογράφεσθαι steht, nicht aber der ganze *Satz* dem vori-

17) Auch **Weifse** (I, 204) redet von einer „Aenderung im Text.“

gen *Satze* entgegengesetzt, sondern vielmehr als *Parenthese* behandelt ist).

In der That stellt sich also die Sache so. Augustus erliefs ein (die Administration angehendes) Edikt, dafs durch das ganze Reich und bei den Socialstaaten *Zählungen* in Betreff von Einwohnerzahl und (was sich auf leichte Weise damit verband) von Vermögen und Steuerbarkeit vorgenommen werden sollten. Obgleich in Socialstaaten, wie Judäa, die Zählung von den Socialfürsten nach Landesform vorgenommen ward, lag bei Augustus doch — wie auch der schwächere Politiker zu durchschauen vermochte — die Absicht im stillen Hintergrunde, diese Staaten nach und nach, bei schicklichen Anläfsen zu Provinzen zu machen, und die *römische Besteuerung* in ihnen einzuführen. In Judäa geschah letzteres wie bekannt bei des Archelaus Verweisung, 11 n. Chr., durch Quirinius.

Lukas aber will zeigen, wie die Geburt des Messias und Israels geistige Errettung mit seiner politischen Knechtung in Einen Zeitmoment zusammenfiel. Er seinerseits hat denn auch sicher ein gutes Recht, jene Katastrirung mit dem quirinischen Census zusammen (der dann doch ohne Zweifel auf jene Katastrirung basirt ward) als *Ein Ganzes*, und die Katastrirung als *ersten Schritt zum Census* anzusehn. Und nur insofern kann jene nach jüdischer Form vorgenommene Katastrirung ihm bereits als Anfang der *Knechtung Israels* gelten. Aber diese *seine Ansicht* will er *auch dem Leser* nahe legen. Deshalb fügt er zu jenem „Dogma des Kaisers" die Parenthese bei „die *ἀπογραφή* selbst geschah „— als erste — unter dem Proconsulat des Quirinius." Der quirinische Census verhält sich also in der Anschauung des Luk. zur augustischen Katastrirung, wie „das *Geschehen* der *ἀπογραφή selbst*" zu dem „*Ausgehn des Edikts einer ἀπογραφή*". Ein *ἀπογράφεσθαι* nun (im Sinn von *katastriren*) *geschah* zwar auch schon zu Zeiten von Jesu Geburt; da aber *ἀπογραφή* neben der Bedeutung von *Kataster* auch die vollere von *Census* hat, so konnte Luk. diesen *Doppelsinn* leicht und zwanglos benützen, um darzustellen, wie das in der *augusteischen*

Katastrirung begonnene Werk der *ἀπογραφή* sich in der *quirinischen Besteuerung vollendete.*

So erhält das *πρώτη* einen Sinn; so wird die Konstruktion klar; der ganze Endzweck der Stelle leuchtet ein; der lexicale Sinn der Worte und die grammat. Konstruktion werden gewahrt; die Geschichte stimmt überein, und vor allem wird der bei den Behauptungen von Straufs u. a. auftauchende Widerspruch gelöst, dafs Luk. das was er act. 5, 37 recht gut weifs, Ev. 2, 1 ff. nicht gewufst haben sollte.

§. 42.

Lysanias von Abilene.

Sehr genau ist die Zeitbestimmung, welche *Luk.* im Anfange des dritten Kapitels für das Auftreten Joh. d. Täufers giebt. Er setzt dasselbe

1) *unter die Hegemonie des Pontius Pilatus in Judäa*

2) *in die Zeit der Tetrarchie des Herodes (Antipas) in Galiläa*

3) *der Tetrarchie des Philippus in Ituräa und Trachonitis*

4) *der Tetrarchie des Lysanias in Abilene*

5) *des Hohenpriesterthums von Annas und Kaiphas*

6) *in das* 15*te Jahr des Tiberius.*

Abgesehen von Nro. 4 stimmen nun alle diese Data anerkanntermassen auf das schönste überein [1]). Denn *Pontius Pilatus* regierte als Landpfleger in Judäa von ungefähr 25—36 p. C. [2]) also vom 12ten bis 23sten Jahre des Tiberius. *Herodes Antipas* [3]) war vom Jahre 1 der *Aera Dion.* bis zum Tode jenes Kaisers (also vor und während seiner ganzen Regierungszeit) Tetrarch von Galiläa. *Philippus* herrschte von 1 der *Dion. Aera*

1) Vgl. Str. L. J. I, pag. 341.

2) Vgl. Jos. *Antiq.* 18, 4, 1 und 2 und 3.

3) Vgl. die Stellen aus *Jos.* in Raumer's *Palästina*, p. 290 ff. Ebenso für *Philippus.*

bis in's 19te Jahr des Tiberius (33 p. C.). — *Annas* wurde auch nach seiner Absetzung noch seines Einflusses wegen als Hohepriester neben Kaiphas betrachtet [4]). *Kaiphas* aber war von *Valerius Gratus* 25 p. C. (im 11ten Jahr des Tiberius) zum Hohepriester gemacht worden [5]), und blieb es bis in's Jahr 36, wo ihn der Proconsul *Vitellius* absetzte [6]).

Soweit nun stimmen alle Data zusammen. Anders aber soll es mit *Lysanias von Abilene* aussehen. Straufs belehrt uns nämlich (I, pag. 341) dafs „zwar auch *Jo-* „*sephus* von einer *Ἀβίλα ἡ Λυσανίου* rede, und einen „Lysanias als Herrscher von Chalkis am Libanon, in „dessen Nähe auch das Gebiet von Abila zu suchen „sey, aufführe, der *also ohne Zweifel* auch der Beherr- „scher des letzteren gewesen; aber dieser Lysanias „sey bereits 34 a. C. auf Anstiften der Kleopatra er- „mordet worden, und *eines andern Lysanias erwähne we-* „*der* Josephus, *noch sonst ein Schriftsteller über jene* „*Zeit*" [7]). Zum Beweis für das alles führt er in einer *Anm.* eine Menge Stellen aus *Joseph.* und *Dio Cass.* an, (zum Theil dahergehörig, zum Theil nicht) welche sich ungefähr ebenso in Winer's *Realwörterb.* pag. 9 f. beisammen finden. Diese Citate wollen wir dem Rathe von Straufs gemäfs auf das genaueste beachten.

1) Dafs ein *Ptolemäus, Sohn des Mennäus*, über *Chalkis* (am Libanon) geherrscht habe, lesen wir *antiq.* 14, 7, 4: τοὺς δὲ ἀδελφοὺς αὐτοῦ Πτολεμαῖος ὁ Μενναίου παρέλαβε, δυναςεύων Χαλκίδος τῆς ὑπὸ τῷ Λιβάνῳ ὄρει.

2) Dafs der Sohn und Nachfolger dieses Ptolemäus Mennäi *Lysanias* geheifsen habe. B. j. 1, 13, 1. Λυσανίας διαδεδεγμένος ἤδη τὴν ἀρχὴν τοῦ πατρὸς τελευτήσαντος (Πτολεμαῖος δ' ἦν οὗτος τοῦ Μενναίου).

4) Vgl. Joh. 18, 13; act. 4, 6; Str. L. J. a. a. O.

5) *Jos.* ant. 18, 2, 2.

6) Ibid. 18, 4, 3.

7) Gfrörer (heil. Sage I, p. 105) weifs uns über diesen „Irrthum" leicht zu beruhigen.

3) Dafs eben dieser *Lysanias von Chalkis* 8) auf Anstiften der Kleopatra von Antonius (34 v. Chr.) ermordet worden sey (nebst anderen syrischen Fürsten.) Antiq. 15, 4, 1. *Καὶ διαβᾶσα σὺν ἐκείνῳ τὴν Συρίαν, ἐπενόει κτῆμα ποιήσασθαι. Λυσανίαν μὲν τὸν Πτολεμαίου, Πάρθους αἰτιασαμένη τοῖς πράγμασιν ἐπάγειν, κτίννυσιν· ᾔτει δὲ παρ' Ἀντονίῳ τήν τε Ἰουδαίαν κλ.*

4) Dafs (75 Jahre später, nämlich 41 n. Chr.) *Agrippa I.* von *Claudius* in's väterliche Reich wieder eingesetzt worden sey, und dazu noch ein „Abila *des Lysanias*“ bekommen habe. Antiq. 19, 5, 1. *Κλαύδιος δὲ τοῦ ϛρατιωτικοῦ πᾶν ὅτι ἦν ὕποπτον ἐκ τοῦ ὄξεως ἀποσκευασάμενος, διάταγμα* [alii *διάγραμμα*] *προυτίθει, τήν τε ἀρχὴν Ἀγρίππα βεβαιῶν, ἣν ὁ Γάϊος παρέσχε, καὶ δι' ἐγκωμίων ἄγων τὸν βασιλέα. Προςθήκην δὲ αὐτῷ ποιεῖται πᾶσαν τὴν ὑπὸ Ἡρώδου βασιλευθεῖσαν, ὃς ἦν πάππος αὐτοῦ, Ἰουδαίαν καὶ Σαμαρίαν. Καὶ ταῦτα μὲν ὡς ὀφειλόμενα τῇ οἰκότητι τοῦ γένους ἀπεδίδου, Ἄβιλαν* [so *Haverc.* nach *Lugd. Bat.; Weidmann* u. a. *Ἄβελαν*] *δὲ τοῦ Λυσανίου καὶ ὁπόσα ἐν τῷ Λιβάνῳ ὄρει, ἐκ τῶν αὐτοῦ προςετίθου.* Und b. j. 2, 11, 5. *Καὶ τὸν Ἀγρίππαν εὐθέως ἐδωρεῖτο τῇ πατρῴᾳ βασιλείᾳ πάσῃ, προςτιθεὶς ἔξωθεν καὶ τὰς ὑπ' Αὐγούϛου δοθείσας Ἡρώδῃ, Τραχωνῖτιν καὶ Αὐρανῖτιν, χωρὶς δὲ τούτων ἑτέραν βασιλείαν τὴν Λυσανίου καλουμένην.* Und ferner die ähnliche Schenkung an Agr. II. (52): B. j. 2, 12, 8: *ἐκ δὲ τοῦ Χαλκιδικοῦ Ἀγρίππαν εἰς μείζονα βασιλείαν μετατίθησι, δοὺς αὐτῷ τήν τε Φιλίππου γενομένην τετραρχίαν· αὕτη δὲ ἦν Βατανααῖα καὶ Τραχωνῖτις καὶ Γαυλανῖτις· προςέθηκε δὲ τήν τε Λυσανίου βασιλείαν, καὶ τὴν Οὐάρου γενομένην ἐπαρχίαν.*

Prüfen wir nun die Straufs'schen Behauptungen.

a) Gesetzt, wir hätten die wichtige Stelle b. j. 2, 12, 8 nebst einer anderen, weiter unten anzuführenden (antiq. 20, 5, 2) *nicht*, so stünden dann die Sachen so, wie Winer und Tholuck sie auffafsten.

8) Bruno Bauer in seiner Gelehrsamkeit macht ihn (*Synopt.* I, pag. 130) zum „Fürsten von Abilene“ — ! !

Nämlich die *Vermuthung* von Winer: „Der in den Stellen Nro. 4 erwähnte Lysanias wäre identisch mit dem in den Stellen Nro. 2 und 3 erwähnten Sohne des Ptolemäus Mennäi" — wäre *möglich*.

Was würde aber daraus folgen? Nichts anderes, als was Winer folgert, der doch eben kein leichtgläubiger, unkritischer Mann ist. *Joseph. erwähnt einen früheren Lysanias, der schon* 34 *v. Chr. starb; Luk. erwähnt einen späteren; es wird also* zwei *Männer dieses Namens gegeben haben.* Oder näher: es sey *recht gut möglich*, dafs *August.* den Nachkommen des alten Lysanias einen Theil von dessen Besitzungen zurückgegeben habe, und so später, zu Joh. des Täufers Zeit, ein jüngerer Lysanias geherrscht habe, „wogegen das Stillschwei- „gen des Josephus, *der von diesem ausserpaläst. Distrikt* „*nur gelegentlich berichtete*, nicht geltend gemacht wer- „den kann" [9]).

Also Winer's *Vermuthung*, dafs, obgleich der in den Stellen Nro. 4 erwähnte Lysanias mit dem Nro. 2. 3 erwähnten *identisch* sey, doch ein späterer Lysanias noch existirt haben *könne*, wird daraus *nicht* widerlegt, dafs *Josephus* an den Stellen Nro. 4 nicht eine ausdrückliche Notiz beibringt: „*wenn er jenen Landstrich* „*βασιλεία τοῦ Λυσανίου nenne, so thue er es nicht um des* „34 *v. Chr. erwähnten Lysanias Ptolem. willen, sondern in* „*Betreff eines gewissen späteren Lysanias.*" —

Aber jene von Winer vermuthete Identität, deren *Möglichkeit* wir oben einstweilen zugegeben haben, erweist sich bei näherer Betrachtung als *unwahrscheinlich*. Erstlich ist der Schlufs: „*Chalkis*, worüber Lys. Ptol.

9) Vgl. Winer a. a. O. Tholuck, Glaubwürdigk., p. 202 f. „Es kann nun durchaus nichts Befremdliches haben, wenn „Josephus auch noch in Bezug auf die Zeiten des Agrippa „I und II den stehend gewordenen (?) Namen gebraucht, und „hat vor Agrippa I eine Zeitlang ein zweiter Lysanias das „Land beherrscht, so hiefse es eine schulmeisterliche Ge- „nauigkeit von dem Historiker erwarten, wenn man ver- „langt(e), dafs er durch eine besondere Notiz das hätte be- „merklich machen müssen."

„geherrscht, lag am Libanon; Abila, das als Reich „des Lysanias zu Jos. Zeiten genannt wird, lag nach „ant. 19, 5, 1 auch am Libanon, folglich sind beide „*Reiche* und beide *Fürsten* wohl identisch“ — viel zu rasch; denn ant. 19, 5, 1 wird Abila durch ein *καὶ* von den *ὁπόσα ἐν τῷ Λιβάνῳ ὄρει* unterschieden, sodafs es weit vom Libanon weg gelegen haben kann. Doch noch ein andrer Umstand mufs uns gegen Winer's Vermuthung argwöhnisch machen. Redet nicht *Joseph.* in der Stelle B. j. 2, 12, 8 so ohne weiteres von der *βασ. τοῦ Λυσανίου* neben Trachonitis und Gaulanitis, wie wenn er damit sagen wollte, *damals habe sie als βασιλ. τοῦ Λυσανίου noch existirt.* Wer in aller Welt wird einen Landstrich, der 70 Jahre lang keinen Lysanias mehr zum Herrscher gehabt hatte, und vor diesen 70 Jahren *nur* 6 *Jahre lang von einem Lysanias beherrscht worden war* 10), noch ohne weiteres „Reich des Lysanias“ nennen?

Und so hat Tholuck keineswegs Unrecht, wenn er 11) sagt, *Josephus* selbst meine in den von uns unter Nro. 4 angeführten Stellen einen *zweiten* Lysanias, welchen er *als zweiten* zwar nicht ausdrücklich bezeichne, von welchem es sich indessen gleichsam von selbst verstehe, dafs es nicht mehr der erstere (in den Stellen Nro. 2 — 3 vorgekommene) seyn könne.

Doch auch diese Conjektur haben wir nicht nöthig. Gottlob, wir bedürfen keiner *Möglichkeiten* und keiner *Wahrscheinlichkeiten*, wo wir *Gewissheit* haben.

10) Kurz bevor *Antigonus* (40 v. Chr.) der Sohn des Hyrkan, sich in Besitz von Jerusalem setzte, war Lysanias seinem Vater nachgefolgt (b. j. 1, 13, 1.) Im Jahre 34 schon ward er ermordet. S. oben. Bleiben also c. 6 Jahre. Dergl. historische Kleinlichkeiten hindern aber freilich den im Adlerschwung der Idee befangenen Bruno Bauer nicht, zu konjekturiren: Luk. habe für „den vierten Distrikt“ einen Fürsten leicht schaffen können „da der Name des Lysanias *mit demselben verwachsen war*“.

Agrippa II. hat, bevor Claudius seine Herrschaft vergröfserte, schon über Chalkis geherrscht. B. j. 2, 12, 8. ἐκ δὲ τοῦ Χαλκιδικοῦ Ἀγρίππαν εἰς μείζονα βασιλείαν μετατίθεσι, δοὺς αὐτῷ..... προςέθηκε δὲ τήν τε Λυσανίου βασιλείαν, und antiq 20, 5, 2: ὁ δὲ τῆς Χαλκίδος βασιλεὺς Ἡρώδης κλ. (der daselbst erwähnte Vorfall geschah, als der Procurator Tiber. Alex. sein Amt antrat c. 48 p. C.) Schon von 47 an[12]) herrschte Agrippa über *Chalkis.*

Erst im Jahre 52 (vgl. die letzte Stelle unter Nro. 4) mufste er *Chalkis* mit der Tetrarchie des Philippus vertauschen, und bekam hiezu noch das *Reich des Lysanias*, oder *Abila des Lysanias* [13]).

Nun bestand aber das Reich des frühern, von Kleopatra getödteten Lysanias in Chalkis.

Würde nun *Jos.* mit dem in den Stellen Nro. 4 erwähnten Lysanias den von Kleopatra ermordeten *Fürsten von Chalkis* haben bezeichnen wollen, so würde er sagen: Agrippa habe Chalkis verloren, dafür aber *Batanea, Trachonitis* und auch Chalkis bekommen [14]).

12) Vgl. auch Gieseler Kgsche I, §. 15.

13) Als beiläufige Bemerkung sey es erlaubt anzuführen, dafs Ἄβιλα τοῦ Λυσανίου durch diesen Beisatz von dem Ἄβιλα κατὰ τὴν Περαίαν b. j 2, 13, 2 (nach *Weidmann* 2, 12) unterschieden wird, welches Agrippa erst im Jahr 54 nach Nero's Regierungsantritt nebst Julias, Tarichäa und Tiberias bekam.

14) Schon Hug (Gutachten über Straufsens Leben Jesu, 1840, pag. 119 ff.) hat zwar nicht das bestimmte Faktum, dafs Josephus selbst zwei Lysaniasse kenne, bewiesen und urgirt, aber doch aus den wechselnden Titeln δυναςεύειν, οἶκος, τετραρχία, sowie aus dem nachherordianischen Ursprung der Tetrarchieneintheilung und endlich aus zwei Münzen auf das *Fortbestehn des Hauses des Lysanias nach des älteren Lysanias Ermordung* geschlossen, und mit einem Wort die Gegner matt gesetzt. Das genirt aber unsern Bruno Bauer nicht im mindesten, in seinen 1841 erschienenen Synoptikern die Straufs'schen Dikta wieder abzuschreiben. Gegner, von solcher Gelehrsamkeit und Gründ-

Herr Straufs möge nun selbst entscheiden, ob Josephus mit dem Reich des aus Jesu Zeit erwähnten Lysanias das des aus Kleopatra's Zeit erwähnten — mithin mit jenem Lysanias diesen meinen könne. Zugleich möchten wir ihm den Rath ertheilen, in Zukunft doch keine fremden Citate abzuschreiben, ehe er dieselben auch selbst nachgelesen hat.

Resultat. Josephus selbst kennt einen späteren Lysanias. Die chronol. Angaben des *Luk.* sind fehlerfrei und richtig und äusserst genau, und verrathen specielle Kenntnifs der so verwickelten damaligen Geschichte Judäas.

lichkeit wie Vater Hug, wogegen Bauer wie ein Kind dasteht, werden freilich am bequemsten — ignorirt! — Mit sträflichem Leichtsinn hat auch Weifse (I, 236) die Sache abgemacht.

Zweite Abtheilung.

Betrachtung des in den vier Evv. uns vorliegenden Stoffes nach seiner materialen Seite.

Erstes Kapitel.

Christi Jugendgeschichte bis zu seinem öffentlichen Auftreten.

§. 43.

Die Genealogien.

Matth.	Luk.
	Adam.
	:
1. *Abraham.*	*Abraham.*
2. *Isaak.*	*Isaak.*
3. *Jakob.*	*Jakob.*
4. *Juda* und seine Brüder.	*Juda.*
5. *Farez* und Zara von der Thamar.	*Farez.*
6. *Esrom.*	*Esrom.*
7. *Aram.*	*Aram.*
8. *Aminadab.*	*Aminadab.*
9. *Naasson.*	*Naasson.*
10. *Salmon.*	*Salmon.*
11. *Boas* von der Rahab.	*Boas.*
12. *Obed* von der Ruth.	*Obed.*
13. *Jesse.*	*Jesse.*
14. König *David.*	*David.*
	1. Nathan.
	2. Mattatha.
1. *Salomo* vom Weib des Uria.	3. Mainan.
	4. Melea.
2. *Roboam.*	5. Eliakim.
3. *Abia.*	6. Jonan.

4. *Assa.*
5. *Josaphat.*
6. *Joram.*
7. *Ozias.*
8. *Jotham.*
9. *Achas.*
10. *Ezekias.*
11. *Manasse.*
12. *Amon.*
13. *Josias.*
14. *Jechonja* **und seine Brüder bei der bab. Gefang.**

1. *Salathiel.*
2. *Zorobabel.*
3. *Abiud.*
4. *Eliakim.*
5. *Azor.*
6. *Sadok.*
7. *Acheim.*
8. *Eliud.*
9. *Eleazar.*
10. *Mathan.*
11. *Jakob.*
12. *Joseph,* **Mann der:**
13. **Maria.**
14. *Christus.*

7. *Joseph.*
8. *Juda.*
9. *Symeon.*
10. *Levi.*
11. **Matthat.**
12. **Joreim.**
13. **Eliezer.**
14. **Jose.**
15. **Er.**
16. **Elmodam.**
17. **Kosam.**
18. **Addi.**
19. **Melchi.**
20. **Neri.**

1. *Salathiel.*
2. *Zorobabel.*
3. **Resa.**
4. **Joanna.**
5 **Juda.**
6. **Joseph.**
7. **Semei.**
8. **Mattathias.**
9. **Maath.**
10. **Naggai.**
11. **Esli.**
12. *Naum.*
13. *Amos.*
14. **Mattathias.**
15. **Joseph.**
16. **Janna.**
17. **Melchi.**
18. **Levi.**
19. **Matthat.**
20. *Eli.*
21. *Joseph* **(Maria.)**
22. *Jesus.*

1) **Genealogie des Matthäus.** Sie giebt sich v. 16 als die *Josephs.* Daraus, wie aus dem Anfangen bei Abraham, dem Gewicht, was auf den „König Da-

vid" gelegt wird, den steten Hinweisungen auf *theokratisch* wichtige Personen oder Fakta, endlich aus der Abtheilung in drei Perioden, deren mittelste die des theokratischen Königthums ist, ergiebt sich die mit dem sonstigen Charakter des Evang. übereinstimmende Absicht des Vf., nicht Notizen über Jesu *leibliche Abstammung* zu geben, sondern den Beweis zu führen, dafs er *berechtigter theokratischer Thronfolger* gewesen sey. Hieraus lösen sich auch alle vermeintlichen Schwierigkeiten.

Hauptfragen sind 1) was der Vf. mit den 3 × 14 Gliedern gemeint habe 2) wie sie gezählt werden müssen 3) wie die Auslassungen (Ahasja, Joas, Amazia — Jojakim und Zedekia) zu erklären seyen [1]).

Gewöhnliche Annahme (selbst Hoffm. pag 151), der Vf. sey der Meinung gewesen, die Geneal. vollständig zu geben. Entweder er habe sich selbst geirrt bei Anfertigung derselben, oder habe die Gen. vorgefunden, und dieselbe ohne die darin vorkommenden Fehler zu bemerken, in sein Ev. aufgenommen. (Z. B. er oder sein Gewährsmann habe Ahasja und Usia, Jojakim und Jojachin confundirt). Dies ist unmöglich. Da er die Gen. so sorgfältig ausgearbeitet hat, wie es die unten zu betrachtende Erwähnung von Thamar, Rahab u. s w. darthut, und da er sich die Mühe gegeben haben mufs, so genau zu vergleichen, dafs er die 3 × 14 herausfand, so ist undenkbar, wie einem

1) Am leichtesten hat sich W. F. Wilcke die Sache gemacht (Trad. und Mythe pag. 178): „die Geneal. verlieren alles Interesse und jede Wichtigkeit, wenn man festhält, dafs sie „eine Spielerei des jüdischen Geburtsdünkels waren, den „auch Paulus (Tit. 3, 9) rügt". — Das heifst dem Gegner in die Hände arbeiten! Ihr *dogmat.* Interesse würden die Genealog. freilich bei jenem „*Wenn*" verlieren, aber an *kritischem* Interesse würden sie nur gewinnen. Weifse versichert uns ähnlich (I, 169), „auf die Legitimität der „Königswürde Jesu" komme (ihm) nichts an. Ihm nicht, aber dem Matthäus.

sonst im alten Testament so bewanderten Manne[2]) die Auslassung von *fünf Königen* nicht sollte aufgefallen seyn. (Wie wenn jetzt jemand Karl d. Gr. mit Karl dem Dicken confundirte!) Vollends konnte eine Schrift, die mit solcher Ignoranz anfing, sich unter Judenchristen sicher nicht empfehlen und verbreiten.

Oder man nimmt an, er habe die Absicht gehabt, die 3×14 heraus zu bekommen, und deshalb die Genealogie gemodelt zu seinem *Zweck.* Aber warum lag ihm an den 3×14 so viel? Und wie konnte er — wollte er wirklich (nach De Wette pag. 13, Hoffm. pag. 154) dem Leser glauben machen, es seyen merkwürdigerweise die Reihen von Abr. bis Dav., von da bis Jech., und von da bis Jes. unter sich gleich gewesen (denn die von Kuin., Mey., Surenh., Paulus untergeschobnen Zwecke einer Erleichterung des Gedächtnisses oder kabbal. Verhältnisse (Hug) sind als antiquirt zu betrachten, und ebenso die von *Orig.* hom. in Num. c. 3 und Gfrörer, Philo 2te Abth. p. 429 einer Erinnerung an die 42 Lagerstätten der Israeliten in der Wüste) — wie konnte er hoffen, man werde eine auf so plumbe Fälschung basirte Curiosität ohne Prüfung hinnehmen?

Es bleibt nur *die* Annahme: Die 3×14 waren dem Vf. nicht Zweck sondern Mittel. *Absichtlich* allerdings *machte* er die drei Perioden (Abr. — Dav. — Jech. — Jes.) einander gleich, aber nicht um 6×7 heraus zu bekommen, nicht um den Lesern vorzuspiegeln, jene Perioden seyen wirklich gleichlang gewesen, sondern *um den Leser aufzufordern zu näherer, genauerer Betrachtung der Genealogie*, um den Leser zur Entdeckung aller in derselben verborgenen Beziehungen und Andeutungen zu veranlassen.

Was lag nun dem Leser zunächst?

1) Er mufste sehen, ob wirklich 3×14 Glieder dastünden. Aber nun fand er in der dritten Periode

2) Wie stimmt, was Hoffm. pag. 151 sagt, zu dem sonstigen Charakter des Ev. Mt.?

nur 13, *es sey denn, dass Maria mitgezählt wurde* [3]). Wie aber kann Maria als Mittelglied *neben Joseph* stehen? — Eben weil es kein geneal., sondern ein juridischer Stammbaum ist. Das Recht der theokr. Thronfolge hat Jesus nicht unmittelbar von Joseph, sondern erst *dadurch* geerbt, dafs seine Mutter Maria den Joseph ehelichte [4]).

2) War nun der Leser einmal auf die *theokr.* Natur der Geneal. hingewiesen, und zählte er weiter nach, so mufste ihm die Auslassung der fünf Könige *auffallen*, und er mufste darüber *nachdenken*. Einem im mos. Gesetz bewanderten Leser konnte es nicht lange verborgen bleiben, warum *Ahasja, Joas* und *Amazia* fehlten. Heidnische Weiber zu nehmen, war Deut. 7, 2 f. als Greuel verpönt, und Strafe der *Vertilgung* darauf gesetzt. Da nun nach dem Dekalog die Sünden

3) Mit De Wette (pag. 12) die μετοικ. als Glied zu zählen, geht nicht, weil v. 12 *Salathiel* unmittelbar an *Jechonja* geschlossen wird. Alle andern Lösungen (namentlich die von Straufs L. J. 4. Aufl. I, 138) haben den Buchstaben von v. 17 gegen sich. Offenbar hat schon Anton Thysius (bei de Dieu comm. z. d. St.) das richtige getroffen, wenn er (wie auch Lange thut) Maria mitzählt. Der Schlufs von Straufs, dafs man dann auch Thamar u. s. w. mitzählen müfste, sieht aus wie die Verzweiflung, die ihn eingab. Zwischen einem τὸν ἄνδρα τῆς... ἐξ ἧς ἐγένετο und einem *nebenbei bemerkten* ἀπὸ τῆς ist doch ein Unterschied! Ebenso triftig ist die Bemerkung, nach Lange's Voraussetzung dürfte Joseph gar nicht mitgenannt seyn. Farez hatte sein Erbrecht unmittelbar von Juda, nicht erst durch Thamar. Dagegen bei Chr. ging das von Salomo u. s. w. herabgeerbte Recht erst auf Joseph, dann auf Maria, dann auf Jesus.

4) Hiemit allein schon ist die Annahme von Str. u. a. widerlegt, dafs der Stammb. zunächst auf Jesum als *Josephs Sohn* gelautet und der Vf. des Ev. erst die Worte τὸν ἄνδρα κλ. angeflickt habe. Vielmehr ist der ganze Stammbaum offenbar in dem Bewufstseyn angelegt, dafs Jesus *nicht* Josephs Sohn ist.

der Väter bis zum vierten Gliede herab gestraft werden sollten, da auch Joram, *der die Tochter der Jesabel zum Weibe hatte* (2 Kön. 8, 18) und *„auf dem Wege der Könige Israels wandelte, wie das Haus Ahabs"*, noch im vierten Gliede seiner Nachkommenschaft Vertilgung verdient hätte, und da nur „um Davids willen" (ibid. v. 19) Juda verschont wurde — so darf es uns wohl nicht zu sehr wundern, wenn der Vf. des Ev. hierin Anlaſs genug sah [5]), die *Nachkommen der Heidin Jesabel bis in's vierte Glied* auszulassen, und sie hiemit der theokr. Thronfolge für unwürdig zu erklären.

Einen ähnlichen Grund hat die Auslassung *Jojakims.* Unter ihm gerieth das Land in fremde Botmässigkeit (2 Kön. 24, 4 ולא אבה יהוה לסלח), unter ihm *erlosch* also eigentlich das theokr. Königsrecht. (Cf. 2 Kön. 24, 7 von Jojachin: ולא הוסיף עוד מלך מצרים לצאת מארצו). Und so kömmt dem Jojachin eigentlich keine besondere Stelle in der theokr. Reihenfolge zu. Er und Jojakim bilden zusammen eigentlich nur ein Glied theokratischer Berechtigung. Warum nun als Repräsentant dieses einen Gliedes gerade der zweite, Jojachin, und nicht Jojakim genannt werde, erklärt sich daraus, daſs Jojakim der *unwürdigere* war. Er, der die Königswürde durch seine Schuld vollends verscherzt hatte, er, unter dem die Sünde bis zur Unmöglichkeit des Vergebens sich consummirt, er von dem es 2 Kön. 24, 4 heiſst: גם דם הנקי אשר שפך וימלא את ירושלם דם נקי, er war, mit Jechonja verglichen, offenbar der *unwürdigere*, als Vorfahre des-

5) Denn es ist doch höchst bedenklich, mit Osiander (Apol. D. L. J. Kap. 2) anzunehmen, Mt. habe von Abr. bis Dav. und von Salath. bis Christ. bereits zwei Tessarodek. gefunden, (was in Betreff der letzteren, statt deren Luk. 22 Glieder hat, besonders unwahrscheinlich ist) und habe dann, *ohne weiteren Zweck*, auch die mittlere Reihe gleich machen wollen, und deshalb *ohne bestimmtes Motiv* gerade diese und jene Glieder ausgelassen. „Ohne Zweck" sagten wir, denn was wir uns unter „religiös-pragmatischer Symmetrie" denken sollen, wissen wir nicht.

sen zu stehen, der *sein* unschuldiges Blut für *andre*, nicht *andrer* unschuldiges Blut für *sich* vergossen hatte. — In Jojakim und Jojachin theilt sich gleichsam *Schuld* und *Strafe* des Verlustes der Autokratie. Der die *Strafe* zu tragen hatte, Jechonja mufste schon um der Erwähnung der theokrat. so wichtigen *μετοικ.* willen (deren Hauptdatum unter Jechonja fiel) genannt werden.

3) Dem aufmerksamen Leser mufste ferner der Parallelismus auffallen zwischen *Ἰουδὰν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ* v. 2 und *Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ* v. 11. Beidemale ein Gehn in fremdes Land zusammt allen Brüdern, zusammt *dem ganzen theokr. Geschlecht.* Hieraus allein schon erklären sich die so sehr angefochtenen Brüder des Jechonja. „Brüder" also im theokr. Sinn = Verwandte, Volksgenossen. (Für diesen Gebrauch von „Brüder" im a. und n. T. vgl. Ex. 2, 11; 4, 18; Num. 20, 3; act. 3, 22; 7, 23.)

Uebrigens ist die Behauptung, *Jechonja habe* keine leiblichen Brüder *gehabt*, nicht einmal begründet. De Wette sagt (pag. 11), 1 Chron. 3, 16 werde Zedekia ein *Sohn* des Jechonja genannt, 2 Chron. 36, 10 heifse er dagegen dessen *Bruder*; aber aus 2 Reg. 24, 17 und Jer. 37, 1 erhelle deutlich, dafs er weder Bruder noch Sohn, sondern *Oheim* des Jechonja (דוד patruus) und Sohn des Josia gewesen.

Vor allem erledigt sich nun die Stelle 2 Chron. 36, 10 in Vergleich mit den beiden letzteren. Es heifst וימלך את צדקיהו אחיו. Vom *Könige* Zedekia ist also die Rede, von welchem 2 Reg. 24, 17 ausdrücklich erzählt wird, er sey *Oheim* des Jechonja gewesen; und nach dem bekannten *weiten* Sprachgebrauch des Wortes אח wird er hier Bruder genannt. (Vgl. die Stellen in Winers Lex. pag. 42).

Wie steht es aber um 1 Chron. 3, 16. Hier soll nach De Wette Zedekia ein *Sohn* des Jechonja genannt seyn. Die Worte heifsen aber: וּבְנֵי יְהוֹיָקִים יְכָנְיָה בְנוֹ צִדְקִיָּה בְנוֹ.

Wem in aller Welt wird es einfallen, hier das suff. des letzten בנו auf יכניה zu beziehen?! Da vollends die Söhne des Jechonja erst v. 17 aufgeführt,

und zwar als בני יכניה aufgeführt werden! Offenbar ist zu übersetzen:

„Und die Söhne Jojakims:
„Jechonjah, sein Sohn,
„Zidkijah, sein Sohn,"

sodafs das suff. beidemale auf Jojakim geht und dafs Zidkijah und Jechonjah *Brüder* sind.

Nun darf man sich aber nicht etwa einfallen lassen, der Chron mit Rücksicht auf II, 36, 10 aufzubürden, sie habe den Zedek. für einen *Bruder* des Jechonja gehalten, und von einem Onkel des Jech., der auch Zed. geheifsen, nichts gewufst. Denn v. 15 wird auch unter Josia's Söhnen ein Zed. aufgeführt. So kennt sie also *zwei* Zedekia's, den *berühmteren* (Sohn Josia's, Bruder Jojakims, Oheim Jechonja's v. 15, der II, 36, 10 אח im weitern Sinn genannt wird) und den *obscureren* (Sohn Jojakims, Bruder Jechonjas v. 16). Und hieraus folgt denn schliefslich, *dass Jechonja einen Bruder hatte* [6]).

4) Endlich ist ausser manchen andern Einzelheiten

6) Dies ist nicht der einzige Fall, wo De Wette an solchen Stellen, wo die Genealogie des Mt. gerade *merkwürdig genau* ist, ihr Fehler und Ungenauigkeiten Schuld giebt. — Zu v. 12 bemerkt er nämlich, *Phadajah* sey *zwischen* Salathiel und Serubabel ausgelassen, mit Berufung auf 1 Chron. 3, 19. Dafs Esr. 5, 2 und Hagg. 1, 1 Serubabel ein „Sohn Sealthiels" heifst, ist ihm zwar nicht unbekannt; da aber in der cit. Stelle der Chron. Serubabel ein Sohn Phadajahs heifse, so meint er, stehe Phadajah *zwischen* jenen beiden. *De Wette* scheint mit diesen Worten vorauszusetzen, dafs Phadajah ein *Sohn* Sealthiels gewesen. Sollte ihm aber unbekannt gewesen seyn, was sich aus 1 Chron. 3, 17 f. vgl. mit v. 19, ergiebt, dafs Phadajah der *Bruder* des Sealthiels war, sodann dafs Sealthiel und Malchiram keine Kinder gehabt haben müssen? So reicht die Stellung Serubabels als des Neffen und *nächsten männlichen Erben von Sealthiel* schon hin, um Mt. 1, 12 zu erklären. Als natürlich erscheint es denn vollends wegen Hagg. 1, 1; Esr. 5, 2, mit Hug Einl. II, 269 anzunehmen: Phadajah habe dem verstorbnen Sealthiel den Serubabel in einer *Leviratsehe* gezeugt.

(z. B. dafs David allein ὁ βασιλεὺς heifst, dafs er als Höhenpunkt und die μετοικ. als der tiefste Punkt der Erniedrigung die Knoten bilden) noch die Aufführung der *Bathseba*, *Thamar*, *Rahab* und *Ruth* auffallend. Gewifs nicht deshalb werden diese erwähnt, um den jüdischen Vorwurf unehelicher Geburt von Jesu abzuwenden (Wetstein). Dies Mittel wäre höchst sonderbar gewesen. Jener Vorwurf wurde aber den Christen erweislich auch erst in späterer Zeit gemacht. (Vgl. Mt. 13, 55 und parall. und Nitzsch's Abhandlung über den „Sohn der Panthera" in Ullm. Stud. u. Krit. 40). Richtig sieht vielmehr De Wette, dafs „diese Frauen „durch die Auszeichnung, die ihnen in der alten Ge„schichte geworden, Vorbilder der Maria wurden". Ueberhaupt ist es theokratischer *usus*, dafs der Herr in den Schwachen sich mächtig erweist. Vollends lag es gewifs in des Vf. Absicht, schon im voraus den Leser vorzubereiten zur Aufmerksamkeit auf die besondre Stellung der Maria in v. 16.

So ist das Ganze ein wohlgeordnetes, planvolles Kunstwerk. Wie sich aber die unsrer ganzen Erklärung zu Grunde liegende Annahme (dafs der Vf. Jesu *Berechtigung zur Thronfolge beweisen*, nicht: seine *leibliche Abstammung erzählen* wollte) auch durch Vergleichung mit der Geneal. des Luk. bestätige, ist nun zu sehen.

2. Genealogie des Lukas. Wenn der Vf. des 3. Ev. seine Genealogie mit der Bemerkung anfängt, Jesus sey, *wie man glaubte*, ein Sohn Josephs gewesen, und alsdann mit τοῦ Ἡλὶ fortfährt, so kann es seine Meinung und Absicht nicht gewesen seyn [7], *Josephs*

7) Wie wunderlich ist der besonders von Gfrörer (heil. Sage I, pag. 109) ausgeführte Schlufs der neuern Kritik: „Wer wird 76 Geschlechtsfolgen zusammenstellen, um nach„her [?!] zu sagen, all diefs beruhe auf einem Irrthum." Folglich: habe der Verfasser der Geneal. Jesum für Josephs Sohn gehalten, Luk. aber, als er die bereits fertige Genealogie aufnahm, habe ein ὡς ἐνομίζετο eingeschaltet. — Ich meine, es wäre doch *logischer*, daraus, dafs Luk. *vor* der Genealogie (nicht „nachher") sagt, Jesus sey *nicht* Jo-

Genealogie zu geben. Ein theokratisches Interesse ist bei ihm nirgends sichtbar; an Heidenchristen sich wendend, führt er Jesu Geschlecht bis zu dem gemeinsamen Vater aller Völker hinauf; selbst wenn er also vorliegende Gen. als die Josephs *vorfand*, konnte er sie nach einer Bemerkung, wie sein *ὡς ἐνομίζετο* ist, nicht einfügen, ohne bei seinen Lesern mit Recht den Schein der Abundanz und Zwecklosigkeit zu erregen. Ein *Präjudiz* ist also dafür offenbar vorhanden, dafs der Vf. die Geneal. der Maria zu geben beabsichtigt habe.

Innere Schwierigkeiten waren in der Gen. des Luk. nicht bemerkt worden, bis Bruno Bauer, die verzweifelte Entdeckung machte, dafs vier Namen von Söhnen Jakobs (Joseph, Juda, Simeon und Levi) und — hätte er hinzufügen können — grade die Namen der vier *bedeutendsten* Stammväter *nach einander* vorkämen, dafs ferner die Prophetennamen *Nahum* und *Amos* vorkommen, woraus er, wie aus dem Ueber-springen von lauter obscuren Namen auf die bekannten Namen *Sealthiel* und *Zorobabel*, mit gewohnter Leichtigkeit schliefst, die Genealogie sey fabricirt [8]).

Ich möchte nun wohl in des Fabrikanten seinen Kopf gesehn haben, der Jesum dadurch zu ehren glaubte, dafs er unter seinen Vorfahren Jakobs Söhne *zu Jorams und Usia's* Zeit, und die Propheten Nahum und Amos *zwölf Menschenalter nach dem Exil* aufzählte [9]), oder dadurch vollends, dafs er *bloss den gleichen Schall*

sephs Sohn gewesen, gleichwohl aber die Genealogie mittheilt, den Schlufs zu ziehen: also wollte Luk. die Genealogie der Maria geben.

8) Und zwar nicht von Lukas selbst, aber aus welchem Grunde? — Da die Geneal. nicht am *Anfang* des Ev. stehe, zeige sie sich als ein fremder von aussen aufgedrungener Stoff, den Luk. noch nicht „überwältigt" hatte!! Pag. 14 f.

9) Wie wenn ein geistvoller Kritiker die Geneal. des Luk. „in „ihren Gegensatz umschlagen" d. h. aus einer fabricirten zu einer ächten werden liefse, und dann daraus die Nachexilität des Nahum und Amos bewiese!

der Namen unter Jesu Vorfahren wiederkehren liefse. Was ist wahrscheinlicher, dafs es *vor* Bruno Bauer's Zeit einen solchen Menschen gegeben habe, oder dafs — *bei* der verhältnifsmäfsig kleinen Anzahl hebr. Eigennamen — wirklich einmal ein Joseph, Juda, Simeon *und* Levi auf einander folgten? Unter den jetztlebenden Juden würde man wohl dutzendweise je vier Namen von Stammvätern aufeinanderfolgen sehn. Daraus auf Fabrikation jener Geneal. zu schliefsen, ist ungefähr ebenso genial, als wenn jemand aus den Namen der Päbste vos 1261 – 1291 auf Erdichtung ihrer Geschichte schliefsen wollte [10]).

Aber noch eine glückliche Bemerkung hat sich dem Erbfeinde der Apologetik aufgedrängt, eine Bemerkung, von welcher man sich wundern mufs, sie nicht schon bei Straufs zu finden. Matth. nennt einen *Abiud*, Luk. einen *Resa* als Söhne Serubabels, die Chronik aber (I, 3) weifs weder von dem einen noch dem andern, sondern nennt als Söhne Serubabels ganz andere Namen [11]). „Ja so ist es", ruft B. B., „der Verfasser „hat nicht einmal an die Notiz der Chronik von den „Nachkommen Serubabels gedacht, und so ist das „merkwürdige Resultat entstanden, dafs Luk. und „Matth. und jeder wieder auf seine eigene Weise dem „Serubabel eine Nachkommenschaft schenken, von wel„cher die Bücher der Chronik noch gar keine Ahnung „hatten".

10) Die Namen passen merkwürdig zu der Geschichte, bald ernstlich bald ironisch. Unter *Urban IV.* erobert Mich. Paläol. die *Stadt* Constantinopel. Unter *Clemens IV.* wird welsche *Gnade* dem letzten Hohenstaufen zu Theil. Unter *Gregor X.* zieht die letzte *Schaar* unter dem Banner des Kreuzes aus. Unter *Martin IV.* bricht der *Mars* der sicilischen Vesper los, und endlich unter *Nicolaus IV.* wird Ptolemais *überwunden*.

11) Wegen *Abiud* beruhigt sich Straufs mit der von Hug (Einl. n. T. II, 271) gegebenen Lösung. *Resa* fällt ihm nicht auf.

Abermals wäre es vortheilhaft für die neuere Kritik gewesen, die Stelle in der Chronik zuvor etwas genauer zu betrachten. Wollen wir dies an ihrer Statt thun. Es heifst: „Und *Sohn* Serubabels: Meschullam „und Chananjah und Schelomith, ihre Schwester" (das בן statt בני darf nicht auffallen; es wiederholt sich bei *Chananjah* und *Nearjah* ebenso) „und *Chaschubah* und „*Ohel* und *Berechjah juschab chesed*, fünf."

„Und Sohn des Chananjah: *Phelatjah* und *Jeschajah*"

„Söhne Refajah, Söhne Arnan, Söhne Obadjah, „Söhne Schecanjah."

„Und *Söhne* Schecanjah: *Schemajah*."

„Und Söhne Schemajah: *Chattusch* und *Jigeal* und „*Bariach* und *Nearjah* und *Schafat*, sechs."

„Und *Sohn* des Nearjah: *Eljoenaj* und *Hiskia* und „*Asrikam*, drei."

„Und Söhne des Eljoenaj: *Chodajuh* und *Eljaschib* „u. s. w., sieben."

Zuvörderst ist nun nichts wunderlicher, als die Stelle: „*Söhne Refajah* u. s. w." Soll dies בני רפיה Apposition zu Phelatjah und Jeschajah seyn? Aber dies waren Söhne Chananjah. Man müfste denn hier entweder wieder eine Leviratsehe (wobei Refajah der physische Vater) annehmen, woraus beiläufig gesagt folgen würde, dafs die Aufzählung des physichen Vaters nicht beispiellos. Oder man müfste annehmen, Refaja werde als Grofsvater von mütterlicher Seite genannt. Aber wie dann weiter? „*Söhne* Arnans" müfste wieder Apposition zu Refajah (singul.) seyn, und so würde es bis Schecanjah aufwärts gehen. Von hier würde es sich wieder, und zwar in einer andern Linie, abwärts wenden [12]). Der Stammbaum wäre also folgender:

12) Dafür könnte der plur. ובני שכניה zu sprechen scheinen. Da *Obadjah* schon als Sohn genannt, so würde nur noch *Schemajah* nachgebracht, durch בני aber angedeutet, dafs er nicht der einzige war. — ?

Schecanjah

Serubabel	Obadjah	Schemajah	
Chananjah	Arnan	Nearjah	Chattusch
Phelatjah, Jeschajah	Refajah	Eljoenaj	u. s. w.
		Chodajahu	
		u. s. w.	

Aber gegen diese ganze Auffassung ist entschieden *erstlich* die Schwierigkeit, dafs der sing. Refajah eine pluralische Apposition *Söhne* Arnans haben, und diese Erscheinung sich dreimal wiederholen soll [13]). Sodann aber (um der Schwierigkeit bei Chananjah und Refajah, die beide als Väter derselben Söhne genannt würden, und der ähnlichen Schwierigkeit bei Obadjah und Schemajah nicht mehr zu erwähnen) fällt es auch auf, dafs Esra 8, 2 unter den Zeitgenossen Esras, *fast ein Jahrhundert nach Serubabel*, ein *Chattusch* als *Nachkomme Davids* genannt, und Nehem. 10 ebenfalls ein *Chattusch* und daneben ein *Obadjah* genannt wird [14]). Sind, wie das höchst wahrscheinlich ist, dieser Chattusch und Obadjah mit denen 1 Chron. 3, 21 f. identisch, so bestätigt sich, dafs die Linie von Refajah an nicht *aufwärts* sondern *abwärts* geht.

Aber wie das? Einfach daraus ist es zu erklären, dafs die ganze Geneal. corrupt ist. Das wäre eine kühne Hypothese, wenn nicht die *Beweise* vorlägen. Wird doch von Schemajah gesagt, er habe *sechs*

13) Die von Hug (Gutachten, pag. 76 f.) ausgesprochene Ansicht „Söhne NN.“ sey stehende Formel, auch wenn nur *ein* Sohn genannt werde, widerlegt sich augenscheinlich daraus, dafs v. 11 — 14 und v. 21, wo stets ein Sohn genannt wird, die stehende Formel: בְּנוֹ ist.

14) Was ein Beweis ist, dafs Esra und Nehemiah *gleichzeitig* in Jerus. waren.

Dafs Eljoenaj (Esr. 8) „Sohn Serajah“ nicht mit dem 1 Chron. 3, 23 erwähnten Sohn Nearjas identisch sondern vielmehr ein Sohn des Neh. 12, 12 erwähnten Priesters Serajah ist, ist klar. Ebenso, dafs der Neh. 10 erwähnte Meschullam nicht Serubabels Sohn ist.

Söhne gehabt, und nur *fünf* sind genannt! — Hienach betrachten wir den passus "בני רפיה als vereinzelte Ueberschriften, zu welchen keine Ausfüllung mehr da war. Bis Phelatjah und Jeschajah hatte die Chronik die salomonisch-serubabelische Linie aufgefunden und angeführt; nun fanden sich noch Bruchstücke von Seitenlinien. Nämlich einzelne Nebenstammhäupter wohl aus späterer Zeit [15]), in Form von Ueberschriften, aber ohne Ausfüllung. Nur bei Schecanjah fand sich die letztere. Wie sie waren, fragmentarisch, wurden sie eingefügt.

Ist erst dies anerkannt, so darf es uns auch nicht wundern, Serubabels Söhne *unvollständig*, ja *verworren* aufgeführt zu sehn. *Fünf* sollen es seyn. Aber man weiſs schon nicht, wie man diese zählen soll. Daſs man nicht, auf das Silluk und neuere Sof-passuk gestützt, etwa erst bei Chaschubah zu zählen anfangen darf, ist klar. Daſs Juschabchesed nur Beiname zu Chasadjah, ist wegen des Fehlens des ו ebenfalls zweifellos. Aber selbst so bleiben *sechs* Söhne anstatt fünfen, man müſste denn Chaschubah, was sicherlich derselbe Name ist, wie 1 Chron. 7, 45; 10, 14; 26, 3; 27, 30; Esr. 8, 24; Nehem. 3, 17 u. s. w., und was ohne den Beisatz אחותם mitten unter Männernamen steht, als Namen einer Tochter fassen. Wir sehen also deutlich: auch hier war die Chronik sich nicht klar. Sie hatte eine Notiz von *fünf* Söhnen Serubabels. Dazu gehören Meschullam und Chananjah sicherlich. Die durch die Schwester Schelomith von diesen getrennten späteren Namen sind vielleicht die von Seitenverwandten.

Dazu kommt, daſs *Abiud* (nach Hug, Einl. II, 27, vgl. Str. I pag. 141) schon seiner Bildung mit *Abi* wegen, wahrscheinlich ein cognomentum war. (Man vgl. das cogn. Jaschubchesed bei Chasadjah, wodurch die Sache nur um so wahrscheinlicher wird). Jedenfalls

15) Dies wird eben durch das Zusammentreffen von Chattusch und Obadjah mit Esr. 8 und Nehem. 10 wahrscheinlich.

steht soviel fest: Die Geneal. der Chronik wird hinter Serubabel durchaus lückenhaft und unklar, und dafs eine vollständigere Genealogie sich als Privatbesitz einer Familie erhalten habe, hat nicht die mindeste Schwierigkeit.

3. Verhältnifs der beiden Genealogien. Dafs Luk. von David bis Salathiel sechs Glieder mehr, als Mt. hat, erklärt sich daraus, dafs dieser vier Glieder ausliefs; die restirende Differenz zweier Glieder ist für einen Zeitraum von c. 370 Jahren ganz unbedeutend. Von Salathiel bis Jesus hat Mt. wieder 12 Glieder (Maria darf hier nicht als Generation zählen), Lukas 21. Zwölf Glieder sind für sechs Jahrhunderte offenbar zu wenig; klar ist, dafs Matthäus, um die einmal gewählte, bequeme Form der drei Tessareskaidekaden, deren er zur Hinweisung auf die in der Gen. verborgnen Beziehungen bedurfte, beizubehalten, viele Glieder ausliefs.

Die Divergenz von Joseph aufwärts bis Serubabel erklärt sich einfach daraus, dafs Luk. den Stammbaum der Maria, Matth. den des Joseph giebt. Maria und Joseph stammten hienach beide von Serubabel ab.

Die Divergenz von Salathiel bis David erklärt sich durch eine Leviratsehe, welche nach Jechonjahs früher Wegführung in's Exil angenommen werden mufs, auch ohne Rücksicht auf unsre Genealogien [16]). Mt., dem es um die theokr. Thronfolge zu thun ist, nennt den Vater des Salathiel dem Rechte nach, Luk. nennt den natürlichen Erzeuger. Und so bestätigt sich wieder der bereits aufgefundne Charakter beider Genealogieen.

Dass Luk. nicht den Stammbaum der Maria gebe, hat man durch mehrere schwache Gründe zu stützen gesucht. 1) „Auf die weibliche Linie", meint De Wette (II, 34), „nahm man in jüdischen Genealogieen keine

16) Dies sah im allg. schon Hug, Einl. in's n. T. II, 268 ff., der aber unhaltbare Hypothesen damit verband, wovon unten.

„Rücksicht". Als ob Maria's Vater ein Weib gewesen! Dieser mufste doch wohl einen Stammbaum haben! 2) „Da das *τοῦ* die ganze Reihe hindurch das „Sohnesverhältnifs bezeichne, könne es dies einemal „nicht das des Schwiegersohnes ausdrücken". (Straufs I, 153). Dagegen hätte Hoffmann (pag. 166) nicht blofs an die *Möglichkeit* erinnern sollen, dafs unter den 55 höhern Gliedern auch wohl manche uns nur nicht nachweisbare Schwiegersöhne, Stiefsöhne u. s. w. sich befinden könnten. Wozu Möglichkeiten, wo sich beweisen läfst? Heifst es nicht auch: *Ζοροβάβελ τοῦ Σαλαθιήλ*, und doch war Salathiel Zorobabels Neffe! [17]) — 3) Die *Hypothese*, dafs Maria aus dem Stamme Levi, mithin nicht aus Davids Stamm, gewesen (so auch Schleiermacher Schr. des Luk. pag. 26), ist durch Luk. 1, 36 (*Ἐλισάβετ ἡ συγγενής σου*) schlecht begründet. Denn sollte man auch trotz den Stellen Luk. 1, 61 und act. 7, 14, wo *συγγένεια* offenbar *nicht* auf die *Blutsverwandten* zu beschränken ist, sollte man trotz der ähnlichen Stelle Mk. 6, 4, trotz der Etymologie, trotz dem sonstigen Usus behaupten wollen, an *Affinität* dürfe hier nicht gedacht werden, so konnte ja Maria immerhin von *mütterlicher* Seite her eine Blutsverwandte der Elisab., und vom Vater her gleichwohl aus dem Stamme Juda seyn [18]).

Ist nun dagegen, dafs die Genealogie Luk. 3 die der *Maria* sey, nichts zu sagen [19]), so ist eine zweite Hauptfrage, ob Salath. und Serub. *identisch* mit denen

17) Es ist ein fataler Streich, der hier Herrn Dr. *Strauss* passirt. Er beruft sich I, 153 ganz besonders darauf, dafs „*auch in der Mitte, zwischen Salathiel und Serubabel* — der Genitiv *nachweislich* das eigentliche Sohnsver-„hältnifs bezeichne."

18) Die bei Hoffm. pag. 165 angeführten rabb. Stellen, möchte ich nicht für den „stärksten Beweis" für Marias Abstammung von Eli erklären. Sie beweisen nur, dafs *jene Rabb.* die Geneal. des Luk. für die der Maria *hielten*.

19) Ueber Luk. 1, 27 siehe §. 45, 1), über Luc. 2, 4 siehe pag. 180.

bei Mt. Dies anzunehmen, ist, da sie bei beiden in der Mitte zwischen David und Jesus stehn [20], an sich höchst natürlich, und nichts *dagegen* aufzubringen. Durch die Lösung der Divergenz zwischen David und Salathiel aber (welche sonst gemeinhin für eine Schwierigkeit *galt*) wird jene Annahme der Identität bestätiget.

Wir lesen 2 Reg. 24, 8 בן שמנה עשרה שנה יהויכין במלכו ושלשה חדשים מלך בירושלים. Ein achtzehnjähriger König, der nur drei Monate regiert, nach v. 15 aber bereits נשים und סריסים d. h. ein Harem, hat, kann wohl an *Kindern* noch nicht gesegnet gewesen seyn. Hätte der so frühe in Lüste gestürzte Knabe auch wirklich Kinder gehabt, so lag es sowohl Nebukadnezar als Zidkijah nahe, dieselben als gefährliche Prätendenten, wo nicht zu tödten, doch in Verborgenheit zu schaffen, was, da die Kinder noch ganz klein seyn mufsten, leicht war. Uebrigens ist und bleibt (wie auch Hug daraus mit Recht schliefst, dafs 2 Kön. 24, 12 ff. keine Kinder neben den Weibern und der Mutter *erwähnt werden*) das Wahrscheinlichere, dafs keine Kinder *da waren*. Nun wird v. 12 Jojachin in Gefangenschaft fortgeführt nebst seiner *Mutter*, seinen *Fürsten*, *Eunuchen* und *Knechten*. Nachdem Jojachin in Gewahrsam ist, läfst (v. 13) Nebukadnezar alle seine und des Tempels Schätze, alle Fürsten und Edlen und Künstler fortschaffen nach Babel; endlich v. 17 auch die *Mutter* des Königs (die hier nochmals erwähnt wird), die Hofbeamten, *Weiber* und Eunuchen fortbringen: הוליך גולה מירושלים בבלה. Nun ist wohl an sich schon offenbar, dafs er dem entthronten König seinen Hofstaat und vor allem sein Harem nicht wird gelassen haben.

Aus 25, 27 aber geht hervor, dafs Jechonja sogar in einen *Kerker* (בית כלא) geworfen ward, und 37 Jahre

20) Dies übersah Olshausen (z. d. St.) völlig. Er hielt einseitig fest, dafs zwischen Zorob. und Joseph bei Luk. 17, bei Mt. 9 Zwischenglieder stünden, übersah aber das völlig analoge Verhältn. beider Geneal. zw. Dav. und Zorob.

darin im eigentlichen Sinne *schmachtete*, und aus Vgl. von 1 Reg. 22, 27; Jer. 37, 15 (vgl. v. 16 das epexegetische בית הבור) besonders aber aus Jes. 42, 7 erhellt, daſs mit בית כלא im Gegensatz zu מסגר die schrecklichste Art Kerker — ein *finsteres Loch* — bezeichnet wurde.

Wenn nun aber irgendwo Veranlassung gegeben war zu einer Leviratsehe, so war es hier, wo erstlich der berechtigte Hauptstamm der theokr. Thronfolge dem Erlöschen nahe war, wo andrerseits der theokr. Sinn des Volks durch das Unglück der Deportation aufs höchste gesteigert war.

Ein *naher Verwandter* Jechonjahs konnte die Leviratsehe nicht vollziehen. Das hätte zuviel Aufsehn gemacht. Auch war ein solcher (vgl. Hug) gar nicht vorhanden. Aber ein *Davidide* muſste es seyn. Er muſste eines der in's Elend verstoſsnen Weiber des Königs ehelichen.

Nun sehen wir wirklich 1) daſs *Jechonjah sieben* Kinder hatte (1 Chron. 3, 17 f). In den drei Monaten seiner Herrschaft können diese begreiflich nicht geboren seyn. Auch lesen wir sie eingeführt als בני יכניה אסר, so daſs sie am Ende seiner Tage, nachdem er, ein Mann von 56 Jahren, durch Evilmerodach aus der בית כלא wieder in erträglichere Lage versetzt war, auch nicht können gezeugt worden seyn, da es ja auch an sich schon unwahrscheinlich ist, daſs der 37 Jahre lang gefangne nachher noch die Freuden der Ehe sollte gesucht und *sieben* Söhne erzeugt haben. Vollends aber mit Hoffm. (pag. 153) anzunehmen, „als Gefangener" habe Jechonjah diese Söhne gezeugt, geht eben wegen des Ausdrucks בית כלא und wegen der ganzen Stelle 2 Reg. 25, 27 nicht an, woraus erhellt, daſs Jech. die 37 Jahre lang in *engem Gewahrsam* lag, mithin an Beibehaltung des Harems nicht zu denken ist.

Wir sehen aber weiter 2) daſs die Genealogieen nun eben so viel Licht erhalten als geben. Die Leviratsehe für Jechonja vollzog Neri, ein Davidide aus dem der königlichen Sippe zunächst verwandten *nathanischen* Geschlecht (Hug l. c.) Weiter erklärt sich auch, wie

der Einwurf De Wette's (pag. 34, vgl. Straufs I, 147 f.), „dafs die Aufführung des *natürlichen* Vaters „ganz gegen die jüdische, gesetzlich bestimmte Sitte „gewesen wäre," hier nicht in Betracht kömmt, wo die in der Gefangenschaft lebenden Stammhalter (Neri *und* seine Nachkommen) theils ihrer niedern, unköniglichen Lage wegen, theils um nicht Aufsehn zu erregen, sich fort und fort als *Nathaniden* geben mufsten, ja wo es speciell in ihrem Interesse lag, den Beweis für die Abstammung von Nathan nicht aus den Augen zu lassen, um die *Rechtmässigkeit* der theokr. so wichtigen Leviratsehe späterhin darthun zu können.

Und so finden wir es denn endlich auch ganz übereinstimmend mit dem Charakter des ersten und dritten Ev., dafs Mt. die theokratischen, Luk. die physischen Vorfahren Sealthiels nennt.

Kaum ist es nöthig, noch ein Wort über die andern Hypothesen zur Lösung der Schwierigkeit zu sagen [21]). (Siehe dieselben bei De Wette II, 33 f.,

21) Die verschiednen Lösungsversuche lassen sich folgendermassen classificiren:

A. Sealthiel und Serub. nicht-identisch.

1. Luk. gebe den Stammb. der Maria.
2. Bei Jakob eine Leviratsehe durch einen Vetter oder Stiefbruder.
3. Bei Jakob eine Adoption.

B. Sealth. und Serub. identisch.

1. Die *Divergenz bei Jakob* gelöst durch die Annahme, Luk. gebe den Stammb. der Maria
 die bei Jechonja durch Leviratsehe oder
2. erstere wie oben
 letztere durch Adoption
3. beide durch Leviratsehe
4. beide durch Adoption.
5. erstere durch Levir. und letztere durch Adoption.
6. letztere durch Levir. und erstere durch Adoption.

Ganz A (so noch Osiander cap. 2) scheint mir unhaltbar. Von B sind 2 und 4 und 5 (die bei Jechonj. Adoption annehmen) besonders unhaltbar. Keineswegs ist aber wahr,

Straufs I, 146 ff) Die Annahme einer *zweimaligen* Leviratsehe (bei Joseph und Sealthiel) in einer Zeit von sechs Jahrhunderten (wozu freilich die dritte des Phadajah für Sealthiel kommen wird) hat an sich nichts unmögliches. Dafs aber *beidemale* die Leviratsehe nicht durch *Brüder* vollzogen worden wäre, ist schwierig. Bei Jechonja ist ein nachweisbarer Grund, bei Jakob fehlt ein solcher, und man müfste hier einen Stiefbruder oder Vetter von mütterlicher Seite (nach Michaelis, mos. Recht II, 200) annehmen, um die Divergenz in den Vorfahren von Jakob und Eli erklärlich zu machen. Die Annahme zweimaliger *Adoption* ist an sich schon härter, und Adoption bei Jechonja anzunehmen, ist unmöglich. Andrerseits scheint mir die Annahme der Nichtidentität von Sealthiel und Serub. bei Mt. und Luk. höchst gezwungen. Wozu aber sich in *Hypothesen* ergehen, wenn sichre Data zur Aufstellung von *Thesen* da sind?

Durch unsre Beweisführung haben wir nicht allein alle Schwierigkeiten hinweggeräumt [22]), sondern auch 1) *wohlbewusste und künstliche Anlage der Gen. des Mt.* 2) Uebereinstimmung der Divergenz beider Genealogieen mit der *Geschichte* entdeckt, und haben hierin schon einen Hauptbeweis zur Widerlegung der von Straufs aufgestellten, von Bruno Bauer nachgesprochenen Hypothese: Dafs die Genealogieen in einer Periode, wo man die Zeugung Jesu durch Joseph glaubte, entstanden seyen, und dafs hernach Mt. die Worte τὸν ἄνδρα τῆς Μαρίας κλ. und Luk. das ὡς ἐνομίζετο hineingesetzt hätten (Br. Bauer Syn. I, 9), einer Hypothese, die eigentlich keine andre Stütze hat, als das pium desiderium der negativen Kritik, die übernatürliche Zeugung von histor. Boden aus wankend

was Str. I, 150 sagt, man müsse entw. *beidemale* Lev. oder *beidemale* Adoption annehmen (B, 3 und 4). Die Fälle B. 1 und 6 sind doch auch denkbar!

22) Was Weifse (I, 168) aus den Stellen Mk. 12, 35 ff. und Joh. 7, 42 folgert, werden wir seines Orts untersuchen, wenn wir auf beide Stellen kommen.

zu machen. Wir stellen als **kritisches Schufsresultat** folgende Sätze auf:

1) Es ist im *höchsten Grade unwahrscheinlich*, dafs zwei Christen des ersten Jahrhunderts, welche jeder eine Jesum als Josephs Sohn darstellende Genealogie vorfanden, selbst aber etwa der histor. unbegründeten Ueberzeugung lebten, Jesus sey übernatürlich erzeugt, — durch das Vorfinden solcher Genealogieen nicht sollten zu redlicher, historischer Prüfung veranlafst worden seyn. Gab es Josephiten und Nichtjosephiten, so mufsten erstre von diesen als Häretiker verdammt werden; so etwas könnte man in 1 Joh. finden. Aber die ersteren mufsten auch als die *ehrlicheren*, als die, die im Besitze der *Wahrheit* waren, alle Kraft der Wahrheit gegen jene aufbieten, und dafs in diesem Kampfe die Schwärmerei gegen den nüchternen Glauben gesiegt habe, ist ebenso undenkbar, als dafs gerade alle die neutest. Schriftsteller, deren — nicht-schwärmerische! — Schriften wir haben, auf der Seite der Schwärmer gestanden haben sollten.

Schwärmerei aber war es, sowohl Mythen *anzunehmen*, als den von **Bruno Bauer** im neunzehnten Jahrhundert a priori construirten Procefs, wie er *Krit. d. ev. Gesch. der Syn.* I, 25 geschildert wird, durchzumachen.

2) *Die Annahme der Historizität der Genealogieen* (wonach sie aus der Chron., Familienstammbäumen etc. von Mt. und Luk. selbst zusammengestellt sind, und die Worte τὸν ἄνδρα κλ. und ὡς ἐνομίζετο ursprünglich dazugehören, mithin in ihnen kein Zeugnifs für eine frühere Herrschaft des Josephismus vorliegt) *wird durch keine einzige historische Schwierigkeit gedrückt;* sie erweist sich nicht nur als *vollkommen möglich;* sondern die reichen Spuren der schärfsten Genauigkeit und Aufmerksamkeit, die in den Gen. sich finden, bilden einen starken Beweis für den Fleifs und die historische Treue ihrer Verfasser.

§. 44.
Die Geburt Johannis.

Unter der Regierung des Königs Herodes lebte ein frommer Priester aus der Ordnung Abiä, mit Namen Zacharias, in lange kinderloser Ehe mit Elisabeth aus Aarons Geschlecht. Als ihn einst das Loos, zu räuchern, traf, erschien ihm im Heiligen, während das Volk aussen stand und betete, ein Engel des Herrn, verkündete ihm, dafs er einen Sohn bekommen würde, und trug ihm auf, denselben Johannes zu nennen. Er werde ihm und dem Volk zur Freude gereichen; denn, von Mutterliebe des heil. Geistes voll, als Nasiräer lebend, werde er das Volk Israel mit der Kraft eines Elias zu Gott bekehren und dem Herrn ein Volk bereiten. Als Zacharias, zweifelnd trotz der Engelerscheinung und uneingedenk der ähnlichen alttestamentlichen Beispiele, ein Zeichen *forderte*, ward ihm willfahren, nur dafs als Zeichen ihm zu *gerechter* und annoch *milder* Züchtigung, dem Volke zugleich zur Erweckung der Aufmerksamkeit, Stummheit bis zur Erfüllung der Weissagung auferlegt wurde, welche auch sogleich eintrat, und erst dann aufhörte, als das Kind geboren war, und bei der Beschneidung auf Verlangen der Mutter, welcher Zacharias das Vorgefallne und den Befehl des Johannesnamens schriftlich mitgetheilt haben mufste, Johannes genannt werden sollte. Mit der Bestätigung dieses Namens lösete sich die Zunge, und ertönte in einem theokratischen Lobgesang auf den Herrn, der sein so lange verlassnes Volk wieder heimgesucht und einen Propheten ihm gesandt hatte.

1) Die Aufbewahrung der Engelerscheinung ist um so begreiflicher, da Zacharias bei seinem Verstummen *genöthigt* war, dieselbe den Priestern schriftlich mitzutheilen, und er sie nach v. 60 ff. auch der Elisabeth schriftlich mitgetheilt *hat* [1]). Auch der, trotz der so

1) Obgleich es *an sich unmöglich* ist, dafs Zach. (der als Priester schreiben können *musste*) neun Monde lang sich dieses Mittels nicht bedient haben sollte, obgleich Luk. 1, 63 aus-

natürlichen alttestamentl. Anklänge doch höchst originelle, körnige Hymnus war theils geeignet, seiner innern Beschaffenheit nach von den Hörern und bei der Begeisterung, die ihn eingab, von Zacharias selbst *behalten* zu werden, theils war zu früher schriftlicher Aufzeichnung Grund genug in der Wichtigkeit des Vorfalls, und Veranlassung genug in der bereits aufgezeichneten Angelophanie.

2) Die *negative Kritik* aber sieht sich hier von allen *histor.* Anfechtungsmitteln entblöfst. Da leider kein synopt. Bericht, mithin keine Controlle in Betreff der sonst so willkommnen Enantiophanieen vorhanden ist, so beschränken sich hier die Einwürfe *rein* auf *dogmatische Zweifel* [2]. Unserm Grundsatz nach, nur erweisen zu wollen: *dass die dogm. Zweifel von keinen histor. Schwierigkeiten unterstützt werden*, könnten wir also die Sache für abgemacht erklären, und es kann jedenfalls genügen, uns bei einem kurzen Resümmé der dogm. Verhandlungen zu bescheiden.

a) Dass es keine Engel gebe, und solche nicht erscheinen können, folgert man entweder nach Schleiermacher [3] aus der Voraussetzung, dafs nichts Dogma sey, was sich nicht darthun lasse als Moment des christl. Bewufstseyns — auch abgesehn von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Voraussetzung [4], doch ein Trugschlufs, da etwas immerhin *historisch wahr*

drücklich die Art, wie er sich mitzutheilen pflegte, genannt wird, so fehlt es Br. Bauer doch nicht an Genialität, die Erzählung des Luk. (pag. 34) so zu verdrehen, als habe nach ihm „die Mutter dem Kinde denselben Namen (wie der „Vater) geben wollen, ohne von dem Gebote des Engels et- „was gehört zu haben". Auf welchen einfachen und nichtverrückten Leser hat Luk. 1, 60 ff. diesen Eindruck gemacht?

2) Nichts destoweniger ist doch „unser (Bruno Bauer's) Urtheil über diesen Bericht *sogleich fertig*" Pag. 25.

3) Straufs L. J. I, 118.

4) Vgl. Hoffm. 123 f.

seyn kann, ohne in die *christliche Dogmatik* zu gehören. Oder daraus, dafs, wenn es auch Geister ausser unsrer Erde giebt, diese doch an ihre Planeten gebunden wären — wogegen Hoffm. pag. 125 zu vergleichen. Oder dafs sie dann übersinnliche Wesen seyn würden[5]) und nicht erscheinen könnten — wogegen zu sagen, *erstlich,* dafs die Kategorie von sinnlich und übersinnlich eine unphilosophische, gedankenlose, dafs vielmehr der Gegensatz der von Leiblichkeit und Unleiblichkeit wäre, *sodann,* dafs es unphilosophisch, ein endliches Subjekt sich als absolut unleiblich zu denken[6]). Weiter hält man der Engellehre entgegen, dafs *kein Zweck* der Engel denkbar sey. Kein Zweck zur Hervorbringung von Naturerscheinungen[7]), welche „wir jetzt „aus Natururursachen zu erklären wissen", — wogegen mit Hoffm. pag. 128 zu sagen, dafs Gott die Engel nicht *„braucht,"* — es sey denn ebenso, wie er jetzt den Regen „braucht," um die Erde zu befeuchten, und den Oekonomen, um sie zu bauen — *uti* und *indigere!* — kein Zweck zur Erziehung der Menschheit, weil sonst die Engel sich jetzt noch ebenso „geschäftig zeigen „müfsten bei den geringsten Veranlassungen" wie „in „der alten Welt"[8]) — wogegen zu sagen, (vgl. Hoffm. 129. Olsh. z. d. St.) dafs wo etwas *erzogen* werden soll, es verschiedne Bedürfnisse des zu Erziehenden, nicht des Erziehers, für verschiedne Altersstufen gebe — kein Zweck im Wirken Gottes auf die Welt, da jener dieser *immanent* sey[9]) — womit *nichts* gesagt ist; denn so fafst freilich die gläubige und wahrhaft philosophische Dogmatik das Einwirken Got-

5) Straufs I, 117.

6) Was Hoffm. pag. 522 sagt, dafs „eine übersinnliche Persönlichkeit sinnlich *werden* könne" ist noch in der Unklarheit jener Kategorie befangen.

7) Str. 118.

8) Str. 117.

9) Str. 119.

tes auf die Welt nicht auf, als sey zwischen beiden eine Kluft befestiget, über welche Gott selbst zu kommen nicht im Stande wäre, weshalb er die ἄγγελοι als Boten schickte; sondern den Satz, dafs der theils aus dem gesetzmäfsigen Naturlauf, theils aus dem spontanen Einwirken freier Subjekte [10]) bestehende *Weltlauf* seinem Anfang, Verlauf und Erfolg nach gewollt, mithin disponirt und bestimmt sey (seinen Gesetzen wie den einzelnen Eventualitäten nach) durch den ewigen (immanenten) Willen des persönlichen (transscendenten) Gottes — nehmen wir in Verein mit der wahren Philosophie gerne an, *nur dass wir den Weltlauf nicht auf die Oberfläche des Planeten Tellus beschränken.* Da vielmehr bis Dato die Grenzen des Weltlaufes noch nicht aufgefunden sind, finden wir keinen Anstand, ein Auftreten ungewöhnlicher Genera von vernünftigen Geschöpfen für *möglich* zu halten. — Bestimmen zu wollen: zur Entwicklung unsers Geschlechts und bei der Geschichte unsers Planeten war ein solches Auftreten *unnöthig,* und *deshalb* habe Gott keine Engel senden können, auch wenn es welche gab — das heifst doch hoch hinauswollen mit der Naseweisheit der aprioristischen Einsicht in das, was im Weltlauf nothwendig seyn soll. Zu sagen aber, Gott „bedürfe ja, wenn er der Welt „immanire, keiner Dazwischenkunft von Engeln", ist ebenso weise, als wenn man sagte: „Gott habe ja, „damit Amerika entdeckt würde, keines Columbus be„durft." Ist Gott immanent, so wirkt er in den Geschöpfen und durch sie. Dafs es aber keine solchen Geschöpfe, wie die Engel sind, geben *könne*, ist noch nicht erwiesen. *Möglichkeit* der Engel ist also zuzugeben.

b) Dafs der Name *Gabriel* v. 19 der parsischen Angelologie entstamme, dafs mithin entweder die Parsen

10) Letztere werden entweder in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre *ignorirt*, wenn von einem „Naturzusammenhang" die Rede ist, oder letztere Bezeichnung ist eine höchst unpassende.

den Israeliten in Erkenntnifs religiöser Wahrheiten voraus waren, oder Accomodation an eine Lüge bei dem Engel stattfand[11]), dies beruht auf der *Voraussetzung*, dafs das Buch Daniel unächt sey, wo Gabriel genannt wird (8, 16; 9, 21.). Diese Unächtheit aber hat zur Stütze auch nur die *dogmat.* Bedenken gegen die Möglichkeit einer Weissagung überhaupt und einer so speciellen Weissagung insbesondere. Die histor. und sprachl. Gründe gegen die Aechtheit sind durch Hengstenberg und Hävernick hinlänglich widerlegt.

3) Gegenüber dem von Paulus (ex. Hdb. p. 77 ff.) und Straufs (pg. 115) vorgetragene und von Br. Bauer (pag. 33 f.) mit scherzhafter Scurrilität wiederholten Einwand: die Strafe des Verstummens sey hart, un-englisch, sogar, wenn man an Abrahams und Saras Ungestraftheit in ähnlichen Fällen denke, ungerecht — sollte man sich nicht soviel Mühe geben, sich mit Hefs und Olshausen auf die damit bezweckte sittliche Erziehung des Zach. (welche bei Abr. und Sara auch nöthig war) noch mit Calvin darauf zu berufen, dafs Gott ins Herz sehen könne, und in Zach.'s Herz wohl gröfsere Verschuldung als bei Abr. und Sara gefunden haben möchte; noch möchte ich auch die gröfsere Verschuldung mit Hoffmann aus der gröfsern Jugend des Zachar. erklären. Sondern hier ist gewifs der ganze Einwurf mit dem einfachen Argumente aus dem Felde geschlagen, dafs, wenn es Gotte zustehe, im *gewöhnlichen* Weltlaufe für gleiche Vergehungen das einemal zeitliche Züchtigungen zu verhängen, das andremal nicht, ihm dann dasselbe Recht bei *wunderbaren* Veranlassungen zukomme. Ob die einzelne zeitliche Züchtigung durch den Naturlauf oder durch ein Wunder bewirkt sey, darauf kömmt ebensowenig an, als im ersteren Falle selbst wieder darauf, ob sie in einer Feuersbrunst oder in einer Krankheit bestehe. — Aufzeigen zu wollen, *warum* Gott damals mit Verstummen strafte, und früher nicht, ist gerade so weise, wie wenn Jemand

11) Str. 112 ff.

nachweisen wollte, warum Gott den Heiden *Nero* eines gewaltsamen, den weit *schuldigeren* Herzog Alba aber eines natürlichen Todes sterben liefs.

Historische Schwierigkeiten sind also in dieser Geschichte *gar nicht* vorhanden, (denn die von Str. p. 133 urgirten alttest. Anklänge im Hymnus erklären sich ja auch bei der Annahme der Historizität des Vorfalls so natürlich, dafs aus ihnen kein Grund gegen dieselbe hergenommen werden kann, und was Str. pag. 120 vom Widerspruch mit Joh. 1, 30; Matth. 11, 2 sagt, haben wir erst später, §. 75, 1 zu betrachten) und so steht sie, nur von dogmat. Zweifeln kraftlos angefochten, in sich harmonisch da.

§. 45.

Die Ankündigungen der Geburt Christi.

(Luk. 1, 35—56. Matth. 2, 1—20).

Sechs Monate nach der Empfängnifs der Elisabeth ward der Engel Gabriel nach Nazareth gesandt zu einer Jungfrau, Maria, die einem Zimmermanne, Joseph, aus Davids Hause, verlobt war. Durch die Anrede des Engels: „Gesegnete unter den Weibern" erschreckt, (denn einen Engel zu sehen und zugleich so begrüfst zu werden von ihm — wie mufste das eine demüthige Jungfrau mit Staunen und Bangen füllen) fragt sie, wie ihr solch ein Grufs zukäme. Da eröffnete ihr der Engel, sie habe Gnade vor Gott gefunden; sie werde empfangen und einen Sohn: „Jeschua" „Heiland" gebären, der werde „Sohn des Höchsten" (Eljon) heifsen, und Gott werde ihm das Anrecht an Davids Thron und *ewige* Herrschaft auf demselben geben. Je klarer nun der Maria seyn mufste, *wer* der zu gebärende Jesus seyn werde, desto unbegreiflicher mufste ihr vorkommen, wie *sie*, die verborgene, ärmliche Jungfrau, ihn zu gebären auserkoren sey. Klar war ihr, *wer* mit dem verheifsnen gemeint sey; denn 1) der Name *Jesus*, 2) die Bezeichnung als *Sohn des Höchsten*, 3) die deutliche Bezeichnung als der von David in den Psalmen ersehnte, durch keine Grenzen des Raumes beschränkte *Nachfolger*,

und der von den Propheten in immer bestimmteren Umrissen angeschaute *Davidssprosse* — dies alles und vollends 4) der Umstand, dafs von dem Verheifsnen gesagt war, Gott werde ihm *geben*, auf Davids Thron zu sitzen, sie aber, Maria, mit dem wirklich verlobt war, auf welchem das Recht der Thronfolge ruhte (mit dem ältesten Stammhalter der Königslinie) — sodafs also ein von ihr geborener Sohn durch ihre (nachherige) Vermählung mit Joseph dies Thronfolge-Recht *bekommen* mufste — all diese Punkte konnten ihr nicht dunkel seyn. Desto unbegreiflicher blieb ihr, wie gerade *sie* zu solcher Herrlichkeit auserwählt sey. Der Engel hatte zwar davon nichts gesagt, dafs sie vor ihrer Vermählung und ohne Josephs Zuthun schwanger werden solle; vielmehr hatte er die Sache in unbestimmter Zukunft ausgesprochen. Aber Maria *fühlte* wohl unmittelbar, dafs von einem durch *Joseph* zu erzeugenden Kinde nicht die Rede seyn könne. Da sie nun dies einerseits festhält, da andrerseits der Begriff einer Erzeugung Jesu durch *Gott* ihr weder klar und gegenwärtig war, noch sie in solche Höhe sich zu erheben bei ihrer Demuth vermochte, so sprach sie die Worte der innern *Verwirrtheit*, die wir Luk. 1, 35 lesen, und deren psychologische Wahrheit nicht genug anerkannt werden kann. Durch Joseph — fühlt sie — kann das Kind nicht erzeugt werden, durch Gott? — so kühn ist sie nicht; — durch *andre* Menschen? — das sagt und erwartet sie sicherlich ebensowenig, als die Zeugung durch Joseph, und zum Beweis, dafs sie dies nicht erwartet, setzt sie nicht voraus, dafs ein Anderer das Kind erzeugen *werde*, sondern dafs das Kind, dessen Erzeugung sie sich noch durchaus nicht näher denken kann, *schon gezeugt seyn müsse* — dahin flüchten sich ihre Gedanken, und hier wiederum weicht sie aus „weil sie von keinem Manne wisse". — Aber der Engel kömmt der Verwirrten zu Hülfe mit der Eröffnung, dass der *heilige Geist* über sie kommen, und die *Kraft des Höchsten* sie überschatten werde. War es angekündigte Wirkung des heil. Geistes, so mufste in ihr alles Bangen schwinden; durch den *heil.* Geist war ja

die jungfräuliche Reinheit und Unschuld nicht gefährdet; nein sie war zur reinsten Keuschheit der Gedanken und Triebe aufgefordert und gestärkt; und so sprach sie denn in der Ergebung des kindlichsten, festesten Glaubens: *„Mir geschehe, wie du gesagt hast“!*

Als Zeichen der Allmacht Gottes war ihr vom Engel angekündiget, dafs auch ihre Verwandte Elisabeth, trotz ihrem Alter, schwanger sey. Hierdurch bewogen, macht sich Maria auf, und geht von Nazareth in eine Stadt Judäa's, wo Zacharias und Elisabeth wohnen. Aber wie sie eintritt, hüpft das Kind in Elisabeth's Leibe, und sie selbst, des heiligen Geistes voll, begrüfst die Maria als „Gesegnete unter den Weibern“, und wundert sich der Gnade, dafs die Mutter ihres Herrn zu ihr kommt, und erzählt ihr, dafs ja selbst das Kind in ihrem Leibe gehüpft sey. Da brechen nun die Gefühle des Dankes und der Demuth und des Glaubens auch bei Maria in *Worten* hervor. Sie spricht einen Lobgesang, dessen Grundzüge die sind, dafs Gott mit seiner Gnade und kräftigen, erlösenden Hülfe denen nahe sey, die ihrer eigenen Armuth bewufst, auf ihn all ihr Vertrauen richten, und dafs so die den Patriarchen gegebenen Verheifsungen nun *erfüllt* werden würden.

Nach dreimonatlichem Aufenthalte in Judäa kehrte Maria nach Nazareth zurück. Als ihre Schwangerschaft sichtbar zu werden angefangen, so hatte Joseph beschlossen, sie zwar nicht durch öffentliche Verstofsung zu brandmarken, jedoch heimlich zu verlassen. Aber ihm erschien im Traum ein Engel des Herrn, und belehrte ihn über die Ursache der Schwangerschaft Marias, wie über Namen und Bestimmung des Kindes, und wiefs auf Jes. 7 als alte Weissagung, dafs der Messias von einer Jungfrau solle geboren werden, hin.

1) Setzen wir einmal vorläufig den Fall, die dargestellte Geschichte sey wirklich geschehen, und fragen wir, ob es in solchem Falle möglich gewesen, dafs zwei Evangelisten sich (wie die neuere Kritik es ausdrückt) in diese Geschichte in der Art haben „theilen“ können, dafs der eine die Verkündi-

gung an Maria, der andere den Traum Josephs erzählt habe. — Dafs dies *nicht möglich*, davon gehn nämlich Straufs und Bruno Bauer nicht nur, als von einer keines Beweises bedürftigen Sache aus, sondern sie behaupten hier sogar, dafs der Bericht des Matth. den des Lukas ausschliefse [1]).

Mt. geht von der Absicht aus, den Beweis zu liefern, dafs Jesus *Sohn Abrahams und Davids*, d. i. Same Abrahams für alle Völker zum Segen, und Nachfolger auf dem Throne Davids über Israel sey. Am Schlufs der Genealogie hatte er das Recht der Thronfolge von Joseph *durch Maria* auf Christum abgeleitet. Diese Worte τὸν ἄνδρα τῆς Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς — diese Worte anstatt der erwarteten Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν hatten jedem Leser auffallen müssen. Sie bedurften einer Erklärung.

In der Geschichte boten sich zwei Data zu dieser Erklärung dar, *die gabrielische Botschaft an Maria* und *der Traum Josephs*. In beiden war die Sache erklärt, aber in jeder doch auf andre Weise. Dafs Jesus übernatürlich erzeugt sey, und wie dies habe geschehen können, war in der *Botschaft an Maria* besonders klar gemacht, und wem man Maria's Bedenken erzählte, dem mufsten dadurch die eignen Bedenken an der allgemeinen Möglichkeit einer Erzeugung durch Gott schwinden. Aber eben nur der allgemein-dogmatische Punkt: *„Christus ist* Gottes *Sohn"*, trat heraus. Wie aber der bereits erwähnte Joseph, er, von dem Jesus die theokr. Thronfolge erbte, wie er zu der ganzen Sache stand, ward nicht eher klar, als bis auseinandergesetzt wurde, *auf welche Weise Joseph dahin gebracht ward, die bereits schwangre Maria dennoch zur rechtmässigen Ehegattin zu nehmen, und Jesum hiemit als sein Kind vor der Welt anzuerkennen*. Dieser Punkt, der für Matth. vor allem wichtige, *der Hauptpunkt bei Matth.* — er konnte dadurch am besten in's Licht gesetzt werden, dafs der Traum Josephs berichtet wurde.

1) Str. I, §. 24. Bauer Syn. I, pag. 84.

Geschah dies, und war hiebei implicite schon die Versicherung der übernatürlichen Zeugung Jesu gegeben, so mufste nun ein specieller Bericht darüber, wie Maria *ihrerseits* die erste Nachricht empfangen habe, *einem* Schriftsteller als überflüfsig erscheinen, dessen *Absicht* es nicht war, alle Einzelheiten und Specialitäten, die er wufste, zu referiren, sondern nur das, was in seinen Plan als nothwendiges Glied sich einfügte.

Sehen wir also, weshalb Mt. die Geschichte von Josephs Traum herauswählen, und sich damit begnügen konnte, so ist auch leicht zu sagen, weshalb *Luk.* seinerseits die zwei anderen Begebenheiten herauslas. Betrachtet man die *Geschichte an sich*, so ist die Verkündigung der Geburt Jesu an die, die ihn gebären sollte, offenbar ein *wichtigerer* Punkt, als die Eröffnung, welche dem Joseph darüber zu Theil wurde. Nur aus *besonderen Gründen* war ja Joseph's Verhalten dem Matth. das wichtigere. Lukas dagegen, für Heiden schreibend, nimmt auf das *theokratische* Verhältnifs weit weniger Rücksicht; zwar referirt er natürlich die Worte des Engels; dafs Gott Jesu *geben* wolle, auf Davids Stuhl zu sitzen, und dafs ihm (dem Evangelisten) nicht unbekannt gewesen, dafs Jesu dies Recht durch Adoption von Seiten *Josephs* gegeben ward, deutet er einfach und sinnig dadurch an, dafs er v. 27 zunächst nur erst von *Joseph* berichtet, er sey aus Davids Hause [2]). Aber die Hauptsache ist dem Luk. doch die *wunderbare Geburt Jesu an sich*, abgesehn von den theokr. Nebenrücksichten. Hatte das Heidenthum sein Erlösungsbedürfnifs durch erträumte Götter-Söhne zu befriedigen gemeint, so

2) So löst sich — in Verein mit den §. 43 gewonnenen Ergebnissen — dieser Vers, welchen Straufs (pag. 154) für einen Beweis hält, dafs Luk. von einer david. Abstammung der *Maria* nichts gewufst habe und deshalb cp. 3 keine Genealogie der Maria habe geben wollen. — Ueber den ähnlichen Vers Luk. 2, 4 vgl. pag. 180. Marias davidische Abkunft konnte hier nicht erwähnt werden, weil dies kein Grund der Reise war. Weder als Davididin noch überhaupt der Katastrirung wegen reiste Maria mit, sondern weil sie schwanger war.

war (bei den heidenchristl. Lesern des Luk.) eine Empfänglichkeit sowohl als ein Bedürfnifs nach der ausgeführten Lehre vom *Gottes-Sohne* vorhanden. — Zudem mufste die bei Luk. gezogne *Parallele zwischen Jesus und Joh. d. Täufer* [3]) Veranlassung zur Einfügung der Erzählung vom Besuche der Maria bei Elisabeth bieten.

2) Gehen wir nun zur Prüfung des Satzes über, dafs die Erzählung des Lukas die des Mark. ausschliefse. — Straufs sieht (pag. 164 f.) schon im „Benehmen des dem Joseph erscheinenden Engels" einen Widerspruch mit dem des Engels, welcher der Maria erschienen war, da nämlich der Engel bei Matth. „ganz so spreche, wie wenn sein Erscheinen das erste „*in dieser Sache* wäre" [4]).

Herr Str. scheint sehr unbehülfliche Leser vorauszusetzen, wenn er meint, sie würden solche Kniffe nicht merken. Der Engel redet nicht so, wie wenn sein Erscheinen das erste *in dieser Sache* wäre, sondern so, wie wenn die von ihm an Joseph gebrachte Nachricht die erste wäre, welche *Joseph für seine Person* erhielt, mit andern Worten, wie wenn Joseph von der der Maria zu Theil gewordenen Erscheinung noch nichts wüfste.

Deshalb läfst Bauer den Widerspruch im Benehmen des Engels fallen, und hält den von Straufs (pag. 166—169) aufgebrachten, im *Benehmen der beiden Verlobten* liegenden Widerspruch allein fest. Eben jene in dem Benehmen des Engels liegende *Voraussetzung: dass Maria dem Joseph nichts von den Ursachen ihrer Schwangerschaft mitgetheilt,* finden beide Kritiker *völlig undenkbar.*

„Was hatte eine zartfühlende Braut eiligeres zu „thun, als die erhaltene himmlische Botschaft dem „Bräutigam mitzutheilen?" so meint Straufs [5]), und

3) Vgl. Bruno Bauer Syn. I, pag. 76 ff.

4) Sollte etwa der Engel dem Joseph gar nichts erzählen, sondern ihn an Maria als Autorität verweisen „die werde ihm erzählen, wie es sich verhalte" — unpassender und unmöglicher könnte man sich den Hergang der Sache nicht denken!

5) pag. 165.

Bauer schreibt es ihm seiner Weise gemäfs getreulich nach [6]).

Die Apologeten ihrerseits haben nun freilich die wunderlichsten Auswege gesucht, und nach allerlei *Möglichkeiten* gehascht, statt das, was gewifs ist, zu *beweisen*. Exegetische, längst verschollene Ausflüchte sind es, wenn man das Benehmen des Joseph aus Unglauben gegen die von Maria ihm gemachten Mittheilungen ansieht; dagegen ist entschieden die Rede des Engels. Kritische Ausflüchte sind es, das Schweigen der Maria durch eine (zu dem Ende ersonnene) Reise des Joseph nach Bethlehem, oder durch ihre eigene (doch nur dreimonatliche) Reise nach Judäa zu erklären [7]). Wäre auch wirklich (was wir unten sehen werden) die Entdeckung nicht schon *vor* dieser Reise erfolgt, so hätte ja Maria doch wenigstens *nach* derselben Zeit gehabt, sich zu entdecken. — Soviel ist ausgemacht: äussere Veranlassungen reichen zur Erklärung ihres Schweigens nicht hin, und so werden wir zu der Prüfung des Straufs'schen Satzes geführt: Als *zartfühlende* Braut habe sich Maria dem Joseph sogleich entdecken müssen.

Was die Apologeten dagegen anzuführen pflegten, hält nicht Stich. Wie stimmt die *Verlegenheit*, in welche Paulus und Hoffmann die Maria gerathen, und von der sie dieselbe getrieben werden lassen, sich der älteren Freundin erst zu entdecken, zu dem *Lobgesang* Luk. 1, 47 ff? Wie sollte der Anblick Josephs ihr „die nöthige Ruhe und Klarheit habe rauben können?" Trägt man denn keine Scheu, selbst von gläubigem Standpunkt aus, der Maria auch nur eine Spur von Schuldbewufstseyn und Schamgefühl unterzulegen? Will man es nicht begreifen, wie ihre Stimmung die rein entgegengesetzte von der seyn mufste, die man ihr zuschreibt? Aber auch was Hefs in umgekehrter Weise aufgestellt hat, dafs nämlich Maria einen *Drang* hatte, sich ihrem

6) pag. 87. Aehnlich auch Gfrörer, heil. Sage I, pag. 92.

7) So selbst Hoffmann (177) der indefs doch *innere* Gründe nebenbei annimmt.

Bräutigam zu entdecken, und nur in dem Vertrauen, Gott werde ihm selbst das nöthige von der Sache mittheilen, diesen Drang bekämpft habe, — selbst dies ist keine Hülfe, solange nicht jenes Vertrauen motivirt, solange nicht nachgewiesen ist, dafs Maria die Sache nicht selbst entdecken *konnte*, und deshalb auf eine Offenbarung Gottes hoffen *musste*.

Untersuchen wir also *psychologisch*, ob es wahr sey, dafs eine zartfühlende Braut nichts eiligeres zu thun hatte, als sich ihrem Bräutigam zu entdecken. Was fühlte denn ihr Zartgefühl? Nach Straufsen's Ausdruck sollte Maria offenbar durch das Göttliche der Engelverheifsung und deren Erfüllung hindurch auch eine gewisse *precäre*, *fatale* Seite der Sache durchfühlen. War sie einerseits zu Gott in ein besonderes Verhältnifs erhoben, so mufste darunter *nach* Straussen's *stiller Voraussetzung* ihr Verhältnifs zu Joseph und die *Reinheit* dieses Verhältnisses leiden und alterirt werden. Welche Absurdität! Ja wäre Maria durch irgend welche an sich unschuldige Unvorsichtigkeit, durch irgend welchen Einflufs äusserer Umstände in den *Schein* der Untreue gegen Joseph gekommen — *dann* hatte die zartfühlende Braut nichts anderes zu thun, als *aufrichtig* ihrem Bräutigam alles zu erzählen und zu erklären und sich bei ihm zu rechtfertigen. Aber so wie die Sache stand laut des evangelischen Berichts? Hat denn Maria etwas zu *gestehen*, sich wegen etwas zu *rechtfertigen?* Steht sie doch, wie wir Luk. 1, 47 ff. lesen im Gefühl nicht allein der Unschuld und bewahrten Keuschheit, sondern im festen Glauben an das Wort des Herrn, im *Triumphgefühle* da. Und sie, die nicht anders von sich reden *konnte*, von sich reden *durfte*, als in jenem Tone, wie bei Elisabeth, sie soll mit verlegener Miene zu Joseph treten, ihm schüchtern eins nach dem andern heraussagen, ihm nach und nach alles mit der Miene der Verzeihung bittenden entdecken? Die Kritiker — wenn sie besonders soviel Sinn für dramatische Kunst beweisen, wie Bruno Bauer — sie mögen es doch einmal versuchen, und *en détail* die Scene schildern oder komponiren, wie Ma-

ria sich Joseph entdeckt! Es würde sich bald an der Unmöglichkeit, diese Scene zu denken, die Unmöglichkeit darthun, dafs so eine Scene habe vorfallen können.

Wie aber einerseits die innere Ruhe und Hoheit der Maria schlechterdings zu keinem *demüthigen* Geständnifs sich herablassen durfte, so war ein Eingestehen anderer Art, etwa im *lobpreisenden, triumphirenden* Ton, im Ton der Gewifsheit, noch weniger möglich. Bei einem solchen setzte sich ja Maria erst der gröfsten Beschämung und Demüthigung von Seiten Josephs aus. „Joseph würde, wie er die Maria kannte, „ihr wohl geglaubt haben" meint Hefs. Und wie kannte er denn die Maria? Doch als nichts weiter, denn eine *bisher* reine und keusche Jungfrau [8]). Wenn nun aber diese Jungfrau vor ihn trat, und ihm erzählte, sie sey schwanger oder werde es werden und zwar ohne eines Mannes Zuthun durch Ueberkommen einer Kraft von Gott; ja sie sey bestimmt, den Messias zu gebären — was anderes mufste Joseph denken, als anfangs, sie sey eine Schwärmerin, nachher, wenn Schwangerschaft sich wirklich zeigte, sie sey eine Heuchlerin und Treulose! Für Maria selber war die Botschaft des Engels eine *unbegreifliche*. Sie selbst bedurfte einer wiederholten Versicherung, ja ihr ward (v. 36) ein *Zeichen* gegeben, in Folge dessen sie *glaubte*. Und dabei war es ein *Engel*, der ihr erschienen war. Und Joseph sollte ohne Engel, ohne Zeichen, ohne ausserordentliche Beglaubigung das ausserordentlichste, unbegreiflichste, der Maria selbst unglaublich gewesene glauben, und zwar dem Munde derjenigen glauben, welche im Fall eines Betruges den unmittelbarsten Vortheil — deshalb zum Betruge die stärkste Veranlassung haben mufste; er sollte *glauben* in einem Falle, wo die Wahrscheinlichkeit, dafs Maria eine

8) Hug (Gutachten pag. 83) erinnert mit Recht, wie wenig Gelegenheit Verlobte hatten, einander persönlich kennen zu lernen.

Betrügerin oder *wenigstens eine Betrogene* sey, für ihn unendlich gröfser seyn mufste, als die, dafs ein solches Wunder geschehen, dafs ein Kind ohne Mannes Zuthun würde geboren werden?

Solch ein Wunder mufste durch ein Wunder beglaubigt werden. Das sah Maria so gut wie wir, dafs sie mit *ihrem* Zeugnifs allein vernünftigerweise keinen Glauben bei Joseph finden werde. Sie hätte sich der tiefsten Beschämung und Demüthigung ausgesetzt durch eine Entdeckung. *Und hatte sie denn irgend eine* Pflicht jener „Aufrichtigkeit"? Hatte sie eine *Pflicht,* sich und ihr Kindlein den etwaigen Folgen einer erschütternden, kränkenden Scene zu unterziehen? Immer redet man, als ob Maria in einem Verhältnifs der *Verschuldung* gegen Joseph gestanden wäre! Als ob sie ihrerseits zum Ganzen etwas beigetragen hätte und nun für die Folgen hätte stehn müssen! Ihre Schwangerschaft stand ja zu ihrem Brautstande mit Joseph in *gar keinem* Verhältnifs; es war eine mit menschlichen Verhältnissen gar nicht correlate That Gottes; *wie sich dies menschliche Verhältniss nun gestalten würde in Folge jener Gottesverfügung, das war nicht die Sorge der Maria.* Umgekehrt war es vielmehr ihre *Pflicht,* wo ihres Amts nicht war, auch allen Vorwitz zu lassen. War sie ohne ihr Zuthun von Gott zur Mutter des Messias erwählt, so hatte sie auch nichts zuzuthun von eigner Vorsicht und Klugheit, um den übrigen Weltlauf mit jener Gottesthat in Uebereinstimmung zu bringen. Sondern allerdings *musste* sie erwarten, dafs Gott es selbst übernehmen werde, den Joseph in Kenntnifs von der Sache zu setzen. Und unten in der 5ten Erläuterung werden wir sehen, dafs Maria auch gar nicht lange in der Lage war, vor Joseph das Geheimnifs bewahren zu müssen, dafs vielmehr dieser es in den ersten Tagen erfahren haben mufs. Bauer redet (pag. 87) davon, dafs „die göttliche Dienerschaft nochmals in Bewe-„gung gesetzt werden mufste"; Straufs (pag. 166) meint: „wollte jeder, dem eine höhere Offenbarung zu „Theil wird, so denken (nämlich wie Maria, wenn sie für Joseph eine neue Offenbarung erwartete) „wie

„vieler besondern Offenbarungen bedürfte es dann"; ja er setzt hinzu, jene Erwartung der Maria, dafs Gott selbst den Joseph von der Sache in Kenntnifs setzen werde, sey ein „Grundsatz der Trägheit". — Es ist sehr leicht, eine Geschichte *durch Untereinandermengung der verschiedensten Standpunkte* zu verzerren und zu verdächtigen. Weil es der jetzigen Kritik so viel Müh' und Arbeit macht, ein Wunder zuzugeben, weil *sie* alles eher thut, als „die göttliche Dienerschaft in Bewegung setzen" — weil sie ferner niedrig genug ist, ihren Satz: *„Wunder sind unmöglich"*, selbst zu verdrehen in den Satz: *„Wunder sind sehr schwer, und machen Gott erstaunliche Mühe"* — so schiebt sie nun diese ganze ungesalzene Ansicht der Maria unter, und sagt: Es sey schlechterdings undenkbar, dafs Maria so vermessen gewesen seyn sollte, ein zweites Wunder von Gott zu erwarten! — So lerne sie denn, diese geistesbaare Kritik, dafs wenn überhaupt einmal ein *absolutes Subjekt*, ein *persönlicher Gott*, statuirt wird, der in solchem Verhältnifs zur Welt steht, dafs diese im Ganzen *und Einzelnen* nur in und durch Gottes ewig bewufsten Willen existirt — dass es dann Gottes *ewiger* Wille auch seyn kann, dass an diesem oder jenem *Zeitpunkte* dies und jenes Gesetz einer höheren Weltregion in ewig geordneter Weise, zu bestimmtem Zweck *eingreife* in die uns Erdensöhnen allein bekannte niedere Region des Planeten Tellus — sie lerne, die Kritik, dass Gotte die grössere oder geringere Zahl dieser Eingriffe (oder „Wunder") keine grössere oder geringere Mühe macht, dass vielmehr durch Einen, sich ewig selbst gleichen, alle Räume und Zeiten umfassenden Willen alles einzelne in der Zeit nach einander erfolgende mit Einem Schlage von Ewigkeit geordnet ist.

Maria hatte die *Pflicht,* eine Offenbarung Gottes zu erwarten; sie hatte auch die *Möglichkeit* dazu in dem Glauben an *Gott.* Giebt man also einen *Gott* zu, und giebt man zu, dass die Gesetze der immanenten Vernünftigkeit Gottes in den uns bekannten (besser: halb bekannten) Naturgesetzen nicht aufgehn, so zeigt sich:

von diesem, ihrem eigenen, Standpunkte aus betrachtet, ist unsre Geschichte vollkommen eins in sich und harmonisch; es ist wiederum *nicht das historische,* sondern *lediglich das dogmatische Vorurtheil* gegen sie.

3. Noch sind einige unbedeutende exegetische Punkte übrig, die von Bruno Bauer mit nicht eben grosser Geschicklichkeit zu kritischen Waffen umgeschmiedet werden. Bauer geht (pag. 84 und 87) darauf aus, dass der Evangelist *seine* Bekanntschaft mit allen Erfolgen den handelnden Personen selbst unterschiebe. „Wie dem Leser Alles erklärt, bekannt und „durchsichtig ist, wie dem Verfasser die Voraussetzun„gen des immer Folgenden offen da liegen, so wird „auch vorausgesetzt, dass der nächsten Umgebung der „auftretenden Personen auch das Schwierigste erklärt, „und kein undurchdringliches Geheimniss gewesen sey. „Die Personen dieser idealen Welt haben zuweilen „das Vorrecht, gleichsam sonnambül zu seyn, und ohne „verständige Vermittlung ihrer Umgebung in's Innere „zu schauen". Wodurch wird dieser Satz begründet? Erstlich dadurch, dass Luk. *nicht näher erzähle,* weshalb Joseph an der Schwangerschaft Marias keinen Anstoss genommen. Als ob das nöthig gewesen! Freilich wenn Lukas das Unglück gehabt hätte, für Leute sein Evangelium zu schreiben, denen es beim Lesen gar nicht um den evangelischen Gehalt zu thun war, sondern für die es nur Einen Genuss gab, den der Kuriosität, so hätte er wohl alles bis in's Einzelnste genau auseinandersetzen und expliciren müssen. Aber Luk. hatte Leser, die ausser dem Verstand auch noch ein Herz hatten, er hatte solche Leute zu Lesern, wie ein gut Theil *ehrlicher Leute* es noch heutzutage sind, die, wenn sie Luk. 1 lesen, die Sache ganz einfach verstehen, wie sie denn auch einfach genug ist. Lukas erzählt, wie Maria die Verkündigung des Engels erhalten habe. Dann berichtet er ihre Reise zu Elisabeth, dann des Johannes Geburt; endlich cap. 2 die Reise der Maria mit Joseph nach Bethlehem, wo alles ganz so aussieht, als habe Joseph nunmehr um alles gewufst. *Wie Joseph es erfahren habe,* das zu erzählen, hatte er

keine Veranlassung; der Leser konnte sich's ja selbst denken; so oder anders; darauf kam nichts an. Genug, dafs Luk. meldet, Joseph sey mit Maria befreundet *geblieben*. Oder findet sich eine histor. Spur, dafs es *in* der ersten Christenheit Leser gegeben, denen *dies nicht* genügte?

Aber solch ein Monstrum von Trugschlufs producirt Bruno Bauer: a) Wenn jemand (curiösen Lesern gegenüber) so erzählt, wie Luk. 1, 26—38 und 2, 1 ff., so hat er offenbar im Sinne sagen zu wollen, „dem Joseph fiel die Sache gar nicht auf"; denn wollte er das nicht sagen, so mufste er (seinen curiösen Lesern gegenüber) alles haarklein aus einander setzen. 2) Nun erzählt Luk. wirklich so, wie wir Luk. 1, 26—38 und 2, 1 ff. lesen. 3) Also hatte Luk. im Sinne, zu berichten, „dem Joseph fiel die Sache gar nicht auf."

Der Obersatz gilt offenbar nur mit der Restriction; „curiösen Lesern gegenüber"; denn schlichten Lesern gegenüber darf man etwas, was sich von selbst versteht, schon suppliren, nämlich nicht: „dafs die Sache dem Joseph gar nicht auffiel," sondern „dafs er eben „irgendwie darüber war belehrt worden." — Der Untersatz dagegen bedarf der umgekehrten Restriction „Lukas hatte keine curiösen Leser". So löst sich Bauer's Syllogismus in ein Nichts auf.

Ein zweites Argument, dafs auch Matth. sein eignes Wissen um die Folgen und den Ausgang der Geschichte dem Joseph untergeschoben habe, ist das Wort δίκαιος, v. 19. Δίκαιος heifse nicht *mild*, sondern *gerecht*. Gerecht habe sich Joseph nicht der Maria gegenüber bewiesen, durch seine Nachsicht, sondern gerecht sey er gewesen „nach den Anforderun„gen, welche die christliche Anschauung an ihn ma„chen mufste," resp. insofern er die, welche nachher Mutter des Messias werden sollte, nicht verstiefs, mithin die Geburt Christi in Bethlehem *möglich machte*. Aber sieht denn Bruno Bauer nicht, dass nicht aus Josephs, sondern aus des *Evangelisten* Munde das Urtheil δίκαιος ὢν kömmt? Mt. *konnte* ja den Joseph in

jenem Sinne gerecht nennen, dass er durch **sein** Verhalten dem Heilsplan vorgearbeitet habe. **Das ginge** *von wegen der Aechtheit der Geschichte* recht wohl an; nur *exegetisch* dürfte sich so eine Bedeutung von *δίκαιος* schwer nachweisen lassen. Dagegen scheint nichts klarer, als das, Herrn **Bruno Bauer** leider unbekannt gebliebene, sonst aber allen Studenten wie Professoren zur Genüge bekannte Faktum, dass im **Begriff** von צדק eben so sehr der der *Rücksichtslosigkeit* **und** *falschen Consequenz in der Strenge*, als der der *sittlichen Laxheit* negirt ist. Von Gottes צֶדֶק ist die **Rede**, auch da wo er seinem eignen Gnadenbunde treu **bleibt** (Ps. 132, 9; Jes. 41, 10; 45, 8; 51, 5; 58, 8 etc.) Beide Seiten, die der *Billigkeit*, wie die des *sittlichen Ernstes* hat auch das neutestamentl. *δίκαιος* (vgl. Eph. 6, 1; Phil 1, 7 besonders Col. 4, 1 mit 2 Tim. 4, 8; Luk. 20, 20 etc.). In unsrer Stelle aber treffen beide Bedeutungen zusammen. Denn wer sagt uns denn, dafs die Worte *δίκαιος ὤν* allein zu *μὴ θέλων κλ.* zu beziehen seyen, so dafs letzteres eine rein *epexegetische* Bemerkung zu *δίκαιος ὤν* wäre? Beides, das *μὴ θέλων αὐτὴν ἀποδειγματίσαι* wie der ganze Entschlufs, sich von Maria zu trennen, ist durch *δίκαιος ὤν* motivirt. Dies einzusehn dürfen wir es nur mit *„billig"* übersetzen. *„Joseph aber, ihr Mann, da er ein billiger „Mann war* (der also, obwohl er nicht alles hingehn liefs — denn diese Restriction liegt ja offenbar in *billig* — doch nicht rücksichtslos verfahren wollte) *„und „sie nicht öffentlich beschimpfen wollte, gedachte, sie heimlich „zu verlassen."*

4. Endlich ist auch in Betreff des **Besuches der Maria bei Elisabeth** noch einiges beizufügen. Zwei grofse Schwierigkeiten fand die negative Kritik, das *Hüpfen des Kindes im Mutterleibe* und die *Lobgesänge*. Die erste Schwierigkeit mufste aber, um etwas zu gelten, von der Kritik erst in's enorme und ungeschlachte vergröfsert werden. Die evangel. Geschichte sagt einfach: als Maria eintrat und grüfste, bewegte sich bei diesem Grufse das Kind im Leibe der Elisabeth; diese aber, welche (Luk. 1, 15 und 17) von der bevorstehen-

den Geburt *eines* Messias bereits ohnehin unterrichtet war, wurde nunmehr „voll des heil. Geistes" d. h. nach der Sprache der Schrift: in *prophetischen* Zustand *versetzt*, und grüfste nun *Maria* als Mutter des Heilandes, und gedachte dabei der Bewegung des Kindes als einer ihr selbst auffallenden Erscheinung. — Man thut Unrecht, mit Hoffm. (pag. 226 f.) das Hüpfen des Kindes medicinisch als Folge der Erregtheit der Mutter, diese wiederum aus der Art des uns unbekannten Grufses zu erklären. Der Sinn der ev. Erzählung ist offenbar, dafs dieselbe unspontane, von Gott ausgehende Wirkung, welche in Elisabeth's *Seele* den prophetischen Hellblick hervorrief, auch in ihrem leiblichen Organismus die Erschütterung, — eine Freithätigkeit des bewufstlosen Embryo — hervorrief. Diese Bewegung des Embryo *symbolisch* als Begrüfsung des ungebornen Jesuskindes zu deuten, liegt nahe. Aber der *symbolischen* Ausdeutung bedarf es nicht, da *in der That* der Geist des Herrn jenes σκιρτᾷν hervorrief *mit bestimmter Beziehung zur Ankunft der Mutter Christi.* Dafs der noch unbewufste Organismus bereits in dunkeln Keimen die höhern Regungen, die zum Bewufstseyn in ihm erwachen sollen, vorgebildet enthalte, oder erhalte, ist so wenig unvernünftig, als der Trieb der Pflanze nach dem Licht, oder die Präformation bestimmter von den Aeltern geerbter sittlicher Fehler im Foetus.

Die ev. Erzählung also hat in sich nichts anstöfsiges. Damit sie dies erhalte, wird sie von Straufs und Bruno Bauer verdreht. Straufs nennt es [9]) „abentheuerlich" und nebenbei „zwecklos," dafs „der „heil. Geist sich an ein Unbegeistetes unmittelbar „mittheile." Von einer *Mittheilung des heil. Geistes* aber und namentlich einer unmittelbaren ist nicht die Rede, sondern von ekstatischer Einwirkung auf den leiblichen Organismus. Wenn Straufs ferner für jedes Wunder einen Zweck verlangt [10]), so zeigt er, dafs er noch

9) I, pag. 221.

10) Worüber im *zweiten Theil* ausführlich zu reden ist.

völlig in dem Standpunkt der Wolff'schen Teleologie befangen ist. Ein solches Wunder, wie wir es hier lesen *hat seinen Zweck in sich;* es hat in der Caussalreihe, aus der es hervorgeht, und in der innern Angemessenheit seine *innere Nothwendigkeit.*

Bruno Bauer schiebt inmitten einer recht heitern Ergiefsung seines Humors [11]) dem Evangelisten plötzlich die Meinung unter „dafs Maria die Mutter des „Messias sey, *erfahre* ihre Verwandte erst *durch das „ungeheure Wunder, dass das Kind unter ihrem Herzen — — — „hüpfe*". Die Worte ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου hat Bauer nicht gelesen. — Doch ein solches Gerede verdient überhaupt nicht, dafs man ein Wort darüber verliert.

„Die Lobgesänge," oder richtiger der Lobgesang (denn v. 42—46 ist ein kurzer Grufs) fallen Straufs darum auf, weil solche poetische Reden nur als Wirkung einer ekstatischen Erfüllung mit dem πνεῦμα ἅγιον zu denken seyen, das πνεῦμα ἅγιον sich aber nicht so viele Reminiscenzen an's alte Test. werde haben zu Schulden kommen lassen [12]). — Will der Mann dem heil. Geist Gesetze geben? Hätte er doch gelesen,

11) pag. 49. „Wenn uns doch nicht die Apologeten zwängen, „Dinge auseinanderzusetzen, die keines Wortes bedürfen „sollten. *Was könnten wir in der Zeit, die dabei verloren geht, arbeiten, denken, uns fortbilden!*" — „Der Apologet hat immer seine Absichten, wenn er den „biblischen Text martert!" — — „Der Glaube, seitdem „er von Göthe zu reden weifs und das leichte Gewand der „modernen Bildung über seinen ernsten Talar geworfen hat, „ist allmächtig geworden, und wirft euer Raisonnement in „die Rumpelkammer veralteter Vorstellungen" u. s. w. — — „Nur der Glaube hat Recht, auch wenn er die Wissenschaft „und Bildung, mit der er sich brüstet, in's Gesicht schlägt, „und in demselben Augenblick ungläubig ist und die heilige „Schrift beleidigt. Ach! wir sind trivial, wir sind verloren, „schon deshalb, weil wir die neuere Bildung des Glaubens „nicht bewundern! Ach! Ach!"

12) Str. pag. 221 ff.

wie im alt. Test. *Micha* an das Wort des *ältern Micha* (vgl. *Mich.* 1, 2 mit 1 *Kön.* 22, 28) seine Weissagung anknüpft, wie die Segenssprüche der Patriarchen immer einer aus dem andern sich gleichsam herausspinnen, wie auch im neuen Test. die Apokalypse in steter Reminiscenz an die alttestamentl. Weissagung sich bewegt, und wie vollends hier die zerstreuten Momente der Messiashoffnung sich zusammenfassen *mussten, denn dieser Lobgesang ist ja eigentlich der Schlusspsalm des alten Testamentes.*

Bauer seinerseits [13]) stellt den allen Dichtern gewifs neuen Satz auf „die *Besonnenheit*, *Absicht*, *freier* „*Vorsatz* und *künstlerische Ruhe* erzeugt Hymnen." Hat etwa auch Paul Gerhard sein „Befiel du deine Wege" hinter dem warmen Ofen, die gemüthliche Pfeife im Munde, gedichtet?! Nein, die *Begeisterung* erzeugt Hymnen und Gedichte überhaupt; der freie Vorsatz und die kritische Besonnenheit wird es zu nichts weiter bringen, als höchstens zu der Langweiligkeit eines Racine und Corneille oder zu einem „Christoph Columbus".

Die hebr. Sprache eignete sich am leichtesten zu Hymnen; die Grenze zwischen Prosa und Poesie ist in ihr eine fliefsende. Kurze körnige Sätze, der natürliche Schwung des Parallelismus; vollends die sich darbietenden alttestamentlichen Typen und die Ekstase des heil. Geistes — und der Hymnus ist erklärt, und so bleibt auch hier kein Residuum physicalischer oder psychologischer oder historischer Schwierigkeit.

5. Doch ein *chronologischer* Einwurf ist hier noch übrig, welchen meines Wissens zuerst Schleiermacher [14]) gemacht hat. Erst nach dem fünften Monat der Schwangerschaft Elisabeth's mache Maria den Besuch (resp. weil der Verfasser die Bewegung des Kindes im Leibe „anbringen wollte"), dafs sie aber trotz ihrer bevorstehenden Heimführung drei Monate

13) Pag. 52.

14) Ueber d. Schr. des Luk. pag. 23 f.

bei Elisabeth blieb, sey „sehr unwahrscheinlich.“ — Hug [15]) hat diesen Einwurf völlig und mit gewohnter Gründlichkeit beseitigt. Er erinnert, dafs (nach *Philo* de legg. spec. II, p. 550 Turn. und *Mischn.* ketuboth c. VII, sel. 6) Jungfrauen gar nicht reisen durften; dafs also die Reise erst *nach* Maria's Heimführung statthatte. (In der That ist Maria 2, 5 schon als vermählt vorausgesetzt.) Die Folge der Begebenheiten war also diese. Maria lebte als Braut völlig getrennt von Joseph, und konnte nur durch שלוחות (pronubas) mittelbar mit ihm conferiren. Da erschien ihr der Engel. Schweigend erwartete sie, was der Herr weiter thun werde. Den pronubis sagte sie aus den oben angeführten Gründen nichts. Als aber alsobald die ersten Anzeigen der Schwangerschaft (die gewöhnlichen krankhaften Zufälle) sich zeigten, hinterbrachten es jene natürlich verwunderten und argwöhnischen Weiber dem Joseph. Es erfolgte die Erscheinung des Engels an ihn, und *alsobald* führte er Maria heim. — Für das alles genügt ein Zeitraum von höchstens vierzehn Tagen. Gleich nach der Heimführung trat Maria mit Willen Josephs (vgl. Matth. 1, 25) die Reise an. — Fiel nun nach Luk. 1, 26 die Verkündigung des Engels an Maria in den Anfang des sechsten Monats der Schwangerschaft Elisabeths, so geschah die Reise Maria's zu ihr (ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, etwa 14 Tage drauf) vor Ende des sechsten Monats, und die Rückreise — wenn auch die „drei Monate“ des Aufenthaltes *voll* gerechnet werden — schon vor Ende des neunten, so dafs Maria beim Eintritt der Geburt Johannis schon wieder weg war. Es stimmt also alles aufs beste zusammen. — Die Kritiker, die vom sechsten bis Ende des neunten Monats knapp die „drei Monate,“ für das übrige aber keine Zeit mehr herausbringen, haben also vergessen, dafs vom Anfang des sechsten bis Ende des neunten Monats nicht *drei*, sondern *vier* Monate sind.

15) Gutachten §. 27, pag. 85.

§. 46.

Die Geburt des Herrn.

Als Joseph, veranlaſst durch eine von Augustus angeordnete Katastrirung (vg. §. 41) nach Bethlehem, seinem Stammorte [1]), reisen muſste, nahm er Maria mit sich. Während ihres Aufenthaltes in Bethlehem kam die Zeit, da sie gebären sollte. Der Sohn, den sie geboren, muſste, weil sonst kein Platz in dem Hause war, in einer Krippe liegen. Aber während das neugeborne Jesuskindlein so sehr unter menschliche Würde erniedriget war, so hat der Herr drauſsen in der Finsterniſs seinen Engel gesandt, daſs der's den Hirten auf dem Felde bezeugen sollte, es sey der Heiland geboren, der Messias in der Stadt Davids. — Die Hirten kamen, und fanden das Kind, und erzählten der Maria alles, was geschehen war, und sie bewegte die Worte in ihrem Herzen.

1. Der Reichthum religiöser wie ästhetischer Wahrheit ist hier so groſs, wie kaum in einem andern Abschnitt der heil. Geschichte. Wie Luk. ein herrlicher Künstler ist in zarter Darlegung von *Contrasten*, (vgl. §. 32) so hat er hier jenen (Joh. 1 speculativ entwickelten) höchsten aller Contraste, der alle weitern Entwicklungen des Lebens Jesu, seines Leidens und Sieges, des Wesens seiner Kirche, im Keime schon in sich enthielt, in mehr denn klassischer, in himmlischer Einfalt dargelegt. Der Sohn Gottes wird ge-

1) Hoffmann leitet Josephs Reise daher, daſs er entweder in Bethleh. geboren oder dort Bürger gewesen sey. Und doch sagt Luk. so deutlich *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυΐδ.* Des Bürgerrechts bedürfen wir also durchaus nicht zur Erklärung. Geboren scheint Joseph allerdings in Bethlehem zu seyn, wenn er *ἐκ πατριᾶς (πόλεως) Δαυΐδ* genannt wird. Aber schon um des *οἶκος* (der *gens*) willen muſste er bei jüd. Zählungsart nach Bethlehem kommen.

boren, und gleich sein erstes Lager ist ein Trog, eine Futterstätte des Viehs. Der Evangelist sagt uns nicht, *wie es gekommen*, dafs kein andrer Platz für das Kind da war; nicht, ob Maria unterweges von den Wehen sey überrascht worden und in den nächsten Stall sich geflüchtet habe [2]), oder vielmehr dies Haus, wo sie wohnte, von anderen Fremden überfüllt war, oder, was das wahrscheinlichste und natürlichste ist, ob es eben recht arme Leute waren, bei denen Joseph und Maria (selbst arm vgl. Luk. 2, 24) wohnten, in einem kleinen Hüttchen, wo kein Ueberflufs an Hausrath, wo man eben zum nächsten besten Troge griff, um das Kind nur nicht auf die Erde legen zu müssen. Genug, arm und elend lag das Kind in seiner Krippe da. Und dies Kind, von dem kein Kaiser und kein König Notiz nimmt, und das draussen liegt in der Hütte vor dem Dorf, ist Gottes Sohn. Aber wie es den Augen der Welt verborgen ist, so wird es offenbar denen, die den Herrn fürchten und seines Heiles warten. Israelitische Hirten, Leute, die mit dem Treiben der Städte nichts zu thun haben, sind in derselben Nacht auf dem Felde bei ihren Heerden. Da erscheint die *Herrlichkeit des Herrn* und der *Engel des Herrn*, die Vermittler aller alttestamentlich - theokratischen Offenbarung. Dass der *Heiland*, dass der *Messias*, und dass er in der *Stadt Davids* geboren sey, ist der Inhalt der Engelsbotschaft. Und nun ertönt der Lobgesang der himmlischen Heerschaaren.

Es lautet halb eckelerregend, halb lächerlich, wenn in diese in sich harmonische Herrlichkeit Straufs [3]),

2) So Hoffm. pag. 241. Aber die Worte v. 6 lauten so, als ob Maria schon wenigstens etliche Tage in Bethl. gewesen wäre. Wollte Luk. sagen, sie sey noch *unterwegs* von den Wehen befallen worden, so hätte er dies sicherlich deutlicher ausgedrückt. — Oder sollte Maria bereits eine bequemere Herberge gehabt haben, und etwa auf einem Spaziergang ihre Stunde gekommen seyn? Das lautet auch sonderbar.

3) L. J. I, pag. 240.

der hier an historischen Schwierigkeiten und Widersprüchen Mangel leidet, die Mephistopheles-Frage thut: „Was hat denn die Engelerscheinung für einen *Zweck?*" Nach Art eines Scholastikers nimmt er mehrere Zwecke vor, deren keiner passen will. *„Jesu Geburt bekannt zu machen?"* Der Zweck, meint der Kritiker, sey doch nicht erreicht worden, da erst die Magier die Kunde nach Jerusalem bringen; wir aber meinen, Herr Straufs sollte Gott soviel Klugheit zutrauen, dafs er, wenn er überhaupt einmal Jesum der *Welt* (einem Kaiphas und Consorten) hätte bekannt machen wollen, den Engel gleich nach Jerusalem und nicht nach Bethlehem geschickt hätte! *„Oder sollte der Engel auf die Hirten wirken?"* Die mufsten doch besonders „mit messianischen Erwartungen erfüllt" gewesen seyn, wovon im Text nichts stehe. Oder war es blofs ein *„leeres Gepränge"*, so war es „Gottes unwürdig". Andere „Zwecke" aber, als die drei genannten, kann Straufs sich nicht denken.

Die wahre Frage ist die: „*Hat die Erzählung* auch „unter der Voraussetzung, dafs Jesus Gottes „Sohn war, *innere Widersprüche und Inconvenienzen,* „*oder nicht?*" Denn wenn Straufs nach einem Zweck fragt, und als solchen Zweck die Bekanntmachung der Geburt Jesu oder die Belohnung der Frömmigkeit der Hirten ansieht, einen höheren, als solche *äusserliche* Zwecke, sich aber nicht denken kann, so zeigt er eben, dafs er ganz von der Voraussetzung ausgehe *Jesus sey nicht Gottessohn gewesen, und zu seiner Ehre könne die Sache nicht geschehen seyn* 4). Denn war Chri-

4) So verkehrt es ist, für jeden Beschlufs des göttlichen Waltens und Willens einen äusseren Zweck ausfindig machen zu wollen, so sehr läfst sich in manchen Fällen neben jener göttlich freien Nothwendigkeit, die ihren Zweck in sich selbst hat, allerdings noch eine specielle Bethätigung dieser Nothwendigkeit in speciellen Folgen ahnen. So, wenn Maria, die Jesum geboren hatte, und im mütterlich natürlichen Gefühle sich *über* dem Kinde fühlte, und in diesen Momen-

stus Gottes Sohn, wird dann Herr Dr. **Straufs** noch nach einem andern *Zwecke* fragen, als **dem**, den die Sache *in sich* hat, dem heiligen göttlichen **Decorum**? — Hat Sophocles eine Wahrheit? Oder **Göthe**? Was ist all ihre ästhetische Wahrheit gegen die (einstweilen nur *ästhetische)* Wahrheit, dafs der menschgewordne Gott, der in der Krippe liegt, draufsen in der Nacht von Gottes Engeln den frommen Hirten angekündigt wird? Eine solche *Schönheit* der still sich verbergenden und doch offenbarenden Gottesherrlichkeit trotz äusserlicher Verachtung — es soll weiter nichts seyn — wäre allein schon *Zweck* genug, dafs **Gott** sie realisirt hätte, wenn es auch wirklich nur *Schönheit*, und nicht *Wahrheit* und nicht *Nothwendigkeit* wäre.

Aber **Straufs** steht, wie schon früher bemerkt, noch ganz auf jenem Standpunkt, wo man (nach **Lichtenberg**'s treffender Charakteristik) sagt: Gott habe der Katze Löcher im Fell gelassen, um die Augen hineinzusetzen. Er fragt immer nur: „wofür das denn gut ist.“ Er sieht sich immer nach den „Katzenaugen“ um! Wofür ist denn der Köllner Dom gut? Wird durch ihn etwas „bekannt gemacht“ oder wird bei ihm nicht auch „eine Empfänglichkeit vorausgesetzt“ oder ist vielleicht der Köllner Dom auch ein „leeres Gepränge“?

2. Eine Unwürdigkeit, die keiner Widerlegung werth ist, ist es, wenn **Straufs** gesagt hat, die Hirten hätten bei der Unbestimmtheit des vom Engel ihnen gegebenen Zeichens wohl erst alle Ställe durchlaufen müssen. Von einem Stall ist gar nicht die Rede. Mit der *φάτνῃ* waren die Hirten schon angewiesen, bei armen Leuten zu suchen. Und das wollen sie auch thun; sie sprechen die Absicht des „*διελθεῖν*“ aus, welches „alle Plätze durch — von einem zum anderen gehen“ bedeutet. Diese Mühe war ihnen nicht zuviel.

ten am leichtesten durch die Seite der Fleischesschwachheit irre werden konnte an dem Gottessohn, — nun die Kunde der Hirten als *ἀντιτάλαντον* erfährt!

Wie früh oder spät sie das Kind in der Krippe fanden, wissen wir nicht.

In Wahrheit ist die Geschichte also, sobald man von dem neutestamentl. supranatur. Standpunkte sie betrachtet, *in sich harmonisch.* Nur gegen *diesen dogm. Standpunkt,* nicht gegen das *histor.* Gepräge der Geschichte darf der Zweifel sich richten.

§. 47.

Die Darstellung im Tempel.

Als das Kindlein acht Tage alt war, wurde es beschnitten, und ihm der vom Engel gebotene Name Jesus gegeben. Vierzig Tage aber nach seiner Geburt, am gesetzlichen Ende der Reinigungsperiode, trugen es Maria und Joseph in den Tempel, es dem Herrn als Erstgebornen zu weihen (Ex. 13, 2; Num. 8, 16) und das vorgeschriebene Opfer zu bringen. Da, als der Sohn Gottes zum erstenmal im Hause seines Vaters dargestellt wurde als ein dem Herrn geweihter, da geschah es, daſs ein gottesfürchtiger Greis, Simeon, dem der Herr die innre Offenbarung gegeben hatte, er solle das Anbrechen des neuen Bundes erleben, und den Gesalbten des Herrn mit Augen sehn, nun voll des Geistes in den Tempel trat, und wie er das Kind sah, es in prophetischem Schauen erkannte und auf die Arme nahm, und nun, wer das Kind sey und was es zu kämpfen habe, offenbarte. Hier im Tempel zu Jerusalem, ward Christus zum erstenmale der Heiland der *Heiden* genannt. Hier im Tempel zu Jerusalem ward auch zum erstenmal das Brechen des alttest. Bundesvolkes in zwei Theile, der Anstoſs des fleischlichen Israels, der Kampf und Schmerzenstod, den der Sohn Gottes von den Knechten des Hauses des Herrn zu leiden habe, in geheimniſsvoller Rede angedeutet. Und auch eine Prophetin, *Anna,* trat herzu, und redete von dem Kinde zu allen denen, die seiner wahrhaft und im Geiste warteten.

1. Diese Geschichten sind so einfach und klar, dafs selbst Straufs und Bruno Bauer keine Schwierigkeiten und Widersprüche zu finden wufsten. Ersterer flüchtet deshalb wieder zu seiner Teleologie. „Ein Wunder anzunehmen“ sagt er (p 290) „fällt uns aber „*ausser den allgemeinen Gründen gegen die Zulässigkeit des* „*Wunders überhaupt,* hier noch insbesondre deswegen „schwer, weil sich kein würdiger *Zweck* desselben „denken läfst.“ Entweder müsse der Zweck — so belehrt uns der Mann — darin bestanden haben, dafs der Glaube an jenes Kind in weiteren Kreisen begründet worden wäre; aber — „*davon ist nirgends eine Spur*“ (vgl. v. 38 *καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προςδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἰερουσαλήμ!*) oder „wir müfsten „den Zweck nur in Simeon und Hanna suchen“ — — allein dafs um solcher „vereinzelter Zwecke willen die „Vorsehung Wunder geschehen lasse, ist mit richtigen „Begriffen von derselben nicht zu vereinigen.“

Ein Lügner mufs ein gut Gedächtnifs haben! Mit richtigen Begriffen von der „Vorsehung“ ist, wie uns Herr Dr. Straufs etliche Zeilen weiter oben belehrt hat, *gar kein Wunder* vereinbar. Und so ist’s auch wirklich. Der Mann verdreht 1) schon wieder den Satz: Wunder sind *unmöglich,* in den andern: Wunder sind *sehr schwer,* und machen der „Vorsehung“ erstaunliche Mühe. Was soll die „Vorsehung“ sich also „um so vereinzelter Zwecke“ willen plagen! Ja wenn noch ein realer *Nutzen* hätte erzielt werden können! — Was wohl Straufs sagen würde, wenn „die Vorsehung“ zu dem Zweck ein Wunder gethan hätte, um ganz Jerusalem auf einmal zum Jesuskinde zu bekehren?!! — Nein. Entweder sind Wunder „überhaupt unzulässig“, und dann ist es Ueberflufs und sinnlos, zu sagen „sie fallen hier noch insbesondere schwer.“ Oder: Wunder sind möglich, d. h. über den uns bekannten Natur- und psychologischen Gesetzen unsrer durch die *Sünde* gestörten Erden- und Menschen-Natur waltet noch ein Reich höherer Freiheit und Herrlichkeit; und dann brechen die Gnadenströme dieses Reichs nicht „mühevoll nur in den allerunentbehrlichsten Fäl-

len" herein, sondern umgekehrt immer, sobald es *irgend möglich* ist, und wo nur nicht durchaus seitens der sündigen Menschheit Widerstand geleistet wird. Diese Gnadenströme gestalten sich dann in Momenten, wo es auf Begründung eines Neuen ankömmt, das *historisch* und doch zugleich von *ewiger Bedeutung* für *alle Zeiten* ist, wie zu Christi Zeit, als Gabe der Weissagung und des Wunders, wo es aber auf Erhalten und Fortentwickeln des Gegebenen ankömmt, als die gewöhnlichen Gnadengaben des Geistes.

Wie aber Straufs nach gewohnter Weise den Satz: Wunder sind unmöglich, in den andern: sie sind sehr schwierig, verdreht, so verbindet er damit 2) die Absonderlichkeit, nach solchen vereinzelten Zwecken, von denen er im voraus weifs, er werde sie nicht brauchen können, zu suchen.

Welche innre Wahrheit und Nothwendigkeit jener Vorgang gehabt, ist oben gezeigt worden. Darüber verlieren wir weiter kein Wort.

2. Wenn Straufs (pag. 315) ferner nicht zu fassen vermag, wie Maria sich habe über Simeons Rede *wundern* können, wenn er bemerkt, die Mittheilungen über die ῥομφαία etc. könnten nicht der Anlafs dazu gewesen seyn, da Maria sich schon vorher wundre, die Beziehung Jesu zu den Heiden auch nicht, da diese schon im a. T. geweissagt war; es bleibe also nur die von Simeon ausgesprochne Messianität des Kindes als Grund der Verwunderung übrig, woraus aber folge, dafs die frühern Mittheilungen der Engel an Joseph und Maria nicht könnten geschehen seyn — so erinnern wir Herrn Straufs an die eine mögliche Ursache der Verwundrung, an welche er, so nahe sie lag, nicht hat denken *wollen:* Maria erstaunt, dafs Simeon das Kind, von dem er seinerseits noch nichts gehört hat, doch *auch* sogleich als den Messias erkennt; dafs also die Worte des Greises mit denen der Engel übereinstimmen, und ihnen zur Bestätigung dienen. Dies die Ursache ihres *freudigen Erstaunens.*

3. Bruno Bauer hat sich die Sache bequemer gemacht. Er sucht nicht lange nach Widersprüchen,

fragt nicht lange nach „vereinzelten Zwecken", sonder findet [1]) die ganze Erzählung des Lukas gar sinnvoll, schön und harmonisch. Nur zweierlei hat er zu bemerken. *Erstlich* ist seine eigne Wenigkeit dermalen so total mit dieser „empirischen Welt" zerfallen, daſs er sich zu dem Glauben nicht empor zu arbeiten vermag, die Welt, wie sie ist, sey [von der Sünde abgesehn] eine schöne, sey Erscheinung der Idee; sondern ihm ist das Wahre, Herrliche, Ideale ein *absolut jenseitiges*, und das Diesseits ist ihm ein verzweifeltes erbärmliches Chaos. — Darüber ist nicht weiter zu streiten. *Zweitens* meint er, die Wahrheit, „daſs der „Messias auch dem Geiste, der die Tiefe des göttli„chen Rathschlusses erfaſst hatte, gegeben sey" sey in der Geschichte der Welt in höherm Maaſse erfüllt worden, als es geschehen wäre, „wenn Jesus als Kind „von Simeon gesehen ist". — Daſs die Anerkennung des Jesuskindes als Gottessohns durch die ganze Welt höher und mehr sey, als jene durch den einzigen Simeon, wird, glaube ich, der Evangelist auch mit jener Geschichte nicht haben leugnen wollen. Da aber, wie mir dünkt, die Welt aus lauter *Einzelnen* besteht, so verstehe ich nicht recht, wie jene Wahrheit „in der Geschichte der Welt" könne erfüllt werden, ohne daſs sie an „Einzelnen" erfüllt würde, und namentlich, ohne daſs irgend ein bestimmter Einzelner den Anfang dazu gemacht hätte. Und so läge es Herrn Bruno Bauer ob, historisch darzuthun, daſs gerade jener Simeon unmöglich der *erste* „Einzelne" gewesen seyn könne.

Die Geschichte ist also von allen histor. Widersprüchen frei. Nur der dogmat. Einwurf: „Weissa„gung und prophetischer Hellblick ist überhaupt un„möglich" — nur dieser kann gegen sie geltend gemacht werden.

1) Syn. I, §. 5.

§. 48.

Die Weisen aus dem Morgenlande.

Einige Zeit nach Jesu Geburt kamen Chaldäer (Astrologen) aus dem Osten her nach Jerusalem, und fragten daselbst nach einem „König der Juden", der geboren seyn solle; denn sie hätten „seinen Stern" aufgehen sehn [1]. Nicht allein *Herodes*, der als Tyrann bei jedem Anlafs zu zittern Ursache hatte, sondern auch alle Einwohner der Hauptstadt, vor neuen Umwälzungen, wie vor des Königs Zorne bangend, erschrakken über diese Aufsehn erregende Geschichte. Da berief jener die Priester und Schriftgelehrten, um von ihnen den Ort zu erfahren, wo laut der Weissagung der Messias geboren werden sollte, und nach Michas Weissagung ward ihm Bethlehem genannt. Nun liefs er ohne Aufsehen die Chaldäer zu sich bescheiden, und liefs sich über die ganze siderische Erscheinung, mithin also vor allem über die Zeit ihres Eintretens die genaueste Kunde ertheilen. Nachdem er, der die Vernichtung des Kindes, falls ein solches sich finden sollte, bereits, wie man sich denken kann, beschlossen hatte, solcherweise über den Ort, wo er es zu suchen hatte, wie über sein Alter unterrichtet war, gebot er, um noch sichrere Nachricht zu erlangen, den Chaldäern, das Kind in Bethlehem aufzusuchen, und ihm alsdann auf der Rückkehr Antwort zu bringen, „weil auch er kommen wolle, ihm seine Verehrung zu bezeigen". Die Weisen gingen hin nach Bethlehem, und der Stern stand wieder vor ihnen auf dem ganzen Wege. Und

1) *Ἐν τῇ ἀνατολῇ* wird trotz De Wette's Einreden doch wohl „im Aufgange" oder „wir sahen ihn, wie er aufging" zu erklären seyn. Denn „das Morgenland" heifst *αἱ ἀνατολαί*. Auch bemerkt De Wette selbst nach Meyer's und Kuinöl's Vorgang, das *ἐν τῇ ἀνατολῇ* sey dem *ἐπάνω* v. 9 (der *Aufgang* dem *Kulminiren*) entgegengesetzt. Dafs ein neuer Stern *aufging*, *heraufstieg*, war eben das bedeutsame. Ein Aufflammen hoch am Himmel wäre meteorartiger, unbedeutender gewesen.

da sie das Kind gefunden hatten, beteten sie es an, und gaben ihm königliche Geschenke. Gott aber that ihnen kund im Traume, nicht wieder über Jerusalem heimzukehren. Da sie nun nicht kamen, ward Herodes auf's höchste erbittert, und säumte nun nicht, die wenigen Nachrichten, welche er zuvor über Aufenthalt und Alter des Kindes empfangen hatte, zu dem grausamen Befehle, wodurch er seinen Zweck sicher zu erreichen hoffte, zu benützen, dafs alle noch nicht zweijährigen Kinder in Bethlehem sollten umgebracht werden. Joseph aber, im Traume von einem Engel gewarnt, war bereits mit Maria und dem Kinde nach Aegypten entflohen.

1. Solch merkwürdige, stringente Beweise der Glaubwürdigkeit, wie diese Geschichte, hat keine andre aufzuweisen. Wir stellen die Data einzeln zusammen.

a) Am 20. Mai 747 u. c. (in demselben Jahre, wo nach Ideler's gründlichen und ganz unumstöfslichen Berechnungen Christus geboren ist [2]) traten die beiden gröfsten oberen Planeten, *Jupiter* und *Saturn* im Zeichen der *Fische* so zusammen, dafs sie am Morgenhimmel in der geringen Entfernung von *einem* Grade stunden. Am 27. Okt. desselben Jahres kamen sie im 16. Grad der Fische wieder beinahe bis auf *einen* Grad zusammen, und stunden nun um Mitternacht am *Südhimmel.* Am 12. Nov. fand eine dritte Conjunktion im 15. Grad der Fische statt. Ueberdies stand (nach Kepler) der *Mars* damals auch bereits in der Nähe.

b) Der Jude Abarbanel, der von einer solchen Conjunktion im Jahr 747 u. c. *nichts weiss,* berichtet als Tradition [3]), dafs keine Planetenconjunktion wichtiger

2) Ideler, Handb. der math. und techn. Chronol. Bd. 2, pag. 385 — 399.

3) *Maajne haschuah,* Amsterd. 1547. Vgl. Münter Progr. (1821) pag. 54 ff.

gewesen sey, als die des Jupiter und Saturn, die sich 2365. m. c. vor *Mosis* Geburt in den *Fischen* zugetragen habe, bemerkt dabei, dafs die Fische das für die Israeliten wichtigste Sternbild seyen, und schliefst aus einer zu seiner Zeit (1463 aer. Dion.) stattgehabten ähnlichen Conjunktion im Zeichen der *Fische*, dafs nunmehr die *Geburt des Messias* bevorstehn müsse. — Aus allem dem geht wenigstens soviel mit Sicherheit hervor, dafs den Juden schon von alten Zeiten her Conjunktionen im Zeichen der *Fische* besonders wichtig waren [4]). Da nun aber die Israeliten nicht selbst Erfinder der Astrologie waren, sondern dieselbe von den *Chaldäern* empfingen, so mufs die Bedeutsamkeit einer Conjunktion in den Fischen *auch bei diesen* gegolten haben.

c) Kepler beobachtete zuerst am 17. Dec. 1603 eine Conjunktion des *Jupiter* und *Saturn* in dem Zeichen des Steinbocks (im Sternbild des Schlangenträgers), wozu dann im Frühling 1604 noch der *Mars*, und im Herbste noch ein neu aufleuchtender Stern trat, der an Glanz den Sternen *erster Grösse* gleich ward, und 1605 wieder verschwand.

Benützen wir diese Data, so ergiebt sich uns folgendes. So wenig es als ein *stehendes Gesetz* betrachtet werden kann, dafs bei Conjunktionen gröfserer Planeten *neue Sterne* aufleuchten, so wenig kann doch von dem 1604 erschienenen neuen Stern geleugnet werden, dafs sein Zusammentreffen mit der Conjunktion des *Jupiter* und *Saturn* und dem nahen *Mars* merkwürdig bleibt. Ohne dasselbe optisch oder kosmisch erklären zu wollen, behalten wir uns nur die Frage vor, ob es nicht bedeutungsvoll sey, in einer Zeit von einem ebenfalls *neuen Stern* zu hören, in welcher laut astronomischer Berechnung ebenfalls eine ganz gleiche Conjunk-

4) Nach Ideler II, pag. 401 f. und Kepler *de stella nova* (1606) auch den späteren Astrologen. Und die Sache hat auch in der regelmäfsig periodischen Wiederkehr der „Conjunktionen im feurigen Trigon", die ungefähr alle 794 Jahre erfolgen, einen objektiven Grund.

tion stattfand. Ja jener neue Stern erschien zweimal, erst am Osthimmel, dann (nach heliakischem Untergang) einige Monate später am Südhimmel, und dies stimmt mit dem zweimaligen Auftreten der von Ideler berechneten Conjunktion am Ost- und dann am Süd-Himmel *merkwürdig genau* zusammen. — Es erhellt, dafs wir unter *ἀστὴρ* nicht die *Conjunktion selbst* (so Ideler) verstanden wissen wollen, obwohl das sprachlich wohl nicht so ganz unmöglich wäre, als es die Herren Straufs und Bruno Bauer gerne darstellen möchten, sondern (mit Kepler) einen *neuen Stern*, der damals zugleich mit der Conjunktion ebensogut wenigstens erschienen seyn *kann*, als er 1604 zugleich mit ihr erschienen *ist*.

Erinnern wir uns nun mit Ideler (pag. 408) an die Weissagung *Bileam's*, die, mag sie nun dem negativen Kritiker als historisch gelten oder nicht, doch jedenfalls zu Zeiten des Exils mit dem Pentateuch vorhanden war, und in das Morgenland gekommen ist, erinnern wir weiter daran, dafs aus *Daniel* (mag er für ächt gelten oder nicht) soviel mit Bestimmtheit hervorgeht, dafs ein Anschliefsen der exilischen Juden an die chaldäische Astrologie mufs denkbar gewesen, mithin vorgekommen seyn — erinnern wir endlich daran, dafs, tausende von Juden in Chaldäa lebten [5]) — so wird es erklärlich, wie chaldäische Magier, denen eine Conjunktion im Zeichen der Fische bereits ohnehin für merkwürdig, denen das Zeichen der Fische für das Judäa's galt, denen die Weissagung von einem Stern, der aus Jakob aufgehn und herrschen und siegen solle, bekannt war, — dafs solche durch eine Conjunktion zweier Planeten im Zeichen der Fische, denen ein dritter Planet nahe stand,

5) Vgl. *Joseph.* ant. 15, 3, 1. Die Könige der *Himjariden* (seit 100 vor Chr.) und die von *Adiabene*, dem nördlichen Chaldäa waren Juden. Doch möchte ich nicht mit Kepler und Hoffm. (L. J. 249) die Weisen selbst für Juden halten. Vgl. dagegen v. 2, wo sie von „den Juden" in der dritten Person sprechen. Ueberhaupt erscheinen sie durchaus als *fremd*.

und neben denen ein *ganz neuer Stern* aufleuchtete, auf die bestimmte Meinung kommen konnten, ein *König* und zwar ein König von *Judäa*, und zwar *der längst verheissene* müsse geboren seyn [6]). Ist es nun wahrscheinlich, dafs eine Geschichte, die so merkwürdig mit den Resultaten der *neuesten astronomischen Wissenschaft* zusammenstimmt, *erdichtet* oder *mythisch entstanden* sey. Das müfste ein sehr „hellsehender" Mythus gewesen seyn, der sich den 18 Jahrhunderte später zu machenden Forschungen so herrlich anzupassen gewufst hätte!

2. Nach dieser zunächst nicht in den Plan dieses ersten Theiles gehörigen Digression gehen wir auf die gewöhnliche Frage nach der innern Einheit und Widerspruchlosigkeit der Erzählung ein. Einer der zahlreichen von Straufs producirten Einwürfe: „woher die Magier von einem König der *Juden* etwas hätten wissen können" [7]) ist im vorigen bereits mehr als zur Genüge erledigt [8]), und so haben wir gar nicht mehr nöthig, auf die nicht blofs zu Vespasian's [9]) sondern schon vor des Augustus Zeiten verbreitete Erwar-

6) Die Meinung Hug's (Gutachten pag. 114), die Magier hätten die Reise aufs geradewohl unternommen, um zu probiren, ob wirklich *etwas wichtiges* geschehen sey, ob also die zuvor beobachtete Erscheinung *etwas* bedeutet habe, kann ich weder für supranaturalistisch noch für natürlich halten.

7) L. J. I. pag. 250. „Unsre Erzählung beginnt ganz so, wie „wenn es sich von selbst verstünde, dafs Astrologen einen „die Geburt des Messias ankündigenden Stern als solchen zu „erkennen vermöchten" u. s. w. Wiederholt von Bruno Bauer, Synopt. I, pag. 96 ff.

8) Auch Hoffm. pag. 249 weist die Sache richtig nach, was aber Straufs (4te Aufl) und Bauer wohlweislich ignoriren.

9) Br. Bauer möchte pag. 96 — 100 die Nachrichten des Tacitus und Suetonius über die zu Vespasians Zeit geläufige Erwartung eines Weltherrschers aus dem Orient als aus einer Stelle des Josephus entstanden nachweisen. — Was *Dio Cassius* hist. rom. 45, 1 und *Sueton.* im Octav. c. 94 von ähnlichen Erwartungen 60 v. Chr. berichten — sollte das auch aus Josephus herstammen?

tung, ein Weltherrscher werde im Orient aufstehen, zu verweisen.

Einen andern Einwurf, wonach (Str. pag. 250) die Erzählung von den Hirten und die von dem Stern sich gegenseitig ausschliefsen sollen, weil, wenn jene historisch, die Kunde vom Messias längst sich bis in das nur 3 Stunden von Bethlehem entfernte Jerusalem verbreitet haben, und nicht erst durch die Magier dahin gekommen seyn würde, sollten wir aus Schonung für den Kopf, darin er entsprungen, mit Stillschweigen übergehn. — Man sieht im Geiste die Einwohnerschaft der Residenz in ihrem Treiben, und wieviel sie sich um das bekümmern, was ein paar Hirten in einem mehrere Stunden entlegenen Dorfe sich und ihresgleichen erzählen. — Warum verweist Straufs nicht lieber auf die *Darstellung im Tempel?* Da war noch mehr Gelegenheit, dafs des Heilands Geburt bekannt wurde. Aber wer wird sich um das Kind des Dorfzimmermanns und um die Reden des „alten Mannes" und der „Betschwester" (denn so mochten Simeon und Hanna wohl im Munde ihrer damaligen Mitmenschen heifsen) bekümmert haben?

3. Aus der Erzählung, wie der Stern den Weisen erschienen und von ihnen benützt worden sey, entnehmen Straufs und Bruno Bauer zwei Classen von Einwürfen, erstlich *exegetische,* sodann *dogmatische.*

Sieht man den Bericht des Matthäus einfach an, wie er dasteht, so dürfte sich kaum eine Schwierigkeit finden lassen. *Was* die Chaldäer sahen, war ein ἀστήρ, d. i. ein Stern, wie alle andern Sterne sind, kein Meteor, keine Sternschnuppe, sondern in das Genus entweder der Fixsterne oder der Planeten gehörig [10].

10) In der von Bauer pag. 109 angeführten Stelle sagt Calvin nur, dafs was von dem Stern bei Matth. erzählt sey, auf *keinen einzelnen* der uns bekannten Sterne passe, nicht aber, wie es Br. verdreht, dafs der ἀστήρ gar nicht unter das *Genus* der Sterne gehört habe.

Dafs es ein *neuer* Stern, geht daraus hervor, dafs sie den Stern „Stern des Messias" nennen. *Er an sich* war auf den Messias weissagend; er *wurde* es nicht *erst* durch eine bestimmte Stellung zu andern Sternen. — Im Morgenlande hatten sie ihn (nach v. 2) im *Osten* stehn sehn. Nicht also durch seine Stellung am Himmel wurden sie gen Westen geführt, so, dafs er etwa vor ihnen hergegangen wäre, sondern durch seine Stellung in einem bestimmten Sternbild (den Fischen) wurden sie bewogen, in die Hauptstadt des *jüdischen Landes* eine Reise zu unternehmen, weil jenes Sternbild in ihrer Astrologie Judäa bedeutete, und auch wohl wegen der Weissagung Bileams. — Von Jerusalem aus ziehen sie nach Bethlehem, nicht, weil der Stern vor ihnen herging; denn (wie Lange richtig bemerkt) dieser erschien erst, als sie bereits auf dem Wege waren [11]), sondern weil Herodes selbst nach v. 8 sie gen Bethlehem wiefs. Auf dem Wege sahen sie nun den Stern wieder, der nunmehr im Süden stand, mithin — weder durch kosmische Bewegung von Nord nach Süd, noch durch die gemeine Bewegung, die von Ost nach West geht, welche beide Herr Straufs (pag. 255 f.) überflüssiger Weise bei den Haaren herbeizieht — nach dem bekannten *optischen Gesetz*, welches jeder jeden Abend erfahren kann, mit ihnen oder vor ihnen herzugehen schien. Wenn nun Matth. sagt: *προῆγεν ἕως ἐλθὼν ἔϛη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον*, so ist mit dem *ἔϛη* wie mit dem *προῆγε* nicht die Ursache, sondern die Folge *ihres* Gehens und Ankommens gemeint. Es soll malerisch geschildert werden, wie sie nun am ersehnten Ziele der Reise, als sie den Rand der Hochebene, die Jerusalem vom Thale Bethlehems trennt, erreicht hatten, über dem Dorfe den Stern hoch oben strahlen und funkeln sahen. Dafs dies die Absicht von v. 9 sey, nicht aber der Stern als *Führer* beschrieben wer-

11) Es bedarf nicht der bekannten Notiz, dafs die Orientalen gerne des Nachts reisen, besonders bei kleineren Reisen. Vgl. Hasselquist Reisen pag. 152.

den solle, geht mit Klarheit daraus hervor, dafs v. 10 nicht folgt, sie seyen in das Haus gegangen, sondern erst: sie hätten sich sehr gefreut über den Stern [12]). — Dafs sie dann irgendwie nach dem Kinde und dessen Wohnung sich erkundigt haben (vgl. v 8), verstand sich so von selbst, dafs es von Matth. so abgeschmackt gewesen wäre, dies noch besonders zu berichten, als es von Straufs (pag. 258) abgeschmackt ist, dies zu erwarten.

Hienach weifs man, was man von Straufs und Bruno Bauer zu halten hat, die dem Text des Matth. mit aller Gewalt die Absurdität aufzwingen wollen, als wolle er sagen, der Stern sey längs dem Wege vor den Chaldäern hergetanzt, und habe sich dann über das Dach des bestimmten Hauses fest aufgepflanzt [13]). —

Eine Bemerkung wegen der Zeit, in der der Stern erschienen, sey noch erlaubt. Nach Idelers Berechnungen ist es wahrscheinlich, dafs er das erstemal im Frühjahr 747 erschien, die Ankunft der Chaldäer aber in den *Oktober* fiel. Von der Ansicht ausgehend, dafs das erste Erscheinen des Sterns mit der Geburt des Kindes zusammenfiel, gab Herodes, der zugleich *recht sicher* gehn wollte, den Befehl, alle Kinder *unter zwei Jahren* zu tödten.

12) Vgl. die trefflichen Expositionen von Hoffmann und Lange an den betreffenden Stellen.

13) Ueber den exegetischen Einwurf von Str. und B. B., dafs ἀστήρ nicht „Conjunktion" heifse, brauchen wir nichts zu sagen, da auch wir es von einem bei Gelegenheit einer Conjunktion erschienenen neuen Stern, nicht von der Conjunktion selbst verstehn. — Zu bewundern ist aber die Gelehrsamkeit beider Männer, die wohl von der „Conjunktion" etwas gehört haben, von dem 1604 bei gleicher Conjunktion erschienen *neuen Stern* aber kein Wort zu wissen scheinen. — B. B. polemisirt pag. 94 in gewohnter Breite gegen den von Lange gebrauchten nicht ganz bezeichnenden *Ausdruck:* der Stern sey ein *religiöser*, nicht ein topographischer Führer der Weisen gewesen. Damit meint er die bibl. *Erzählung selbst* vernichtet zu haben!

4. Bevor wir nun zu den dogmatischen Einwürfen übergehn, wollen wir noch kurz auf einige *historische* Einwürfe in **Betreff der Handlungsweise des Herodes** eingehen.

Bei Gelegenheit von v. 7 thut unser Bruno die weise Frage: „Warum fragt Herodes *heimlich?* Warum „*genau?*“ — Antwort: *Heimlich* fragt er, weil die Einwohner Jerusalem's nicht wissen sollten, dafs er sich überhaupt um die Sache bekümmre; denn erfuhren sie das, so konnten sie die fremden Chaldäer warnen, dem Könige, der wohl Schlimmes im Schilde führe, das Kind nicht zu verrathen. Auch wollte Herodes das Kind, *ehe* es bekannt und dadurch gefährlich wurde, aus dem Wege räumen. Herr Bauer hätte an Herodis Stelle wohl in allen Gassen ausschellen lassen: „Heute Nachmittag um drei Uhr werde ich die fremden „Chaldäer über das Messiaskind befragen“! — *Genau* fragt er, weil man über eine Angelegenheit, die einem so wichtig ist, wie ein Prätendent dem Herodes, sich insgemein genau zu erkundigen pfleget. Nicht ohne Grund scheint mir auch Hoffmann's Bemerkung [14]) zu seyn, dafs Herodes nicht allein um das *Alter* des Kindes zu erfahren, nach der Zeit der Erscheinung des Sternes fragt, sondern zugleich auch in der Absicht, seine eignen Astrologen zu befragen, ob wirklich so ein Stern erschienen sey, und um zu sehen, ob nicht das ganze Auftreten der Chaldäer eine von einem Komplott angezeddelte Komödie sey.

Hiemit löst sich auch der Einwurf von Straufs (pag. 253 vgl. B. B. I, 109, ähnliches sagt schon Schleiermacher Luc. pag. 44 f.): Herodes habe erst, als die Chaldäer nicht zurückkamen, den Mordplan gefafst; weshalb er denn sogleich nach dem Alter des Kindes frage? — Den Plan, *alle* Kinder Bethlehems ermorden zu lassen, fafste Herodes allerdings erst, als die Chaldäer nicht wiederkamen, und es ihm mithin nicht mehr möglich war, über das *bestimmte* Kind etwas

14) Pag. 256 ff.

genaueres zu erfahren; den Plan, *dieses* Kind zu ermorden oder sonst aus dem Wege zu räumen, hatte er offenbar von Anfang an. (Vg. Saurin, disc. histor. critiq. etc. tom. IX, pag. 225.). Oder hält Herr Straufs die v. 8 ausgesprochene Absicht „das Kindlein auch „anzubeten" etwa für ernstlich?

Saurin (pag. 226) macht auch die ganz annehmbare Bemerkung, dafs Herodes, wenn er die ganze suspekte Sache mit dem Nichteintreffen der Magier zusammenhielt, leicht auf den Gedanken kommen konnte, es finde von Seiten der Einwohner Bethlehem's ein Complott gegen ihn statt; ein Gedanke, der ihm den Mord *aller* bethlehemitischen Kinder noch mehr nahe legte.

Doch nun tritt Str. sogleich mit zwei neuen Einwürfen uns gegenüber. a) „Wenn er vertraut, die Magier „würden genauere Nachrichten bringen, was braucht „er zuvor und ohne diese abzuwarten, nach dem Alter „des Kindleins zu forschen?" b) „Wie unklug war „es, den Magiern eben jenes Vertrauen zu schenken?" — Die Einwürfe heben sich selbst einander auf. — Dafs er den Magiern vertraute, sie würden seinen Mordplan nicht merken und wiederkommen, mufs doch so dumm nicht gewesen seyn; wenigstens geht aus v. 12 hervor, dafs sie wirklich die Absicht gehabt haben, wieder zu Herodes umzukehren. — Wiederum aber ist jenes Vertrauen, das Herodes in die Chaldäer setzt, kein so blindes, unbedingtes, dafs er nicht schon sogleich (v. 7) sich soviele Notizen von ihnen geben liefse, als nöthig waren, um des Kindes doch (auch ohne ihre Rückkehr) sicher zu gehn. Und er täuschte sich darin nicht; jene Nachricht vom Alter des Kindes reichte wirklich hin, das Kind zu verderben, und nur durch neues Eingreifen Gottes ward es gerettet.

Der Einwurf, dafs andre Geschichtschreiber von dem Greuel des Kindermordes nichts berichten, ist dadurch bereits genügend beseitiget, dafs man an die geringe Zahl der noch nicht zweijährigen Kinder erinnert, die es in einem Oertchen wie Bethlehem zu ein und derselben Zeit gegeben haben wird. Die Ermordung etlicher Kinder verschwand unter den übrigen weit

gröſseren Greueln des Herodes[15]) wie ein Tropfen im Meer.

Nicht besser geht es dem Einwurf: Herodes hätte erfahren können, daſs das Kind nicht mehr in Bethlehem war. — Wie denn? Joseph wird den Bethlehemiten wohl nicht gesagt haben, daſs, und noch weniger, weshalb er fliehe. Somit konnten diese auch keinen Anlaſs haben, zu ahnen, daſs von des Herodes Seite dem Kinde, geschweige, daſs auch *ihren* Kindern Gefahr drohe. Und als plötzlich die Soldaten würgend einbrachen, hatten jene da wohl Zeit zu conjekturiren, es werde wohl dem entflohenen Kinde, das etliche für den Messias erklärten, gelten? Und wenn sie das dachten, werden die Soldaten, die nun einmal Befehl hat-

15) Vgl. unter andern Hoffm. 262. Und *Jos.* b. j. 1, 33, 6. Vor seinem Ende lieſs Herodes die Angesehensten des ganzen Volks in eine Rennbahn sperren, mit dem Befehle, sie im Augenblicke seines Todes niederzumetzeln, *ἵνα πᾶσα Ἰουδαία καὶ πᾶς οἶκος ἄκων ἐπ' ἐμοὶ δακρύσῃ.* Vgl. ferner die Anklage der jüd. Gesandten in Rom bei *Joseph.* ant. 17, 11, 2. „*πολλῶν γοῦν ὄντων οἳ ὀλέθροις ἀπολώλοιεν, ὅσους οὐχ ἱϛορήσειν τῷ πρότερον, πολλῷ δυϛυχεϛέρους τοῦ πάθους ἐκείνων τοὺς ζῶντας εἶναι παρθένων μέντοι φθορὰς καὶ γυναίκων αἰσχύνας, ὁπόσας ἐπὶ παροινίᾳ καὶ ἀπανθρωπίᾳ δρωμένας, σιγᾷν τοσήνδε Ἡρώδην ἐπειϛάγεσθαι τὴν ὕβριν αὐτοῖς, ὁπόσην οὐκ ἂν θηρίον, ἀνθρώπων ἐπιϛατεῖν δυνάμεως αὐτῷ παραγενομένης.* — Wer eine noch speciellere Schilderung verlangt, findet sie in Hug's Gutachten pag. 111: zahlreiche Verräthe unter den Höflingen, „Bekenntnisse durch Folter erpreſst, und Hinrichtungen, und „in ihrem Gefolg den Mord zweier Söhne, die vielleicht bes„ser waren, als sein ganzes Geschlecht; Todesstrafen der „Pharisäer, die nicht geschworen; dann der Feuertod der „Jünglinge und ihrer Anführer, die den goldnen Adler im „Tempel abgerissen hatten; gleich darauf die Abschlachtung „des ernannten Thronfolgers. . . Diese Kette von Mördereien „am Hoflager lieſs den Geschichtschreiber nicht zur Besin„nung kommen, einiger abgeschlachteter Kinder in einem „Landstädtchen zu gedenken".

ten, *alle* Kinder unter zwei Jahren zu tödten, sich daran gekehrt haben?

Der Einwurf endlich: Matth. berichte kein Wort, dafs die Chaldäer, als sie den *„König"* so *arm* fanden, sich verwundert hätten, was doch vorauszusetzen gewesen wäre — löst sich durch die Bemerkung, dafs die Chaldäer bereits von dem Augenblick an, wo sie hörten, das Kind sey nicht Herodes noch eines Prinzen Sohn, sondern in einem Dorfe zu suchen, sich gefafst halten konnten, ein *armes* Kind zu treffen. Dem *Glauben*, der die weite Reise unternommen hatte, war auch das nicht zuviel.

So lösen sich die *exegetischen* und *historischen* Einwürfe in nichts auf.

5. Hören wir nun die dogmatischen Bedenken. Wenn Bruno Bauer meint: (pag. 94) „die grofsen „geschichtlichen Helden bis auf den Täufer, die An„schauungen und Ahnungen der alten Religionen, Phi„losophie und Recht, die Völkerkämpfe: das waren „ganz andere Signale" — wenn er diese „eine Lichtmasse" nennt „wogegen die *Rakete* des Apologeten (resp. des Evangelisten) „erblafst und ungesehen ver„pufft", so wollen wir ihm zwar den Geschmack an *seinem* Feuerwerk [16]) von Herzen gönnen, machen ihm aber bei seiner offenbaren Geistesschwäche begreiflich (was jeder andere von selbst sieht) dafs *auch der Christ* nach Gal. 4, 5 die ganze Entwicklung der Weltgeschichte zwar nicht für ein „Signal", wohl aber für eine Vorbereitung auf das Kommen des Herrn hält; dafs aber *deshalb* noch nicht die Möglichkeit eines Zusammentreffens kosmisch - bedeutender Momente mit sittlich - bedeutenden geleugnet werden kann.

Aber auch diese Möglichkeit wird geleugnet, und zwar aus dem Grunde [17]), weil Gott sich dem *astrologischen Irrthum*, dafs die Geburt grofser Männer durch Himmelszeichen verherrlicht werde, nicht anschliefsen könne. — Schon Lange hat (pag. 92 ff.) zur Genüge

16) Matth. 25, 41 findet man es näher beschrieben.

17) B. B. pag. 93 u. 102. Str. pag. 251.

dargethan, dafs, wenn gleich Wahrsagerei und Traumdeuterei damals mit der Astronomie verbunden vorkam [18]) die sogen. Chaldäer doch zugleich Pfleger der *Astronomie* und der *Wissenschaften* überhaupt waren [19]); und so liegt in ihrem Stande als solchem noch nicht *die Nöthigung*, dafs alle ihre Sternbeobachtung in eine Klasse mit der nachherigen mittelalterlichen *Sterndeuterei* zu setzen sey. Hier aber namentlich, wo ihre Deutung sich gar nicht auf willkührliche Systeme trüglicher Astrologie, sondern auf die Weissagung Bileams gründete, kann davon, dafs Gott sich an einen Irrthum accomodirt habe, keine Rede seyn.

Aber doch hat Gott — so belehrt uns Herr Straufs — nach des Matth. Erzählung einen grofsen Fehler begangen, indem er nämlich den *Kindermord* zuliefs. Herr Straufs ist sogar bereit, Gott darüber zu belehren, wie er ihn hätte vermeiden können [20]).

Wenn wir nun an Herrn Straufs die Frage stellten: Warum Gott die Bartholomäusnacht zuliefs —? Er würde uns die Antwort nicht schuldig bleiben. Er würde uns belehren, dafs was immer im gewöhnlichen Weltlauf Uebles geschieht, ein Resultat *nothwendiger Entwicklung, eiserner Nothwendigkeit* sey, d. h. dafs er an ein Bestimmtwerden des Weltlaufes durch den *Willen* eines *persönlichen Gottes* zu glauben *überhaupt* keine Lust habe. Dieser Weltmaschinerie gegenüber erscheint ihm die Sphäre wunderthätigen „Eingreifens" als eine Sphäre, wo Gott wie ein *einzelnes Individuum* handle und wie ein *einzelnes Individuum* verantwortlich sey. Deshalb ist ihm Gott nicht verantwortlich für die Bar-

18) Ueber die *pers.* Magier vgl. in dieser Beziehung Strabo 16, 762. Aelian. v. h. 2, 17 über die eigentlichen *Chaldäer:* Amm. Marc. 23, 6. Diod. Sic. 2, 31.

19) Porphyr. abstin. 4, 16. Diod. 2, 29.

20) Pag. 255. — Pag. 261 macht er sich über den „einen „Stern und die fünf Traumgesichte" als über einen grofsen Ueberflufs lustig.

tholomäusnacht, weil diese seiner Ansicht nach durch keines persönlichen Gottes Willen herbeigeführt ist, wohl aber für den bethlehemitischen Kindermord, weil diesen Gott gerade so herbeigeführt hat, wie ein unfolgsamer Bube eine Feuersbrunst herbeiführt. — Uns will das nun freilich anders scheinen.

Wir kennen auch eine Immanenz Gottes in der Welt; wir sehen auch im Weltlaufe und seiner theils durch prädisponirte Naturnothwendigkeit theils durch zugelassne Freiheit der endlichen Subjekte herbeigeführten Entwicklung die Verwirklichung des ewigen — aber freilich selbstbewufsten — Gotteswillens. Aber diesem Willen räumen wir eben dadurch das Recht des *concursus ad malum* ein, das Recht, zuzulassen, dafs das unabhängig von Gott, durch menschliche Willkühr vorhandne *sittliche Böse* sich realisire in *physischem Uebel* (das seinem letzten Resultate nach wieder zum *Guten* führt). Und so ist uns *das* dabei ganz einerlei, durch welche Mittel jenes Realisirtwerden des Bösen zum Uebel herbeigeführt werde, ob durch den gewöhnlichen Weltlauf, oder durch Eingreifen höherer Gesetze veranlafst. In letzterem, wie in ersterem, ist Gott nicht ein Individuum noch Herrn Straufs in Stuttgard verantwortlich; sondern in beidem — in Bethlehem wie in der Bartholomäusnacht — ist Gott der ewige persönliche Herr, der das Böse, wann und wo und wie er will, sich realisiren läfst, auf dafs dadurch das Böse sich in sich je mehr und mehr vernichte, und der göttliche absolute Zweck, das Gute, dadurch erreicht werde.

Diesen Zweck aber in einzelnen Fällen *nachweisen* zu wollen ist Thorheit — in Bethlehem wie bei der Zerstörung von Magdeburg und bei der Bluthochzeit.

6. Die Citate aus dem alten Testamente, welche von Straufs als *falsch* in Anspruch genommen werden, gehören zunächst nicht zu den die innere Harmonie der Geschichte störenden *historischen* Widersprüchen. Sondern aus ihnen liefse sich nur ein *dogmatischer* Beweis gegen die *Inspiration* der Schriftsteller entnehmen. Deshalb versparen wir die Betrachtung

sämmtlicher in den 4 Evv. vorkommender Citate bis zum *zweiten Theil* dieser Schrift [21]).

§. 49.

Der Wohnort Josephs.

Dafs Joseph entweder in Bethlehem geboren war, oder doch von Bethlehemiten herstammte, ergiebt sich aus den Worten *εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν* Luk. 2, 3 nicht mit Sicherheit, da v. 4 von Joseph speciell nur die *davidische* nicht die *bethlehemitische* Abkunft als Grund der Reise nach Bethlehem angegeben wird. Soviel aber ist sicher, dafs Joseph in Bethlehem nicht ansäfsig war. (Vgl. Luk. 2, 7.) — War ihm aber die Katastrirung, bei welcher er nach Bethlehem wenn auch nicht kommen *musste* doch als Stammhalter des davidischen Geschlechtes (vgl. §. 43) gewifs gern kommen *wollte,* einmal ein Anlafs gewesen, Nazareth zu verlassen, so lag alsdann theils in Marias Niederkunft, die ihn einige Zeit dort zu bleiben nun doch einmal nöthigte, theils in den besonderen Verhältnissen zwischen ihm und Maria (vgl. §. 45), welche *nicht bloss Luk. sondern auch Mt.* berichtet, theils endlich in seiner Armuth, wonach ihn kein Gut, kein Vermögen nach Nazareth zurückrief, sondern er allenthalben leicht bleiben konnte, wo er Arbeit fand [1]), Grund genug, um nun in Bethlehem zu bleiben. Und so finden wir ihn Mt. 2, 11 in einer *οἰκία.* — Der Aufenthalt in

21) Ueber die chronol. Stellung dieser Begebenheit zur *Darstellung im Tempel* glaubte ich nichts mehr sagen zu dürfen, da es sich so ganz und gar von selbst versteht, dafs letztere früher vorfiel. Wundern mufs es uns, wie selbst noch Hug (Gutachten §. 33) mit offenbarer Künstelei das Gegentheil behaupten mag.

1) Obgleich Herr Straufs I, 325 diese Armuth zugiebt, kann er sich doch pag. 296 nicht denken, wie Jesu Aeltern, aus Aegypten zurückkehrend, im Sinne haben konnten, weiter in Bethlehem zu wohnen. Er hätte sich eben denken sollen, dafs sie schon vor der Flucht nach Aegypten, in Bethlehem zu bleiben haben beschliefsen können!

Bethlehem ward aber durch die Flucht nach Aegypten bald unterbrochen, und nach der Rückkehr aus Aegypten, wo sie zwar Herodes nicht mehr lebend fanden, bot doch die Regierung seines grausamen [2]) Sohnes Archelaus Ursache genug dar, um sich lieber wieder nach Nazareth zu wenden.

1. Diese Begebenheiten vorausgesetzt entsteht die Frage: **Ist es wahrscheinlich, dafs zwei Schriftsteller sich so „in die Begebenheiten theilen"**, dafs der eine den Aufenthalt in Nazareth als den eigentlichen und den in Bethlehem nur als transitorisch beschreibt, und deshalb die Rückkehr nach Bethlehem als sich von selbst verstehend ohne weitere Angabe der Motive erzählt, der andere aber so spricht, als sey Bethlehem der ursprüngliche Aufenthalt gewesen, und für die Uebersiedlung nach Nazareth erst besondere Gründe angiebt? — Wir glauben diese Frage mit vollstem Rechte bejahen zu müssen. *Lukas* hatte bereits bei Erzählung der Vorbereitungen zu Jesu Geburt (cap. 1) als den Wohnort Maria's Nazareth genannt, und war somit auf natürliche Weise veranlafst, cap. 2, 4 auch von Joseph zu erwähnen (was sich nach cap. 1 fast von selbst verstund) dafs er vor der cap. 2, 1 ff. erwähnten Reise in Nazareth gewohnt

2) *Joseph.* ant. 17, 11, 2 *τὸν δὲ (Ἀρχέλαον) δείσαντα μὴ οὐχ Ἡρώδου γνήσιος πιςεύοιτο υἱὸς, οὐδὲν εἰς ἀναβολὰς, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὀξέως ἐπάξειν ἂν τῷ ἔθνει τὴν διάνοιαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα μηδέπω τέλεον κρατυνάμενον ἡγεμονίαν, διὰ τὸ ἐπὶ Καίσαρι δοῦναι καὶ μὴ τὴν ἐξουσίαν εἶναι. Παραδεῖγμα δὲ τῆς εἰς αὖθις ἀρετῆς τιθέναι τοῖς ἀρχθησομένοις* (künftigen Unterthanen) *μετριότητα καὶ εὐνομίαν, ἧ χρήσαιτο ἂν πρὸς αὐτοὺς, ἀπὸ τῆς ἐν πρώτοις ἀποδειχθείσης πράξεως, ἐπί τε τοῖς πολίταις καὶ τῷ θεῷ, τρισχιλίων ὁμοφύλων ἀνδρῶν σφαγὴν ἐν τῷ τεμένει ποιησάμενον.*

hatte. — Da nun wirklich der Aufenthalt in Bethlehem nur etliche Monate gedauert haben kann, da ferner Luk. *die* Geschichte von den Chaldäern sowie die sich *daran* schliefsende Reise nach Aegypten, welche, da *Herodes* wenige Monate nachher starb, auch nur *ein* transitorisches Moment war, *nicht erzählt* (weil sie *in* seinem Plane vgl. §. 32 kein wesentliches Moment bildete), so war nichts natürlicher, als dafs Luk. 2, 39 in einer Formel, die ganz das Gepräge einer *allgemeinen Uebersicht* trägt, die kurze Notiz mittheilte, Joseph und Maria seyen nicht in Bethlehem wohnen geblieben, sondern wieder nach Galiläa zurückgekehrt.

Matth. dagegen, welchem die Geburt zu *Bethlehem* allerdings auch, als Erfüllung einer Weissagung, Bedeutung hat (2, 5 f), welcher aber keinen Anlafs gefunden hatte, die Umstände, wodurch die Reise nach Bethlehem herbeigeführt war, zu berichten, schildert Joseph — und, wie wir sahen: mit Recht — als in Bethlehem wohnend (2, 11) [3]), und eben weil er zuvor nichts von einem Aufenthalt in Nazareth erwähnt hatte, *kann* er nun die Reise dahin nicht blofs kurz als „Rückkehr" erwähnen, sondern je wichtiger ihm war, dafs durch Jesu Aufenthalt im verachteten Galiläa eine Weissagung erfüllt wurde (2, 23), um so mehr Veranlassung hatte er, die besondere göttliche Fügung zu erwähnen, wodurch die Uebersiedelung nach Nazareth veranlafst wurde. Wenn er übrigens erzählt, Joseph habe gerade *Nazareth* zum Wohnorte gewählt, so lag darin ja ohnehin schon implicite mit, dafs er einen

3) Straufs verlangt (I, 295) Matth. müfste wenigstens irgendwie angedeutet haben, dafs Bethl. nur ein „vorübergehender „Aufenthalt" gewesen. Matth. solle nämlich — man höre! — die Uebersiedlung nach Nazareth dadurch begründen, dafs *„er dem Joseph im Traume sagen liesse:"* „ „kehrt „ „jetzt nach Israel zurück und zwar in euern ursprüng- „ „lichen Aufenthalt Nazareth." " Ei, Matth. könnte, wenn er noch lebte, von Herrn Straufs sich das *Lügen* lehren lassen! *Wenn* Mt. die Engelsworte erfunden (erlogen) hat, dann allerdings konnte er den Engel jene Dinge sagen lassen.

besonderen Grund haben mufste, gerade *dahin* zu ziehen, was wiederum zu des Luk. Angabe, wonach Joseph früher schon dort gewohnt hatte, trefflich pafst.

Fassen wir das bisherige zusammen, so ergiebt sich: 1) Der Aufenthalt in Bethlehem war mehr als *Reise;* Joseph würde ohne den Mt. 2, 22 erzählten Umstand dort wohnen geblieben seyn. So hat *Mt.* recht, ein *Wohnen* in Bethlehem zu schildern. 2) Der Aufenthalt in Bethlehem war aber *eventuell* doch so kurz und transitorisch, dafs Luk. die nachherige Uebersiedlung nach Nazareth als *Rückkehr* dahin zu betrachten, volles Recht hatte.

In der Art, wie *Matth.* und wie *Luk.* erzählt, liegt also nicht der mindeste Widerspruch. Sind jene von *beiden* erzählten Begebenheiten vorgefallen, so ist es *völlig denkbar,* dafs zwei verschiedene Schriftsteller, deren jeder andere Züge hervorhob, und denen es *nur am Inhalt des Erzählten,* nicht aber an genauer Belehrung ihrer Leser über *topographische Notizen* gelegen seyn *konnte,* auf jene divergente Weise die Sache beschrieben. Diese *Möglichkeit* mufs uns der negative Kritiker zugestehn.

Er aber, von der absurden Voraussetzung ausgehend, als habe es Hauptsorge der Evangelisten seyn müssen, die detaillirtesten Notizen über das religiösunwesentlichste, über Ort und Zeit, protokollarisch mitzutheilen, sieht nichts als Widersprüche. Luk. erzähle, als ob Nazareth der Wohnort Josephs gewesen; um aber doch der Weissagung, der Messias müsse in Bethlehem geboren werden, sich anzuschliefsen, lasse er durch eine unglücklich fingirte Schatzung die Aeltern Jesu momentan nach Bethlehem kommen. Matth. gebe sich diese Mühe nicht, sondern lasse sie gleich in Bethlehem wohnen. Es folge daraus, Jesus sey gar nicht in Bethlehem geboren, sondern in Nazareth, und beide Evangelisten gäben Mythen oder Erdichtungen [4]).

4) Straufs L. J. I, §. 39. Br. Bauer, Syn. I, pag. 113 ff. Letzterer thut sogar pag. 115 die alberne Frage, warum Jo-

Wir haben soviel dargethan, dafs die Berichte des Mt. und Luk. einander keineswegs ausschliefsen, sondern sich bei Voraussetzung der Wirklichkeit der Begebenheiten ebensogut (und besser) erklären, als bei der Voraussetzung der von den negativen Kritikern aufgestellten Hypothesen.

§. 50.

Jesus lehret im Tempel.

Als Jesus, zwölf Jahre alt, von Joseph und Maria das erstemal war mit zum Passahfeste nach Jerusalem genommen worden, geschah es, dafs er in Jerusalem zurückblieb, ohne dafs seine bereits auf der Rückkehr befindlichen Aeltern es bemerkten. Denn diese zweifelten nicht, Jesus habe sich dem Festzug angeschlossen, hatten mithin erst dann Ursache unruhig zu werden, als sie, im ersten Nachtlager angelangt, sich überzeugten, Jesus sey weder hier, noch überhaupt von irgend einem der Begleiter den Tag über gesehen worden. In gerechter Besorgnifs um den in der grofsen Hauptstadt allein zurückgelassenen Knaben, kehren sie am folgenden Tage nach Jerusalem zurück, und suchen den Abend dieses zweiten Tages und den ganzen dritten Tag bei allen Gastfreunden, in allen Herbergen, in allen Strafsen, bis sie ihn endlich da, wo sie es am wenigsten erwarteten, in einer Halle des Tempels, finden, wie er mitten in einem Kreise von Lehrern sitzt, diesen zuhört, Fragen an sie richtet, und, wenn er selbst befragt wird, durch seine Antworten Staunen erregt. Auf die vorwurfsvolle aber natürliche Frage der Mutter: „Kind, warum „hast du uns das gethan?" antwortet er im Gefühle der reinsten Schuldlosigkeit, indem es ihm seinerseits

seph Befehl erhalte nach Aegypten und nicht lieber nach Galiläa zu entfliehen, und nachdem er sich selbst daran zu erinnern für nöthig befunden, dafs ja Herodes über Galiläa eben so gut wie über Judäa herrschte, nennt er es hernach doch eine „Wiederholung", dafs Joseph erst nach Aegypten und später nach Galiläa zog!

als eben so natürlich und sich von selbst verstehend erscheint, dafs er in das Haus dessen gehöre, den er als seinen Vater in der Fülle des *unmittelbaren Gefühls* erkennt. In dies Gefühl konnten sich Joseph und Maria von ihrem Standpunkt aus nicht hineinversetzen, und somit seine Antwort nicht verstehen. Aber Maria behielt den Vorfall in ihrem Herzen.

1. Die Kritik hat an dieser Erzählung bewiesen, was Meisterschaft in geflissentlichem Verzerren vermöge. *Erstlich* stellt uns Straufs (pag. 308) [1]) das eiserne Dilemma: Entweder *mussten die Aeltern Jesu dem Sohne insoweit* trauen *können, dass sie einen ganzen Tag lang sich nicht nach ihm umsehen können: und dann ist nicht zu begreifen, warum sie sich am Abend ängstigen;* oder *wenn sie Abends Ursache zur Angst hatten, so ist undenkbar, wie sie den ganzen Tag über so ruhig seyn konnten.* Nach jenes Mannes Meinung giebt's es scheint's keine andere Angst um ein Kind, als die, es möchte gottlose Streiche machen. Was nun von apologetischer Seite *für* und von Straufs *wider* die Annahme einer „liberalen Erziehung“ gesagt worden ist, lassen wir, als gar nicht hieher gehörig, bei Seite. Wir bemerken nur folgendes. Waren Jesu Aeltern von dem Jesuskinde allezeit den pünktlichsten Gehorsam gewöhnt (oder ist das etwa eine zu kühne Voraussetzung?) so ist es a) denkbar, dafs sie, die in Begleitung von „Verwandten und Bekannten“ (v. 44) reisten, die auch gewifs Jesu die Zeit der Abreise gesagt hatten, gar keine Ursache hatten zu zweifeln, Jesus werde mit abgereist seyn, und dafs sie, wenn sie ihn nicht *bei sich* sahen, sicherlich glaubten, er werde bei den Verwandten sich befinden. b) Fanden sie nun aber des Abends, dafs niemand von diesen ihn auch nur gesehen hatte, so mufste ihnen dies, je mehr sie an Jesu Gehorsam gewöhnt waren, nur desto mehr Sorge verursachen, da sie sich nun sicher denken

1) Vgl. B. B. S. I, p. 67.

konnten, nur irgend ein Unglück werde im Stande gewesen seyn ihn abzuhalten.

2. Fernere Einwürfe beruhen auf geflissentlich falscher Exegese. Straufs erwähnt der *Sitte*, dafs die Schüler der Rabbinen in den „Consessen" zu *stehn* pflegten. Aber diese Erwähnung ist doppelt nichtig, da erstlich Straufs selbst die Quelle, woraus er (oder vielmehr sein Noth- und Hülfsbuch Lightfoot) die Notiz genommen, als „zweifelhaft" bezeichnen mufs, und da zweitens von einem „Consesse", einer regelmäfsig konstituirten Lehrerversammlung keine Rede ist. Denn Jesus sitzt nicht „unter andern Schülern bei einem oder etlichen Lehrern" sondern als einziger Schüler mitten unter den Lehrern; nicht hat er, der Knabe, in einen konstituirten Consefs sich eingedrängt, sondern durch gelegentliches zutrauliches oder wifsbegieriges Anschliefsen an einzelne Lehrer hat er mehrere und immer mehrere veranlafst, sich um ihn zu sammeln.

Wenn Straufs in dem Ausdruck ἐν μέσῳ τῶν .. „wenn nicht einen Ehrenplatz unter den Lehrern, so „doch ein Sitzen *in gleichem Verhältniss mit ihnen*" bezeichnet findet, so mufs man ihm diese Idiosynkrasie zu Gute halten. Uns will bedünken, das ἐν μέσῳ τῶν διδασκαλῶν wolle nichts ausdrücken, als den auffallenden Umstand, dafs ein zwölfjähriger Knabe nicht „mitten unter andern Knaben" sondern „mitten unter älteren, ernsten Personen" gefunden wurde.

Aus dem „Fragen und Antworten" hat der scharfsinnige Mann auch viel zu machen gewufst! Er erinnert erst unnützer Weise an den Bericht einiger *apocrypha*, wonach Jesus „in allen Fakultäten Unter„richt ertheile". Dann giebt er doch zu, dafs nach der Meinung des Luk. Jesu Fragen keine Fragen des Katecheten an seine Schüler, sondern umgekehrt Fragen des Lernenden und Wifsbegierigen an die Lehrer gewesen seyn könnten. Hiegegen weifs *er* nichts zu sagen; damit aber doch diese natürliche Texterklärung (Jesus „*hörend* und fragend") unmöglich werde, so führt er — in scheinbarer Akkomodation an den su-

pranat. Standpunkt — eine etwas eigenthümliche Meinung Olshausens als Gegengrund auf, und schliefst mit der Ansicht von Hefs, wonach Jesus nicht geradezu aber indirekt und gelegentlich die Rabbinen zur Einsicht der Unhaltbarkeit ihrer Ansichten gebracht habe. Doch selbst dies findet er — und mit Recht — unangemessen.

Denn wer in aller Welt nöthigt uns zu der Annahme, dafs das Gespräch zum Inhalte „rabbinische Meinungen" und zum Zweck Bekehrung der Rabbinen zum Christenthum gehabt habe? — Stehn denn israelitischer Glauben und christliche Wahrheit in absolutem Gegensatze? — Nach Herrn Straufs vielleicht; nach der Bibel nicht! V. 49 giebt uns Aufschlufs. Das Gezänk über rabbinische Sonderbarkeiten hätte Jesum sicherlich nicht so fesseln, so innerlich befriedigen und beseligen können, dafs er sich fühlte „in dem zu seyn, das seines Vaters ist"! Wie wenn im Gegentheil Jesus hier bedeutende prophetische Stellen hätte lesen hören, darüber Aufschluss verlangt, daran Fragen geknüpft, darüber aber auch aus der Fülle eingeborener unmittelbarer Erkenntniss Antworten ertheilt hätte, die, weil sie absolut treffend waren, alles was die Lehrer sagten, hinter sich liessen und Staunen erregten! — So in die alttestamentliche Offenbarung versunken, in allem, was er lesen hörte, des Vaters und sein eigenes *heiliges* Wesen freudig wiedererkennend — so konnte er nicht allein der Heimreise *vergessen,* sondern klar fühlen: dieses Versenken in die ewige Weisheit ist dein Element; gegen dies in sich selbst nothwendige Thun ist alles andre Geschäft gleich Null.

Als nun die Aeltern kamen, giebt Jesus die Antwort: *τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε, ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με;* Auch hier haben Str. und B. B. gezeigt, was falsche Exegese vermöge. Straufs betrachtet (pag. 313) das Wort Jesu geradezu als *dogmatischen Terminus* über seine Messianität; Bauer als „unverkennbare Zurückweisung eines Vaters, der es nicht wirklich ist." Nach letzterer Erklärung hätte

Jesus die doch immer aus mütterlicher Liebe hervorgegangene Anrede der Maria, in welcher des Joseph gar nicht erwähnt war, mit *hämischem Stolze* („der da ist mein Vater nicht, ich habe einen bessern") zurückgestossen. Woher hat Herr Bauer diese Vorstellungen entnommen? wenn nicht aus *seinem Herzen!*

Dem Texte nach liegt in Jesu Antwort kein Vorwurf. Es ist die ergreifendste, rührendste *Wahrhaftigkeit*, die sich kund thut. Er hat in seinem innersten Gemüth es so tief und voll *erfahren* (nicht durch Reflexion *erdacht*), dass seines ganzen Wesens und Seyns innerste Bestimmung die sey, *τὰ τοῦ πατρός* zu treiben; er kann sich nun wirklich nicht anders denken, als dass dies sich *ganz von selbst verstehe*, und muss sich wundern, wie Maria dies nicht sollte gewusst haben.

Und eben deshalb verstehen Joseph und Maria ihrerseits nicht die Antwort Jesu Sie können sich nicht hineinversetzen in seinen Standpunkt, in seine Stimmung. Mag Maria immerhin wissen: „das aus ihr geborene ist Gottes Sohn", dennoch hat sie davon, dass des Vaters Wort so ganz ausschliessliches Labsal der Seelen werden und schon im Knaben seyn könne, keine innere Anschauung. Aber kann sie auch den eigenen Sohn nicht begreifen, so bewegt sie doch alles in stiller, gottseliger Demuth in ihrem Herzen.

Strauss verzerrt die Sache (pag. 314) so, als habe Maria nicht verstanden, *warum Jesus Gott seinen Vater nenne*, und dies wiederum sey ein Zeugniss dafür, dass die cap. 1—2 erzählten Geschichten nicht wahr seyn könnten. Ueber solche, durch nichts begründete Behauptungen ist nicht weiter zu rechten. *Dass* und *wie* die Geschichte in sich harmonisch sey, haben wir dargethan.

3. Aber noch ein dogmatisch-psychologischer Einwurf ist übrig: *es sey nicht vereinbar mit Jesu wahrer Menschheit und wahrhaft menschlicher Entwicklung, dass er schon im zwölften Jahre sich sollte für Gottes Sohn gehalten haben* u. dgl. Durch Beseitigung der falschen Erklärungen des Textes verliert dieser Einwurf

zwar bedeutend an Schärfe; es ist ja weder von einem reflexionsmässig ausgebildeten dogmatischen Glauben Jesu über sich, noch von einem Belehren der Rabbiner die Rede, sondern einerseits von einem unmittelbaren, klaren, innigen Fühlen und Schauen seines Verhältnisses *zu* und seiner Wesenseinheit *mit* Gott, und andrerseits von einem wissbegierigen Reden über Gottes alttestamentliche Offenbarungen. Dennoch aber dürfte es gut seyn, bei jenem dogmatischen Einwurf zu verweilen, auch um der nun folgenden Abschnitte des Lebens Jesu willen.

Bisher nämlich hatte Jesus sich leidend verhalten; was dem Rationalismus und Straussianismus anstössig war, waren die Wunder, die *an*, nicht *von* Jesu geschahen. Und so reichte es hin, dem dogmatischen Standpunkte der negativen Kritik den Standpunkt des Glaubens an einen persönlichen Gott und an eine unsern durch Sünde getrübten Naturlauf übertreffende höhere Weltordnung gegenüberzustellen und dann nachzuweisen, dass von letzterem Standpunkt aus die ev. Geschichte in sich harmonisch sey, und dass man also nicht gegen ihre *historische* Axiopistie als solche, sondern nur gegen jenen *dogmatischen* Standpunkt die Waffen richten dürfe. — Nunmehr aber, wo Jesus selbst wunderthätig auftritt, kömmt eine neue Frage in Betracht, die psychologische nämlich, wie sich in der *einen* Person Jesu das Hereintreten des *göttlichen* Wesens habe mit der *menschlichen* Entwicklung vereinigen können.

Wir werden nun zwar auch im Folgenden der alten Methode treu bleiben, werden nämlich nicht bei Vertheidigung der bibl. Geschichten uns gleichsam auf Str.'s dogm. Standpunkt versetzen, um auch von da aus noch ihre Möglichkeit zu beweisen 2), sondern uns begnügen, darzuthun, dass *unter Voraussetzung* des

2) Ist es nicht allzukühn, über den eigenen Lehrer und hochverdienten grofsen Theologen ein Urtheil fällen zu wollen, so möchte ich gestehen, dafs hierin mir die schwache Seite von Neander's *Leben Jesu* zu liegen scheint.

biblischen Standpunktes (dessen Richtigkeit wir dogmatisch oder philosophisch zu erweisen in *dieser* Schrift keinen Anlafs haben) die ev. Geschichte in sich harmonisch sey, und die Gegner keine historischen, sondern *nur dogmatische* Zweifel aufbringen können. Doch um dies durchzuführen, ist es unerläfslich, über unsern eignen dogmatischen Standpunkt ein für allemal im reinen zu seyn, damit wir nicht das einemal auf diese, das andremal auf eine andre vielleicht heterogene christologische Vorstellung uns berufen.

Deshalb sey es erlaubt, in einem *Anhang* zu diesem Kap. einen kurzen Abriss der *biblischen* Lehre von der sogen. Vereinigung der Naturen in Christo voranzuschicken, um auf diese Art gegen uns selbst und die Leser redlich zu seyn.

Anhang.

§. 51.

Biblische Lehre über das Verhältnifs des göttlichen und menschlichen in Christo.

Indem wir die Gottheit Christi als solche voraussetzen, indem wir eine Kritik der *kirchlichen* Formeln über die „beiden Naturen" als nicht hiehergehörig ausscheiden, werfen wir die *rein psychologische* Frage auf, wie der, der von sich aussagte „eher denn Abraham" und „mit dem Vater eins" zu seyn, ein wahrhafter Mensch mit wahrhaft menschlicher Entwicklung habe seyn können, und suchen für die Beantwortung dieser Frage die Data nirgend anders als im n. Test. selbst.

Am wichtigsten scheint uns die Stelle *Phil.* 2, 6 ff. Hier werden von Christo zwei Stufen der *Erniedrigung* angegeben. 1) Als er noch ἐν μορφῇ ϑεοῦ, in der *Form* (Existenzform) Gottes war, hielt er das *„auf gleiche Art wie Gott seyn"* nicht für einen Raub [1]) sondern nahm

1) Die Erklärung der Redensart ἁρπαγμόν ἡγήσασϑαι thut hier nichts zur Sache. Soviel ist aus dem ἀλλὰ v. 7 klar,

statt der μορφή θεοῦ die μορφή δούλου (die zeitlich-endliche Existenzform der Menschen und zwar der durch die Sünde in Knechtsverhältnifs stehenden Menschen) an, indem er *„nach Art der Menschen“* wurde. 2) Als er an Art zu seyn (σχῆμα) wie ein Mensch war, wurde er nun weiter gehorsam bis zum Tode, und zwar bis zum Kreuzestod [2]).

Fassen wir die erstere dieser Erniedrigungen ins Auge. Wir brauchen nicht zu erinnern, dafs nach des Apostels Lehre Christus nie aufgehört hat ἴσος τῷ θεῷ zu seyn; aber er hat aufgehört ἴσα θεῷ zu seyn, und dieser Ausdruck erklärt sich durch μορφή θεοῦ, sowie durch die folgenden parallelen Ausdrücke: ὁμοίωμα und σχῆμα. *Christus hat nicht das* göttliche Wesen *aufgegeben aber die* göttliche Existenzform. *Paulus unterscheidet* von Gottes *Wesen* seine μορφή.

Worin diese μορφή besteht? Die Frage löst sich leicht. Ist die μορφή θεοῦ der *menschlich-endlichen Existenzform* entgegengesetzt, so ist sie nichts andres als die *Form der Ewigkeit.* Der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung war (oder vielmehr *ist* — denn in der Ewigkeit giebt es kein *vor* und kein *nach* —) ewig wie der Vater. Vater, Sohn und Geist überschauen sich

dafs der Sinn des οὐχ ἁρπ. κλ. der seyn mufs: „Er wollte „die Gottgleichheit nicht für sich behalten, sondern gab sie „weg“. — Und so scheint sich der Ausdruck ἁρπαγμός auch leicht zu erklären. Es ist ein doppelter Gegensatz zwischen dem, der fremdes Gut, was er gar nicht zu haben ein Recht hat, an sich reifst und behält, und dem, der sein eigen Gut, was er mit Fug und Recht behalten darf, freiwillig wegschenkt.

2) Man sieht, wie μορφή θεοῦ dem μορφή δούλου, ἴσα θεῷ dem ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων entgegensteht, wie ferner die erste Erniedrigung selbst zwei Momente hat, das Kommen in die Menschheit, wie sie *als solche* zeitlich und endlich ist, und das Kommen in die *unter die Sünde geknechtete* Menschheit; und ebenso die 2te Erniedrigung: a) das Gehorsamwerden bis zum *Tod* und b) bis zum *Kreuzestod.*

selbst gleich alle Räume und alle Zeiten in einem Schlage. Die Welt und *mit ihr* die Zeit wird und ist erst dadurch, dafs der ewige Gott sie will und schöpferisch *denkt* oder schaut. Was in der Welt in einzelnen *Zeiten*, an einzelnen Orten geschieht, hat den *höchsten*, letzten, absoluten Grund seines Realwerdens *darin*, dafs der ewige Gott mit den andern relativen Caussalitäten und Eventualitäten auch diese gesetzt hat.

§. 52.

Fortsetzung.

Nach dieser Vorbemerkung gehen wir nun ein auf die Frage: Wie ist *Gottes Wesen* in einem *Menschen* denkbar, ohne dafs entweder jenem oder der Menschheit Abbruch geschehe? — Mit der an sich richtigen Bestimmung der flavianischen Epistel, Jesus habe alle göttlichen und *daneben* auch alle menschlichen Eigenschaften gehabt, sey räumlich beschränkt und daneben auch allgegenwärtig gewesen u. dgl. ist nichts *erklärt*, da ja die menschlichen und göttlichen Eigenschaften einander auszuschliefsen scheinen. Dafs aber Christus letztre *verborgen* habe, geht nicht, weil einer, der z. B. *alles weiss*, diese Allwissenheit nicht anders (vor sich selbst) verbergen kann, als indem er *nicht alles weiss*, d. h. sie *aufgiebt*. Wer sich aber einer Eigenschaft *entäussert*, hat sie nicht mehr. Und so käme man darauf, Christus als Mensch habe etliche der göttlichen Eigenschaften *nicht mehr gehabt*. Aber so ist die Gottheit Christi beeinträchtigt. — Vielmehr löst sich die Sache einfach und bibelgemäfs, wenn man nach unsrer obigen Vorbemerkung Gottes *Wesen* von der *Form der Ewigkeit* unterscheidet.

Gottes *Wesen* nun ist a) seine innere *ethische* Selbstbestimmtheit (Heiligkeit, Weisheit, Seligkeit) und indem diese wieder die Bestimmtheit hat, in einer *Welt* sich zu manifestiren, gehört auch b) dieses *Verhältniss* Gottes zur Welt zu Gottes *Wesen*. Es besteht in der *Allmacht*, *Allwissenheit* und *Allgegenwart*. Der wahre Begriff dieser Wesensbestimmungen oder sogenannten Eigenschaften ist nicht, dafs Gott „alles mögliche ein-

zelne" kann und weifs und an allen Plätzen ist — man müfste denn eine *von Gott unabhängige* Sphäre von *possibilibus, scibilibus, locis* voraussetzen, zu der sich Gott *äusserlich* verhielte, wie ein Mensch sich zu einer Kraft, Kunst u. dgl. äusserlich als könnend oder nicht-könnend u. s. w. verhält! Sondern Gottes *Allmacht* ist, dafs er Ursprung seiner und alles Seyns ist, mithin kein Seyn und Werden ist, das nicht durch ihn wäre; seine *Allgegenwart*, dafs die von ihm gesetzte Welt nichts seiner Macht entnommenes geworden ist, wo er nicht mehr drinnen wäre, sondern dafs er der immanente Grund alles Subsistirens und Bestehens ist, und nichts gedacht werden kann, was ausser dem Bereich des absolutkräftigen Gottesseyns läge; seine *Allwissenheit*, dafs er, der Ursprung und das Ziel seiner selbst und aller Dinge, der *in sich klare, bewusste* ist, die innere Wahrheit alles Seyns und die sich wissende Wahrheit, so dafs nichts ist, das er lernen müfste, nichts, was eine *Schranke* seines Wissens wäre.

Dafs Gottes Wille, Gottes Seyn, Gottes Wissen das die Welt *bedingende* ist, und an ihr keine Schranke hat — dies ist das Wesen Gottes nach seiner sogenannten metaphysischen Seite.

Wie nun mit Christo? — Dafs die *ethischen* Eigenschaften Gottes recht wohl mit der Form der Menschlichkeit oder Zeitlichkeit vereinbar seyen, wird niemand leugnen, der nicht, wie B. B. (*Syn.* I, 201) die gröfsere Sündlichkeit für ein Zeichen und nothwendiges Attribut des höheren Geistes, und die Sünde überhaupt für eine nothwendige Entwicklungsstufe hält. Aber wie kann Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, wie kann das *metaphysische* Wesen Gottes stattfinden in einem *Menschen?*

Gottes *Wesen* äussert sich in der *Ewigkeitsform* so: Die Allmacht besteht darin, dafs Gott *alle Räume und Zeiten* will und setzt und somit schafft. Die Allgegenwart darin, dafs er, der raum- und körperlose, mit seiner ewigen Seyns-kraft alles zeitliche, bedingte Seyn trägt und hervorruft. Die Allwissenheit darin, dafs er alle Zeiten und Räume überschaut. So

äussert sich das *Wesen:* dafs er der absolut bedingende, und die Welt für ihn keine Schranke ist, in der *Ewigkeitsform* darin, dafs er *actu* die ganze Welt bestimmt.

Dasselbe Wesen in der *Form* der *Menschheit* (im menschgewordnen Logos) äussert sich *in einzelnen Zeiten, an einzelnen Orten.* Bei Christo besteht die Allmacht darin, dafs keine ihm in einzelner Zeit, an einzelnem Ort gegenübertretende Kraft seinem Willen eine Schranke ist. Er herrscht über die Natur, stillt den Sturm, thut Wunder [1]). Die Allgegenwart darin, dafs der Raum ihm keine Schranke ist. Er ruht in sich, wandelt auf dem Meer, bedarf, sobald er nur will, keiner fremden Stütze; der Geist ist Herr des Leibes; der Leib ist, sobald der Geist will, den materiellen Gesetzen der Schwere u. s. w. entnommen. Die Allwissenheit darin, dafs kein ihm einzeln entgegentretendes Objekt ein ihm dunkles ist. Er irrt nicht; er schaut in's Herz.

Und eine also vom göttlichen Wesen durchdrungene Menschheit ist nichts apartes; nein, *das* sollte von Anbeginn der Mensch seyn, und nur durch die nicht nach ewigen Gesetzen sondern durch endliche Abnormität — eingetretene *Sünde* ist es anders, ist der Leib Sklave der chemischen und mechanischen Naturgewalt, der Geist Sklave des Irrthums geworden. Christus ist der Erstling der erlösten, zum ursprünglichen Zweck zurückgeführten Menschheit.

Christus hat sich als Mensch entwickelt. Er hat als Kind, wie als Mann nicht „alles mögliche" gewufst,

1) Man entgegne hier nicht: *auch die Propheten und Apostel hätten Wunder gethan.* Die Propheten thaten Wunder als Knechte Jehovahs, die Apostel „im Namen Jesu"; beide mufsten in den speciellen Fällen die Kraft von Gott (stillschweigend oder ausdrücklich) erbitten. Der Prophet wie der Apostel that Wunder *in seinem Amt,* Elias nicht als der Thisbiter, sondern als der Prophet, Paulus nicht als Paulus sondern als Apostel. Bei Jesus dagegen war die Wunderkraft eng mit der *Person* verbunden.

sondern vieles *nicht gewusst* (vgl. Mk. 13, 32) und ebenso war sein Daseyn ein auf einen bestimmten Raum beschränktes. Aber die *Endlichkeit* als solche, die Form der Zeitlichkeit und Räumlichkeit als solche, ist dem göttlichen Wesen schlechterdings nicht unvereinbar; sondern Gottes ewiges Wesen hat in sich die ewige Bestimmtheit, in der Zeitlichkeit sich zu verklären als *Mensch* [2]), und die Zeitlichkeit in sich zu verklären als *heil. Geist.*

Indem Christus sich als Mensch entwickelte, *entwickelte er sich aber* normal. *Er irrte* nicht in seinem Lernen. Nicht dafs bei ihm eine „frühreife Reflexion" vorgeherrscht hätte, nicht dafs er mit zwölf Jahren bereits ein *reflexionsmässiges* System von Dogmen über seine Person, oder einen *reflexionsmässigen* Erlösungsplan ausgebildet hätte! Sondern jene weit höhere Form des Erkennens, die der *absoluten innern Klarheit,* wobei Gefühl, Wille und Denken nicht, wie bei uns Sündern, auseinanderfallen, sondern wo sie *eins* sind — das war von Anfang an die Form der geistigen Entwicklung des Herrn. Die *Reflexion* trat ein, sobald in

2) Daher der *status exaltationis* nicht darin besteht, dafs die Form der zeitlich-räumlichen Beschränktheit wieder aufgehoben würde, und Christus sich zu einem quantitativ-unendlichen aber qualitativ bestimmungslosen Leibe ausdehnte. So wäre ja doch die wahre Menschheit mit der Gottheit unvereinbar! So wären ja in Christo, als er starb, wo er doch Gottes ganzes Wesen, seine Liebe, wie seine Allmacht, *absolut* offenbarte, die Naturen noch nicht recht vereinigt gewesen! Sondern der *stat. exalt.* kann nur darin bestehen, dafs die *menschliche* Natur zuvor die den Folgen der Sünde unterworfene war, und nun die von diesen Folgen befreite ist. Momente sind: a) die bestimmte, sichtbare (wenigstens für ein geistig geöffnetes Auge sichtbare Leiblichkeit (vgl. Apostelgesch. 7, 55 und 1, 11) b) der neue Stoff, aus dem diese Leiblichkeit besteht, ein *unverweslicher*, den chemischen Einflüssen entnommener Stoff. — Die Herrschaft aber über den Raum ist *nach* der Verklärung dieselbe, wie *vorher* (vgl. Joh. 20, 19 und 1 Cor. 10, 16 mit Mt. 14, 25).

der normalen inneren Entwicklung die psychologische Möglichkeit und in den äusseren Umständen und Begebenheiten die historische Veranlassung dazu gegeben war. So sehen wir denn auch in vielen Reden des *Herrn* reflexionsmäfsiges Denken enthalten. Aber diese *Reflexion* blieb in ihrer rechten Sphäre; sie blieb Exposition dessen, was im Inneren mit *unmittelbarer* Gewifsheit bereits vorhanden war; sie überhob sich nicht; sie wollte nicht — wie dies bei menschlicher Verkehrtheit so oft der Fall ist — ihren Inhalt *erzeugen*, sondern sie wollte nur, was ihre wahre Bestimmung ist, die unmittelbar vorhandene Fülle des Inhaltes (der ewigen Wahrheit) nach aussen hin klar machen und dem Fassungsvermögen der Hörer unter dieser oder jener Verstandeskategorie (immer aber absolut rein, ohne Alterirung, ohne Akkomodation, d. h. ohne Beimischung von Lüge und Unwahrheit) nahe bringen. — Den klarsten Spiegel aber jener unmittelbaren, nicht relativen sondern absoluten Anschauung und Darstel-

Ueber 1 Cor. 10, 16, d. h. über das h. Abendmahl, ist nämlich die ausführlichere Exposition unten pag. 647 zu vergleichen. Hier vorläufig nur soviel: Wir empfangen Christi Leib nicht so, dafs er sich *im Raume* zuvor gleichsam *ausdehnen* müfste (auch die luther. Kirche leugnet entschieden die *praesentia localis* oder *inclusio*); Christus würde ja dann ein *Sklave* der räumlichen Kategorieen seyn; sondern vielmehr so, dafs die *räumliche Trennung* und die *Kategorie des Raumes überhaupt* für Christum keine Schranke ist. Er herrscht über den Raum. Er ist, wo er *will*, ohne erst Medien durchlaufen, oder sich durch Medien hindurch ausdehnen zu müssen. (Dafs der mit dem Sohn Gottes homousische *heil. Geist*, der Vermittler *aller* Verbindung der Gläubigen mit Christo, dabei *auch* wirksam ist, wiefern er jene *zubereitet* zur Aufnahme Christi, dies thut der *eigenen Kraft* des verklärten Leibes Christi keinen Abbruch. Wo er wirkt, wirkt ja immer auch sein Geist.) — Es ist hier also dieselbe *Herrschaft Christi über den Raum*, die wir schon z. B. beim Wandeln auf dem See finden. Er *ist*, wo er *will*.

lung der Wahrheit finden wir in einigen Reden **Jesu**, die uns im vierten Ev. aufbehalten sind.

Dies die psychologische Darstellung des Geisteslebens Jesu. Das *ewige* göttliche Wesen hatte von Ewigkeit in sich selber die Bestimmung, sich in die *Zeit* hinein zu verklären. Dies der Zweck des Schaffens; dies der Zweck der endlichen Subjekte, die *von Anfang* bestimmt waren, den h. Geist zu empfangen, und *gottmenschlich* (cum grano salis!) zu werden. Sie fielen in Sünde. Der ewige Sohn, der unser Bruder werden sollte, ist nun unser Erlöser geworden. In ihm ist die Gottheit *zeitlich erschienen;* eben hiemit ist in ihm die Menschheit zu ihrer archetypischen Vollendung gekommen.

Dies die Christologie, welche wir in den folgenden Untersuchungen als *unseren* Standpunkt festhalten wollen. Dafs unter *dieser* Voraussetzung die einzelnen Begebenheiten des Lebens Jesu in sich harmonisch seyen, und dafs nicht *historische Widersprüche*, sondern nur eine (vermeintliche) *dogm. Schwierigkeit* von den Gegnern in Anspruch genommen werden könne, dies zu untersuchen ist der Zweck der nun folgenden Kapitel.

Zweites Kapitel.

Christus und Johannes der Täufer.

§. 53.

Die Predigt und Taufe Johannis.

Im dreifsigsten Jahre nach der Geburt Jesu begann Johannes, jener Sohn des Zacharias und der Elisabeth, in den wüsten Gegenden, welche rings um die Westseite des todten Meeres bis herauf an den Einflufs des Jordan sich erstrecken, predigend aufzutreten und die, welche seiner Predigt gläubig achteten, zu taufen, welches ein Symbol des Bekenntnisses der Todeswürdigkeit war. Der Inhalt seiner *Reden* war, wie Mt. (3, 2) und Mk. (1, 4) ihn *allgemein* angeben, ein doppelter: Ermahnung zur Bufse und dann Hinweisung auf die herangekommene Zeit der Sündenvergebung im Himmelreiche. Johannes lebte in der Wüste nach Art der alttestamentlichen Propheten in strenger Enthaltsamkeit von Genüssen, das Fleisch kreuzigend. Die Kunde seiner Predigt zog allenthalben aus den kleineren Orten Judäas sowohl, als aus der Hauptstadt selbst, Leute herbei; jedermann wollte den neuen Propheten auch besucht haben, sowohl die vornehmen Weltleute, deren nihilistisch-hochmüthige Richtung mit dem Namen *Sadducäismus* bezeichnet zu werden pflegte, als die geringeren, die — soweit sie nicht zu den anspruchlosen *ächten* Frommen gehörten — in *pharisäischer* Richtung befangen,

auf äussere, kleinliche Gesetzerfüllung stolz waren. Keine dieser Richtungen bevorzugend, strafte Johannes beiderlei Arten neugierig zulaufender Menschen mit schneidender, auf den Grund des Herzens gerichteter Strafpredigt, von deren Art und gewöhnlichem Gedankengange Mt. (3, 7—10) und Luk. (3, 7—9) uns eine Probe mittheilen. Er nennt sie Otterngezüchte, spricht ihnen die Hoffnung ab, dem Zorne Gottes zu entrinnen, falls sie fortführen, auf die leibliche Abstammung von Abraham zu pochen, und stellt den kommenden Messias dar nach seiner Seite als Richter und Vernichter der falsch-jüdischen, fleischlich-jüdischen Macht. Denen aber, die ernstlich fragten, was sie thun sollten, gab er, je nach den einzelnen Ständen der Fragenden, einzelne Gebote der Selbstverleugnung (Luk. 3, 10—14). Als aber die Meinung, er sey selbst der Messias, verlautete, so widersprach er auf das entschiedenste, sich dem kommenden Messias, und seine Wassertaufe der Geistestaufe in Demuth unterordnend.

1. Der Ort, wo Johannes taufte, hat den Kritikern viele Mühe gemacht. Zwar ist die Sache an sich höchst einfach. Mt. giebt den Aufenthalt *ganz summarisch* an: ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας, womit der wüste felsige Landstrich bezeichnet wird, welcher die Westküste des todten Meeres einschliefst, *und sich dann bis in die Gegend von Jericho hinauf in ununterbrochenem Zuge fortsetzt* [1]. Lk. dagegen berichtet speciell, dafs Johan-

1) Besonders vergleiche man in Schubert's Reise die Schilderung des unteren Kidronthales, und den Excurs von Jerusalem nach Jericho. — Ferner *Joseph.* b. j. 4, 8, 2. Τὴν δὲ πόλιν (Jericho) ἔρημον κατειλήφεσαν, ἥτις ἵδρυται μὲν ἐν πεδίῳ, ψιλὸν δὲ ὑπέρκειται αὐτῆς καὶ ἄκαρπον ὄρος μήκιςον· κατὰ μὲν τὸ βόρειον κλίμα μέχρι τῆς Σκυθοπολιτῶν γῆς ἐκτείνεται· κατὰ δὲ τὸ μεσημβρινὸν μέχρι τῆς Σοδομιτῶν χώρας καὶ τῶν περάτων τῆς Ἀσ-

nes nicht an ein und demselben Orte geblieben, sondern in der Umgegend des Jordan hin und hergezogen sey. War nun auch das *enge Thal* des Jordan angebaut, so hinderte das nicht, dafs die, welche aus der *fruchtbaren* Gegend von Jerusalem hinaus fünf Stunden *lang* (nach Maundrell) durch unangebaute, felsige, wüste Gegenden ziehen mufsten, bis sie das hier sehr enge Südende der fruchtbaren jerichuntischen Ebene erreichten, sagen konnten, „Johannes sey draufsen in „der Wüste“ 2).

Es ist also im Grund eine vergebliche Mühe, die Straufs sich giebt, wenn er bemerkt, die Wüste Judäas habe weiter südlich gelegen, und sich dabei auf Winer (Realw. s. v. *Wüste*) beruft, wo es heifst: „die „Wüste Juda *scheint* sich von dem *rechten Ufer* des „Kidron — — bis fast an das Südwestende des todten „Meeres erstreckt zu haben“ — denn allen denen, die die Gegend bereisen, *scheint* nicht nur das rechte, südliche, sondern auch das linke, nördliche Kidronufer, ja die ganze Gegend bis Jericho eine einzige Wüste zu seyn, und dieses nördlichste Stück Wüste dürfte durch Straufsens entgegenstehende Behauptung schwerlich sich in fruchtbares Land verwandeln, so dafs der Evangelist am Ende doch Recht gehabt hat.

Bruno Bauer freilich weifs das besser. Er belehrt uns (pag. 142 vgl. Weifse I, 256) mit dürren Worten: „die Wüste Juda erstreckt sich nicht soweit

φαλτίτιδος· ἔςι δὲ ἀνώμαλόν τε πᾶν καὶ ἀοίκητον διὰ τὴν ἀγονίαν. Und ebendas. 3: *τὸ δὲ μέχρι τοῦ Ἰορδάνου καὶ τῆς Ἀσφαλτίτιδος χθαμαλώτερον μὲν ἔρημον δὲ ὁμοίως καὶ ἄκαρπον.* Vgl. ferner Maundrell (a journey from Aleppo to Jerusalem) pag. 101 ff.

2) Man hat also nicht nöthig, mit Hug (Gutachten pag. 136 f.), unter „*der* Wüste Judäas“ den wenige hundert Schritte breiten Sandstrich zu verstehen, der im Sommer von dem zurücktretenden Jordanwasser trocken gelassen wird, — weil dieser auch „*eine* Wüste Judäas“ gewesen sey.

„oberhalb Jerusalem hinaus". Er hat das in **Straufs** *Leben Jesu* gelesen. Es mufs also wohl wahr seyn.

Derselbe **Bruno Bauer** findet pag. 153 darin einen Widerspruch, dafs Mk. 9, 13; 11, 32 der Täufer weithin bekannt und gefeiert war. Wie aber — meint er — kann ein Einsiedler, der in der Wüste lebt, so bekannt werden? — Wir überlassen diese Frage seinem eigenen reiflichen Nachdenken.

2. Aber auch die **Kleidung** und **Lebensart** Johannis erregt dem scharfsinnigen Kritiker Bedenken. Schon **Wilke** (Urev. pag. 147) hat die fruchtbare Entdeckung gemacht, dafs die Beschreibung der Kleidung des Johannes wörtlich der alttestamentlichen Beschreibung der Kleidung des Elias (2 Kön. 1, 8) entlehnt sey, und **Bruno Bauer** schreibt (pag. 151) diese Entdeckung nach. Wahr ist, dafs in beiden Stellen eine *ζώνη δερματίνη* vorkömmt. Sonst sind die Beschreibungen divergirend. Denn 2 Kön. heifst es איש בעל שער was die LXX. richtig durch *ἀνὴρ δασὺς* wiedergiebt; Mt. und Mk. dagegen beschreiben sehr speciell das *ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου.* Hienach wissen wir, was wir davon zu halten haben, wenn **Bauer** sagt, eine solche alttestamentliche Stelle könne erst dann „abgeschrieben" worden seyn, wenn zuvor feststand, dafs Johannes der Täufer der Elias war, der da kommen mufste [3]).

Die Stellen Luk. 7, 33 f. Mt. 11, 18 f aber, die ein unvorsichtiger Apologet etwa zum Beweis anführen könnte, dafs Johannes wirklich ein solches Leben prophetischer Askese geführt haben müsse, entzieht uns der *Kritiker* mit der Bemerkung (pag. 153 f.), dafs gerade diese Stellen erst recht *„verdächtig"* seyen, und es

3) Soweit geht der Scharfsinn, welchen B. B. den Evsten leiht, dafs Luk. diese Schilderung der eliasartigen Kleidung *deshalb* ausgelassen haben soll, weil er schon cap. 1, 17 den Engel habe sagen lassen, Johannes werde im Geist und in der Kraft (im Kameelrock und im ledernen Gürtel?) des Elias auftreten!

„nur zu wahrscheinlich" machten, dafs der Evst den Johannes erst nach seiner Grundvoraussetzung so gebildet habe. Schade nur, dafs die eine dieser Stellen sich *bei* einem Evangelisten findet, welcher uns von *Johannes* strenger Lebensweise *nichts* erzählt hat!

Solcher Fülle von Scharfsinn gegenüber werden wir uns bei der Behauptung bescheiden, dafs es denn doch wenigstens keine historische Schwierigkeit noch auch einen innern oder äusseren Widerspruch enthalte, anzunehmen, Johannes habe *wirklich* einen ledernen Gürtel getragen, und der Evangelist habe hier nicht gedichtet, sondern erzählt.

3. Die von Straufs p. 351 zugegebene Möglichkeit, der Taufritus des Johannes habe sich durch Rücksicht auf Stellen, wie Jes. 1, 16; Ezech. 36, 25; Jerem. 2, 22, gebildet, könnten wir insofern zugeben, als der heilige Geist und die speciellen Offenbarungen, auf welche hin der Prophet Johannes handelte, allerdings sich können an alttestamentliche, ihm im Geiste gegenwärtige Stellen angeschlossen haben. *Nöthig* würde (wenn auch kein anderer Umstand uns die Beziehung auf jene Stellen *unmöglich* machte) eine solche Annahme von biblischem Standpunkt aus nicht seyn.

Und so dürften wir es leider nicht einmal wagen, für unsern biblischen Johannes das Lob in Anspruch zu nehmen, welches Bruno Bauer ihm (pag. 175 ff.) dafür spendet, dafs er das im Judenthum vorhandene Symbol äusserlicher Lustrationen „zum Bewufstseyn erhoben habe". Denn „jenen grofsen Schritt" hatten leider schon Jesajas und Ezechiel in den oben angeführten Stellen gethan.

Doch von alle dem abgesehen, finden wir die ganze Auffassung des Taufritus als eines Symbols der *Reinigung* unzulässig. Symbol der Reinigung war das *Waschen* [4]) (Matth. 15, 2; Mk. 7, 2). Johannes mufste

4) Weifse (I, 255) sah schon den Unterschied der Taufe von den Waschungen ein. Doch setzt er ihn allein darein, dafs letztere *wiederholt* wurden, erstere *ein für allemal* für

einen Grund haben, weshalb er diesen bereits vorhandenen Ritus ungenügend fand. Wiederum mufste jeder, der das Neue erlebte, von Joh. völlig unter das Wasser hinabgetaucht zu werden, dadurch veranlafst werden, die Bedeutung dieses Ritus in mehr als blofser *Reinigung* zu suchen. Und zwar, da Joh. nicht blofs „Besserung" sondern *tiefste Sündenerkenntniss* (vgl. Mt. 3, 7 ff.) und *Sinnesumwandlung* (*μετάνοια*) forderte, so lag es wohl am nächsten, in dem völligen Untertauchen in die Fluthen ein Symbol des *Bekenntnisses völliger Unwürdigkeit und Verdammlichkeit* zu sehn. Die Taufe Johannis war ein Zeichen, dafs der Mensch *ganz* den *Tod* verdiente. (Dies hat die Johannistaufe mit der christlichen, *Röm.* 6, 4, gemein. Der Unterschied ist, dafs bei letzterer zur bufsfertigen Hingabe in den Tod die Mittheilung eines neuen Lebens, das Hervorgehn des neuen Menschen kömmt, dafs letztere also *mehr als ein blosses Symbol* ist). — Zu jener Bedeutung des Taufritus pafst denn auch das Wort *βαπτίζω*, in welchem nur der Begriff des *Untertauchens* und *Versenkens*, nicht der des *Abwaschens* liegt. — Soweit war die *Taufe Joh.* etwas *ganz neues;* sie war in Folge göttlicher Offenbarung, göttlichen Befehles entstanden, was nur dogmatisch (für Straufs) nicht historisch schwierig ist

4. Die verschiedenen Evangelisten stimmen nach Straufs (p. 352 ff) in der Inhaltsangabe der johanneischen Predigt nicht überein. *Erstlich* verbinden nur Mk. und Luk. mit der *μετάνοια* den Zusatz *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, welches nach *Act.* 2, 38 eine gewöhnliche Bezeichnung der *christlichen* Taufe war, und etwa auf die *johanneische* „unhistorisch übertragen seyn könnte". Doch will Straufs die Erklärung von Paulus gelten lassen, wonach die Johannistaufe wegen des damit verbundenen „sittlichen Aktes der *Besserung*"

das ganze Leben geschah. Aber nicht nur die Einmaligkeit, auch die neue *Form*, die des Untertauchens, hat ihre Bedeutung.

eine Taufe zur *Hinwegnahme* der Sünden genannt werden konnte. — *Zweitens* aber entstehe nun ein Widerspruch zwischen Mt. und Luk. Denn nach Mt. verbinde Johannes *sogleich von Anfang an* mit der Bufspredigt die Verkündigung des nahenden Himmelreiches; nach Luk. rede er anfänglich blofs von *μετάνοια* und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* und *erst später* (3, 15 ff.) vom Himmelreich.

Aber an dem allem ist kein wahres Wort. Zuvörderst nöthigt uns die Gutherzigkeit ein Lächeln ab, womit Straufs, seiner exegetischen Gelehrsamkeit, wie es scheint, ganz vergessend, sich zur Paulusschen Erklärung von *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* herabläfst. Schade nur, dafs diese Erklärung so gar monströs ist! Denn die Bedeutung des *Hingwegnehmens (ôter)*, was wider oder ohne Willen des hinweggenommenen geschieht, hat *ἀφίημι* nirgends. Zunächst heifst es *entlassen* (jemanden, der *selbst fortgehen* kann oder will) z. B. 1 Cor. 7, 11 f. Matth. 18, 21. Dann heifst es jemanden *verlassen*, indem man selbst sich von ihm entfernt z. B. Joh. 14, 18. Matth. 19, 27. Eine weitere bereits tropische Bedeutung ist die von *zulassen, veniam dare* Mk. 11, 16; Matth. 27, 49. Aus letzterer aber entspringt die im n. T. bei weitem häufigste Bedeutung von *verzeihen*, welche in der Verbindung *ἀφιέναι ἁμαρτίας* die *ausnahmlos einzige* ist, und dem hebr. נשא חטא oder נשא עון entspricht, welches auch LXX. Jes. 33, 24 mit *ἀφιέναι ἁμαρτίαν* übersetzt wird. Ist aber Luk. 3, 3 neben der *Busse* von einem *Vergebenwerden der Sünde* die Rede, so können zwar Straufs und Weifse (I, 264 ff.) *von ihrer dogmatischen Voraussetzung aus* einen Widerspruch konstruiren daraus, dafs schon Johannes d. T. von der Sündenvergebung durch Christi Tod, ja von der Identität der Sündenvergebung mit der Aufrichtung des Gottesreiches etwas gewufst haben solle, während doch erst Paulus, ja eigentlich erst Augustin, Anselm und Luther, sich bis zum Bewufstseyn dieser Lehre erhoben hätten. Dagegen excipiren und reserviren wir, dafs unter *der dogmatischen Voraussetzung:* Wunder und Prophetie seyen möglich, dieser Widerspruch verschwindet, und die Harmonie sich herstellt.

Dann haben also Luk. wie Matth. als Inhalt der johanneischen Predigt neben der *Ermahnung zur Busse* noch die *Ankündigung des nahen Heiles* berichtet. Und dann ist auch nicht wahr, dafs Luk. den Joh. von letzterem erst auf besonderes Befragen (v. 15 ff.) reden lasse [5]).

5. Bruno Bauer tischt uns noch ein Nest voll Schwierigkeiten auf.

Mit besonders kunstreicher *Verdrehung des ev. Berichts* thut er folgende zwei Fragen. a) „Ist es wohl „möglich, dafs Johannes jedesmal, wenn die Leute „zu ihm kamen, Alles der Reihe nach sagte und vor„trug, worin seine weltgeschichtliche Stellung be„stehe? Sollte diese Rede zu einer feststehenden For„mel geworden seyn, die er bei jeder Gelegenheit im „Munde führte?" Auf diese Frage antworten wir mit B. B.'s eigenen Worten: „Es ist unmöglich"; nur folgern wir daraus nicht: die Rede sey das Werk einer spätern Zeit, die *„nicht nur etwa das zusammenfasse", was Johannes oft und auf mancherlei Weise gesprochen habe,* „sondern *ihr eigenes Verständniss* ihm in den Mund ge„legt habe." Vielmehr sehen wir nicht ein, warum diese Rede nicht doch Zusammenfassung dessen, was Johannes *wirklich gepredigt hat,* — ja eine Zusammenfassung in solchen Ausdrücken, deren er sich *wirklich zu bedienen pflegte,* seyn könne. — b) „Wie? Phari„säer nnd Sadducäer so einträchtig in Einer Karavane?" ruft er pag. 156 in Betreff von Matth. 3, 7, wo aber leider von *Einer* Caravane, die *einmal* in einem bestimmten Falle gekommen sey, gar nicht die Rede ist, sondern gesagt wird, dafs Johannes, als er unter den

5) Weifse (I, 270) legt *act.* 13, 25 so steif aus, als könne Joh. d. T. erst unmittelbar vor seinem Tode die Ahnung, ein Gröfserer werde nach ihm kommen, gehabt haben. Das wäre dann ein Widerspruch mit dem ev. Bericht. — Weifs der Mann noch nicht *detaillirte Beschreibungen des Erzählers* von *zusammenfassenden Sentenzen des Redners* zu unterscheiden? Will er jene aus diesen berichtigen?!

Kommenden auch manche Sadducäer und manche Pharisäer bemerkt habe, sowohl diese, als jene mit züchtigender Strafrede empfangen habe. c) Dafs Joh. aber in den Worten τίς ὑπέδειξεν κλ. seinen „Aerger" ausdrücke [6]), dafs diese nun auch den rechten Weg, dem Zorne zu entrinnen, gefunden hätten, ist eine Exegese, die keiner weiteren Beurtheilung bedarf.

Einen Widerspruch zwischen Mt. und Luk. findet der Mann darin, dafs letzterer die Strafpredigt allgemein an die ὄχλοι, ersterer an die Pharisäer und Sadducäer gerichtet seyn läfst. B. B. lebt scheint's noch in der veralteten Vorstellung, als seyen die Sadducäer und Pharisäer zwei aus dem übrigen Volke ausgeschiedene, constituirte *Sekten* gewesen. Eine geringe Bekanntschaft mit dem n. T. und Josephus reicht aber hin, um einzusehen, dafs zu Jesu Zeiten das *ganze Volk* in jene beiden *Richtungen* gespalten war [7]). Die einen sperrten sich gegen den eindringenden Romanismus und Hellenismus in strengster gesteigerter Bewahrung des Jüdischen; die anderen spielten die aufgeklärten Weltmenschen, die vor den Römern ihren nihilistischen Cosmopolitismus zeigen wollten. So verliefen die Extreme der durch bestimmtes Ceremoniell wirklich als Sekte constituirten Pharisäer im engern Sinn und der ihnen gegenüberstehenden eigentlichen Sadducäer, in manchen Abstufungen das ganze Volk umfassend, und nur ein geringes Häuflein derer war übrig, welche keiner der beiden sittlich-unwahren Richtungen angehörend, das Heil Israels in redlicher Gesinnung erwarteten. — Hienach widersprechen sich Mt. und Luk. nicht im mindesten, wenn der eine die Strafpredigt an die Massen des Volkes gerichtet seyn läfst, dann aber (v. 10 ff.) die Reden Johannis an die redlich gesinnten besonders beschreibt, der andre aber erzählt, jene Strafpredigt sey an diejenigen gerichtet gewesen, welche sey es der sadducäischen, sey es der pharisäischen Richtung angehörten.

6) Pag. 161 f.

7) Vgl. besonders *act.* 23, 6.

Widersprüche mit anderen neutest. Stellen findet B. B. pag. 154 und 157. Jesus nenne nämlich (Mt. 12, 34; 23, 33) die Pharisäer gleichfalls Otterngezüchte, er predige (Mt. 4, 17) gleichfalls Bufse und Nähe des Himmelreichs, ja selbst von einem Baume, der in's Feuer geworfen werde, rede er (Mt. 7, 19). Wie konnte Jesus „so sehr abhängig vom Täufer seyn"? Es würde ja folgen, „die Person Jesu habe keinen „Fortschritt in der Geschichte bezeichnet." — Man schämt sich fast, die letztere Folgerung mit der trivialen Bemerkung abzuweisen, dafs Jesus ausser den zwei Versen, die er mit Joh. d. T. gemein hat, noch einige tausend andere Verse sprach, die jener noch nicht gesprochen hatte. Was aber die Abhängigkeit in den Ausdrücken betrifft, so könnte jemand sagen, *Bruno Bauer's Buch sey ein unbedeutendes Machwerk,* und ich könnte dies *mit denselben Worten* wiederholen, und wäre darum doch nicht von jenem ersteren abhängig. Mit dem „Otterngezücht" ist es genau der nämliche Fall.

Ferner werfe Jesus (Mt. 21, 32) den Pharisäern vor, sie hätten dem Johannes *nicht geglaubt* (d. h. nach dem Context weder Bufse gethan noch sein Zeugnifs von Jesu für wahr gehalten), Matth. aber sage (3, 7), die Pharisäer seyen gekommen ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ. Darin sieht Bruno Bauer einen Widerspruch.

Endlich findet derselbe folgende innere Ungereimtheiten. Die Rede Mt. 3, 7 ff. (Luk. 3, 7 ff.) ist ihm zu grob; denn freilich! die Pharisäer und Sadducäer heifsen bei B. B. „eine Menge, die *in der be-„sten Absicht* herbeikömmt." Die Rede Luk. 3, 10 ff. dagegen findet er zu „schlaff" (pag. 167). Auch sollen darum letztere Worte nicht von dem Täufer gesprochen seyn können, weil es — „damit das Volk dergleichen „zu hören bekam, keines Täufers bedurfte." — Die Darstellung bei Mk. gefällt Herrn Bauer recht wohl; aber sie ist ihm (pag. 172) viel zu „ästhetisch", als dafs sie „historisch wahr" seyn könnte. *Chacun a son goût.*

Anm. Wenn Weifse (I, 286) u. a. den Beginn der Wirksamkeit Jesu *im ungefähr dreissigsten Jahre* zu früh finden, so

geschieht es eingestandnermassen von der dogm. Voraussetzung aus, Jes. sey nicht Gottes Sohn gewesen, und somit „läge in solch frühzeitiger Reife etwas Abnormes.“

§. 54.

Die Taufe Jesu.

Johannes d. T., in Judäa lebend, und in der Wüste (Luk. 1, 80) einsam sich zu dem gebotenen Berufe vorbereitend, kannte Jesum nicht persönlich. Als aber die Zeit des öffentlichen Hervortretens Jesu nahete, hatte er (Joh. 1, 33) vom h. Geiste die Offenbarung erhalten: Jesus werde zu ihm kommen, und dadurch ihm als solcher beglaubigt werden, dafs er den heil. Geist sichtbar würde auf ihn herniedersteigen sehen. Da kam nun Jesus von Galiläa herab an den Jordan, und trat dem Johannes mit der Forderung, getauft zu werden, entgegen. Johannes aber ward, selbst bevor noch das verheifsene Zeichen eintrat, bei dem Anblicke des heiligen Jesus im Geiste sogleich gewifs, wen er vor sich habe, und da er nicht fassen konnte, wie der Sündlose dem Symbole des Todes und der Todeswürdigkeit sich unterziehen könne, drückte er fragend seine Verwunderung aus. Als aber Jesus seinen festen Willen, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, kund gegeben, taufte er ihn. Und nun erfüllte sich das verheifsene Zeichen. Der heil. Geist stieg hernieder in sichtbarer Gestalt, und eine Stimme sprach vom Himmel: „Das „ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.“ — So hatte Jesus seinen Willen, *schuldlos dem Tode sich hinzugeben*, ausgesprochen, und ihm, wie dem Johannes, ward vom Vater bezeuget, dafs dies die rechte Person — dafs dies die rechte Art sey, die Welt frei zu machen von der Sünde, und mit dem heil. Geiste zu taufen.

1. Wenn Straufs der Vater Johannis oder Pflegevater Jesu gewesen wäre, so hätte er (pag. 357) nichts eiligeres zu thun gewufst, als die beiden Knaben recht frühzeitig mit einander bekannt zu machen

Es zu unterlassen, würde ihm „sträfliche Gleichgültigkeit" geschienen haben. Natürlich; von Straufsens dogm. Standpunkt aus liefs sich nicht erwarten, dafs Gott der Herr beide, jeden auf seine Weise, zu ihrem Berufe vorbereiten könne; vielmehr mufste da menschliche Verabredung, menschliches Sorgen und Conspiriren, mit einem Worte menschlicher Vorwitz das meiste bei der Sache thun. Und so hält er es für eine *historische Schwierigkeit*, dafs Johannes Jesum nicht gekannt haben soll. — Dem entgegen möchte ich weder mit Lücke 1) an die weite Entfernung Galiläas von Judäa appelliren, noch mit Hug 2) das Hauptgewicht darauf legen, dafs Maria in ihrer ganz besonderen Lage einen Grund gehabt habe, die Reise zu Elisabeth zu machen, für den heranwachsenden Jesus aber ein solcher Grund nicht dagewesen sey. Denn ob kein Grund da war, ist eben die Frage; und zu dem war Jesus wirklich wenigstens *einmal* und wenigstens *bis Jerusalem* gekommen (Luk. 2, 41 ff.). Vielmehr genügt wohl die einfache Bemerkung, dafs nach Luk. 1, 80 der eigene Zug des Geistes den Knaben Johannes von frühe an in die Einsamkeit der Wüste trieb, und seine Aeltern weder diesem Zuge sich entgegensetzen, noch sonst durch *menschliche* Veranstaltung ein Zusammentreffen beider Knaben oder Jünglinge künstlich herbeiführen wollten, ohne dafs eine göttliche Führung oder ein göttlicher Auftrag sie veranlafste. — Die Schwierigkeit ist also nur *unter Voraussetzung der Straussschen Dogmatik* vorhanden; unter den dogmat. Voraussetzungen der Bibel ist keine Schwierigkeit in der Unbekanntschaft Johannis mit Jesu.

2. Auch nicht in der Offenbarung, die ihm nach Joh. 1, 33 wurde, und ebensowenig darin, dafs er Jesum *schon vor dem Herniedersteigen des Geistes, gleich beim ersten Anblick erkannte.* Denn letzteres war selbst ohne besondere Offenbarung, schon psychologisch möglich.

1) Comm. zum Ev. Joh. z. d. betr. Stelle.

2) Gutachten, pag. 131.

Dem Manne, der den Hunderten verschiedenartiger Leute so tief in's Herz sah, und den scheinheiligen Blick des Heuchlers so scharf zu entlarven wufste, *musste* das sündlose, heilige, sanfte, erhabene Antlitz Jesu auffallen und den tiefsten Eindruck machen. Sey es nun, dafs er mit der Rede: „Ich sollte mich von „dir taufen lassen, und du kömmst zu mir?" nur die noch unbestimmte Gewifsheit des Gefühls: *einen heiligeren, denn er selbst, vor sich zu haben*, ausdrückte, oder sey es, dafs der Geist ihm sogleich bestimmt bezeugte, es sey wirklich *Jesus, der Messias*, — durch beides wurde es nicht unnöthig oder überflüssig, dafs das *verheissene Zeichen*, das Niedersteigen des h. Geistes, noch hinzukam, und die Wahrheit, die für Joh. Person, wie speciell für sein Amt die wichtigste war, besiegelte. — Dann ist es endlich auch natürlich, dafs, wo er später (Joh. 1, 32 ff.) seinen Jüngern bezeugen wollte, er wisse gewifs: *Jesus von Nazareth sey der Messias*, er sich nicht auf die innere Gewifsheit, die er beim ersten Anblick Jesu empfand, sondern auf das äussere Zeichen berief, was ihm vom Herrn geworden war.

Wir wissen also, was wir von dem *Widerspruche* zu halten haben, den Straufs (356 ff.) darin findet, dafs nach *Matth.* Johannes Jesum schon gekannt habe vor der Taufe, nach *Joh.* er ihn aber erst nach der Taufe kennen lerne. Auch bedürfen wir nicht der Scheinlösung von Semler[3]), Plank[4]) und Winer[5]), als sage Johannes (*Joh.* 1, 33), er habe Jesum zuvor zwar persönlich, aber noch nicht als Messias gekannt, noch der Lösung von Hefs[6]), Paulus[7])

3) Beantwortung des Lessing'schen *Fragments* vom Zweck Jesu.

4) Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung I, cap. 7.

5) Realw. sub voce Joh. d. Täufer.

6) Geschichte Jesu, I, 117.

7) Comm. z. d. St.

und Hoffmann[8]), welche *Matth.* 3, 14 nur ein Anerkennen „höherer Vortrefflichkeit" im gewöhnlichen Sinne, noch kein weder bestimmtes noch unbestimmtes Ahnen, *dass Jesus es sey,* finden wollen. Endlich müssen wir Bruno Bauer Recht geben, wenn er[9]) auch Neander's Erklärung von *Joh.* 1, 33[10]) gezwungen findet, wonach der Sinn wäre: „in Vergleich mit dem, was ich jetzt erfuhr, erschien mir all mein früheres Wissen von Jesu als ein Nichtwissen." — Es bedarf, wie gesagt, dieser künstlichen Erklärungen nicht. —

Wenn Bruno Bauer[11]) sich wundert, dafs *Mt.* allein von der Weigerung Johannis etwas erzähle, und voraussetzt: wäre Markus wirklich der Epitomator des Matthäus, so müfste er auch diesen Zug abgeschrieben haben, so mag er die Antwort oben Abth. 1, §. 25 lesen.

3. Manchfache Widersprüche der Evsten untereinander glaubte Straufs in dem Vorfall bei der Taufe zu finden.

Vor allem *lässt der vierte Evst die Stimme vom Himmel hinweg.* (Pag. 404 f.). Aber der vierte Evangelist erzählt *selbst* gar nicht die Taufe Jesu; er berichtet nur, wie *Joh. d. Täufer* — auch nicht „davon erzählt" sondern sich auf das specielle Moment des Herniedersteigens des Geistes, als auf einen Beweis, dafs *dieser* der geborene Retter Jesus sey, beruft. Mufste Joh. d. T. etwa, so oft er auf irgend einen Vorfall sich berief, jedesmal alle damit zusammenhängenden Vorfälle (gleich der Amme in Romeo und Julie) mit-erzählen?

Sodann sollen die Evangelisten divergiren, in der Angabe, *wer die Erscheinung gesehen habe.* Nach *Joh.* sah sie, wie Straufs pag. 405 f. meint, „vorzugsweise der „Täufer", nach *Mk.* Jesus, nach *Mt.* der Täufer[12]),

8) Pag. 287.

9) Syn. I, p. 186.

10) L. J. p. 68.

11) Pag. 184.

12) Dagegen protestirt B. B. pag. 189 ff. in einer schönen Anmerkung. Er meint, *Jesus* sey Subj. zu εἶδε; mit ἐπ' αὐτόν

nach *Luk.*, der blofs sagt „der heil. Geist stieg herab,“ ohne anzugeben, wer ihn gesehen habe, scheint „ein noch *gröfseres* Publikum zugesehen zu haben“ [13]). —

Ich sah die Mondsfinsternifs; mein Vetter sah die *Mondsfinsternifs*; alle Leute sahen die Mondsfinsternifs. *Welch* ein Widerspruch!

Kam der heil. Geist *σωματικῷ εἴδει* herab, so war er keine Vision, sondern ebenso objektiv sichtbar, wie die Mondsfinsternifs.

Dafs bei *Joh.* der Täufer sich auf sein eignes Sehen berufen mufste, ist klar. *Mt.* sagt: „ihm (Jesu) „wurden die Himmel geöffnet, und der Täufer sah, wie „der h. Geist herabstieg u. s. w.“ Denn war einmal gesagt: „*ihm* wurden die Himmel geöffnet“, so ist der Leser dadurch schon in die natürliche Stellung eines Mitzuschauers gesetzt, und Jesus steht ihm *gegenüber* als Objekt, und so dient es zur Anschaulichkeit, einen, der auch Zuschauer war, weiter *schauen* zu lassen, was geschah. Der nämliche Fall ist bei *Mk.*; denn auch bei ihm fafst man als Subj. zu *εἶδε* um des *ἐπ' αὐτὸν* willen am natürlichsten den Joh. den Täufer.

4. Doch ist noch ein innerer Widerspruch übrig. *Die ganze Erscheinung des h. Geistes soll ein Unding seyn.* Das Oeffnen des Himmels ist (nach Str. p. 406) eine subjektive Vorstellung der damaligen Zeit. Ferner „kann der heil. Geist sich nicht von einem Orte zum andern bewegen“ [14]). Enge damit hängt der von Str. pag. 420—424 gemachte dogm. Einwurf zusammen, dafs Jesus, wenn er Gottes Sohn war, des Herabkommens des h. Geistes nicht mehr bedurfte.

sage der Geschichtschreiber; „*er* sah auf *ihn* — auf eben „den „„*er*“““ — den Geist herabkommen.“ — Freilich mufs *Mt.* den Anblick der Taube demselben Subjekte zuschreiben, wie *Mk.* Sonst könnte ja B. B.'s Hypothese nicht bestehn, dafs *Mt.* den *Mk.* excerpirt und compilirt hätte.

13) Vgl. B. B. Syn. I, pag. 191. Joh. pag. 37.

14) Mit Str. pag. 406 vgl. B. B. pag. 205.

Fangen wir bei letzterem Punkte an. Dafs Jesus als Gottessohn schon den h. Geist in jeder Beziehung *gehabt habe,* diese Ansicht ist nur für denjenigen möglich, welcher eine unterschiedene Hypostase des h. Geistes nicht annimmt. Ausserdem dagegen war zwar der *Sohn* wie mit dem *Vater,* so auch mit dem *h. Geiste* wesens-eins, darum aber doch von beiden *als eigenes Subjekt unterschieden.* Hier bei der Taufe nun handelte es sich nicht darum, den heilig zu *machen,* der ja schon heilig *war;* sondern wie derselbe heil. Geist, welcher nach der entschiedenen Lehre der heil. Schrift bereits im alten Bunde, theils als Amts- oder Wunder-Geist, theils als Geist der Bufse und des Glaubens wirkte, und ebenso im n. Test. noch bei Jesu Leben den Jüngern gegeben ward — wie dieser Geist dennoch beim Pfingstfest in sichtbarer Erscheinung in ein neues Verhältnifs zu der Kirche als solcher trat, so trat bei Jesu Taufe dieser Geist, ebenfalls sichtbar erscheinend, in ein neues Verhältnifs zu Jesu und seinem Erlösungswerk. Indem Jesus in Unterwerfung unter die Taufe seinen feierlichen Willen erklärt hatte, sich unschuldig und für andre dem Tode hingeben zu wollen, so erklärte hier der Vater, dafs dieses die rechte Art der Erlösung, dafs dieses der rechte Erlöser sey, der, der hinfort die Kraft und Befugnifs „mit Geist zu taufen" d. i. den Geist neutestamentlich mitzutheilen, habe; er erklärte dies vor den Augen dessen, der als Schlufsstein des alten Bundes noch einmal die ganze Bedeutung des alten Bundes: *mit Wasser zu taufen*, (durch Gesetzespredigt Bufse zu wirken und Sehnsucht nach dem Heile) in sich zusammengefafst hatte. Im alten Bunde wirkte der h. Geist zwar auch, aber nur *vorbereitend,* nur das Gesetz im Gewissen unterstützend, nur strafend und erziehend und auf künftiges weisend. Christus erst war es, der im vollen Sinne mit dem Geiste taufen, durch Mittheilung der Fülle des Geistes Menschheit und Gottheit absolut einigen konnte. Der Anfangspunkt solch absoluter Einigung war das *Pfingstfest* (mit *Act.* 2, vgl. Joh. 16, 7). Bei der *Taufe* geschah durch jene

Erscheinung die feierliche Erklärung, dafs Jesu stellvertretende Hingabe in den Tod der Weg sey, diese *Einigung von Gott und Menschheit durch den Geist* möglich zu machen.

Jene Erscheinung war also eine *Erklärung Gottes,* und als solche wird sie in den Evv. dargestellt (vgl. Joh. 1, 32 ff.). Nicht war sie eine Mittheilung neuer Kräfte an Jesum.

Die Taube schwebte herab, und *blieb* über Jesu schweben; d. h. sie schwebte nicht wieder hinauf, sondern blieb, bis sie mit der ganzen Erscheinung verschwand.

Das Oeffnen des Himmels möchte Straufs als Zerreifsung des homerischen ehernen Himmelsgewölbes fassen. Wenn die Israeliten, die die צבאות השמים und die „Fürsten der himmlischen Heere" kannten, nur so eine Vorstellung gehabt hätten! Für einstweilen werden wir uns erlauben, das Oeffnen des Himmels ebenso zu verstehen, wie *Act.* 2, 55, d. h. als ein Sichtbarwerden der „Herrlichkeit des Herrn" (Schechinah), welches freilich von Straufsens *dogmatischem Standpunkt* aus ein Unsinn, vom biblischen Standpunkt aus aber eine gar gute Wahrheit ist.

5. Noch ist der rein dogmatische Scrupel übrig, *warum Jesus sich habe taufen lassen.* Bruno Bauer, der sich (pag. 201) als guter Hegelianer „die „Sündlosigkeit Jesu nicht so abstrakt denken kann, dafs „ihm alles persönliche Gefühl und Bewufstseyn der „Sünde fremd gewesen sey," der vielmehr damit etwas gesagt zu haben meint, wenn er „einen Geist, je grö- „fser er ist, desto mehr den Gegensatz fühlen läfst" — wobei man aber entweder excipiren mufs, dafs der, dessen *Wille* absolut heilig, den Gegensatz gegen die Sünde am meisten *fühle,* oder (wenn auch böser *Wille* zur Geistesgröfse nöthig ist) zu der Annahme kömmt: Jesus müsse der *grösste Sünder* gewesen seyn!! — Bruno Bauer also findet (pag. 202 ff.) die Auffassung recht schön, dafs Jesus *„in seinem persönlichen Gefühl der Sündhaftigkeit"* sich taufen liefs. Ja diesen Punkt würde er so gar als *historisch* gelten lassen, wenn nur

(pag. 200) in den paulin. Briefen der Taufe **Jesu** Erwähnung gethan würde.

Straufs thut die entgegengesetzte Frage. Von der Voraussetzung ausgehend, dafs Jesus um eigner Sündhaftigkeit willen keiner Bufse bedurfte, findet er es unbegreiflich, weshalb er sich sollte haben taufen lassen. Die *Bedeutung der Taufe*, meint er, sey theils die gewesen, auf den ἐρχόμενος hinzuweisen (p. 400 ff.) — aber Jesus, der der ἐρχόμενος war, konnte nicht auf sich selbst hingewiesen werden — theils die, zur Umkehr von Sünden und Besserung zu erwecken (403 f.) — aber abgesehn, dafs man nicht gut stellvertretende Bufse für Andre thun könne [15]), so scheine [16]) nach Mt. 3, 6 Johannes eine Art Beichte verlangt zu haben, ehe er jemand taufte — und eine solche konnte Jesus doch nicht ablegen. Nun könnte man freilich meinen, nach Mt. 3, 14 scheine Johannes von *Jesu* keine Beichte verlangt, sondern umgekehrt eher sich selbst zu einer solchen bereit erklärt zu haben. Aber über diesen Scrupel hilft uns der scharfsinnige Mann hinweg! Denn pag. 403 spricht er allen Ernstes die Vermuthung aus, der „Streit" zwischen Jes. und Joh. möchte sich darüber entsponnen haben, dafs letzterer durchaus eine Beichte verlangte, ersterer aber sich schlechterdings nicht dazu verstand, und letzterer ihn nun auch absolut nicht taufen wollte! — Aber **Straufs** hat vergessen, dafs er pag. 401 bereits sich zur Meinung B. B.'s bekannt hat, Jesus habe sich *als ein Sünder* taufen lassen!

All diesen Unsinns bedarf es nicht. — Der Inhalt der johann. Predigt war allerdings *Ermahnung zur Busse* und *Hinweisung auf Jesum.* Wie aber im *Taufritus* beides (und namentlich *letzteres!*) symbolisch ausge-

15) Vgl. hiemit B. B. pag. 195. —

16) B. B. pag. 194 weifs das gewifs. — Hoffm. und Osiander finden in Jesu Taufe ein Versprechen, das Gesetz halten zu wollen, Kern einen Beweis der Achtung vor der Taufe Johannis.

drückt seyn solle, mag mir ein Anderer erklären! Die Bedeutung jenes Ritus ist nicht die des *Abwaschens*, der *Heiligung*, sondern die *Erklärung: dem Tode verfallen zu seyn.*

§. 55.

Die Versuchung Jesu.

Bei seiner Taufe hatte Jesus eine thatsächliche feierliche Erklärung gegeben, den Tod und alle Folgen der Sünde fortan erleiden zu wollen unschuldigermassen. Mit diesem Entschlufs wollte er nun sein öffentliches Wirken beginnen. Aber bevor er auftrat in den Städten und vor aller Welt, trieb der Geist Gottes, der sein eigner Geist war, ihn, in die Wüste zu gehen, und sich daselbst 40 Tage lang mit Fasten und Beten zu sammeln. Nun lagen in seinem Verstande die zwei Wege vor ihm: entweder das vom Vater befohlene Werk hinauszuführen, womit aber unerläfslich verbunden war, dafs er, der heilige, nicht nur die ihm Schmerz erregenden Sünden der Menschen mit ansehen, sondern dafs er den Hafs der Sünder an sich erfahren, und die Culmination der Bosheit an sich austoben lassen mufste, oder diesem Schmerze sich ganz oder auch nur theilweise zu entziehen, welches nicht ohne Beeinträchtigung seines Werkes d. i. ohne Uebertretung des Willens Gottes geschehen konnte. Da in Jesu die Fülle des göttlichen Wesens war (vgl. §. 52), so bestimmte sich sein Wille stetig für das erstere; da aber die Gottheit in ihm (vgl. ebenfalls §. 52) unter der Form der Menschheit war, so war die Form jenes heil. Willens bei ihm wie bei allen Menschen die der Wahl zwischen den Möglichkeiten, die sein Verstand ihm vorhielt. Dafs sein Sichbestimmen zum rechten Wege in keinem Momente anders, als unter der Form einer Wahl geschah, dafs also in jedem Momente die Möglichkeit zu sündigen real für ihn gegeben war, und seine Heiligkeit nicht in einem: *Nicht sündigen können*, sondern in stetiger *ächt-menschlicher freier Entscheidung für das Gute* bestand: darin lag die Möglichkeit des Versuchtwerdens. Denn der Satan, der einst

den ersten Aeltern, als in ihnen die Möglichkeit: *entweder* gut *oder* böse zu seyn, im *Verstande* auftauchte, das konkrete Böse lockend vorhielt, machte es nun ebenso mit Jesu[1]. Er wufste es, (zunächst wohl ohne *sichtbar* zu erscheinen), zu veranstalten, theils, dafs Jesu die Leiden und Schmerzen, denen die Menschheit unterliegt, in der Wüste in erschreckender Anschaulichkeit nahe traten oder selbst fühlbar wurden, theils, dafs Bilder rein irdischen, mithin fleischlichen Glückes[2]) seinem Auge oder seinem Verstande sich darboten. Aber Jesus, fastend und betend, entschied sich stetig gegen die Versuchung. Endlich trat ihm Satan in sichtbarer Gestalt entgegen. Er forderte ihn auf, sich nach 40tägigem Fasten aus Steinen Brod zu verschaffen, mithin zugleich das dem Geiste heilsame Fasten zu brechen, und zugleich die Wunderkraft für seine Bequemlichkeit anzuwenden; mit einem Worte: *dem* ersten *zu seinem Werke nothwendigen Leiden sich durch Sünde zu entziehen.* Aber Jesus sagte ihm, dafs des Vaters Willen zu thun, ihm vorzüglichere Speise sey, denn die leibliche Wohlfahrt. Dann führte ihn Satan auf die Zinne des Tempels, und forderte ihn auf, sich herabzustürzen ohne Verletzung, zugleich also den Einflufs beim Volk, den er durch geistige Einwirkung auf die Gewissen erlangen sollte, durch eine der fleischlichen Neugierde schmeichelnde That sich zu erwerben, und zugleich für eine *unnöthige Gefahr* den Beistand des Herrn und seine Wunderkraft in Anspruch zu nehmen. Aber der, welcher sich den Leiden nicht sündlich *entziehen* wollte, wollte ihnen auch nicht frevelhaft *trotzen*, da das hiefse: Gottes Beistand *versuchen.* Endlich führte Satan den Herrn auf einen hohen Berg, und zeigte ihm alle Reiche der Welt, und forderte ihn auf, dadurch sich die Herrschaft über die Welt zu erwerben, dafs er ihm sich zu Dienste begebe, und offen

1) Vgl. meine *Prädestinationsfrage* (Erl. bei Bläsing 1840) pag. 18—20.

2) Vgl. Mt. 4, 3.

Gotte den Gehorsam aufkündigte. Hier lag der Scheideweg offen da, und wie bei der Taufe, so auch hier entschied der Herr sich für den Dienst Gottes. Da kamen die Engel und dienten ihm.

1. Bei dieser Geschichte, die, sobald man irgendwie den **biblischen** Standpunkt verläfst, zur grellsten Thorheit wird, sonst aber die gröfste Tiefe, Wahrheit und Einheit zeigt, verzichten wir gerne wie auf die *natürliche Erklärung* 3) wonach ein Pharisäer oder Synedrist unter dem διάβολος zu verstehen seyn soll, so auf die *vermittelnden Auswege:* es sey eine von Jesu erzählte *Parabel* 4) (ähnlich der bekannten von Herkules am Scheidewege), oder ein *Traum* 5), oder eine von Jesu gemachte von den Jüngern aber mifsverstandne *symbolische Erzählung von einem in Jesu Innern wirklich vorgegangenen Kampfe* 6). Denn in der That gegen diese Ausflüchte ist die Annahme von **Usteri** 7) und **Straufs** 8), es sey eine *Mythe,* noch Gold.

3) Vgl. *Tüb. Quartalschr.* 1828, Heft 1 u. 2.

4) **Schleiermacher**, Schrift. d. Luk. pag. 54 ff. **Baumgarten-Crusius** bibl. Theol. §. 40. Dagegen: **Hasert** in den *Stud. u. Krit.* 1830, 1, pag. 74 ff. **Ullmann**, *Sündlosigkeit Jesu* pag. 169. Den schon von **Ullmann** angeführten Gegengrund: Jesus werde doch sicherlich nicht seine eigene Person zum Subjekt einer Parabel gemacht haben, hat **Bruno Bauer** (Syn. I, pag. 224 ff.) auf eine sehr erheiternde Weise verburlescirt.

5) **Meyer**, *Stud. u. Krit.* 1831, H. 2, pag. 319 ff.

6) **Hase** L. J. §. 55. **Ullm.** Sündl. J. pag. 176 ff. **Neander** L. J. pag. 101 f. Aehnlich **Olshausen**, Comm. z. d. St. u. **Hoffm.** L. J. pag. 327. In anderer aber doch auch ähnlicher Art **Weifse** II, 18 ff. — Dagegen sagt **Str.** pag. 433 mit Recht: „Jesus hätte ein trübes Gemisch von Wahrheit „und Dichtung gegeben". Vgl. auch **Bruno Bauer** pag 226.

7) *Stud. u. Krit.* 1832, 4, p. 781—791.

8) L. J. §. 56. Was **Ullmann** pag. 170 ff. dagegen sagt, scheint mir sehr ungenügend.

Wir aber versuchen den Nachweis der **historischen Möglichkeit** (unter der bibl. dogm. Voraussetzung) in Hinwegräumung der *historischen Widersprüche*, welche Str. und B. B. aufzubringen suchten.

2 Zuvörderst soll der Ort Schwierigkeit machen. Von Joh. weg gehe Jesus in die Wüste; aber Joh. selbst sey ja schon in der Wüste gewesen. Ob wohl Jesus aus der Wüste in die Wüste gehen konnte [9]? — Wir wissen bereits, dafs der Aufenthalt Johannis im Ganzen allerdings die meist wüste Gegend im N. W. des todten Meeres war; solange er aber taufte, war er in dem schmalen fruchtbaren Landstrich am Jordan. Von da ging Jesus den Berg hinauf in die eigentliche Wüste hinein.

Auch die Zeit macht Schwierigkeiten. Nach *Mk.* und *Luk.* wird Christus während der 40 Tage versucht, nach *Mt.* „trat die Versuchung erst nach Ablauf der „40 Tage ein" [10]. — Ja, eigentlich sey die Sache so, dafs *Mk.* ein 40tägiges, *Mt.* ein nur dreimaliges Versuchtwerden berichte, *Luk.* aber beides „auf eine „kaum erträgliche Weise zusammenfasse" [11].

Vor allem die Frage an Herrn Straufs, wo denn *Mt.* sage *„die Versuchung"* habe erst am Ende der 40 Tage begonnen. In meinem Exemplar sagt er nur, dafs die 3 bestimmten Versuchungen, die er allein erzählt, am Ende jener Zeit statt hatten.

Sodann die Frage: ob die Herren Straufs und Bauer auch zwischen folgenden drei Berichten Widersprüche finden? *a) Cajus war 4 Wochen in Rom, und liess sich am Ende der 4 Wochen die Peterskirche zeigen. b) Cajus war 4 Wochen in Rom und besah während dieser Zeit die Stadt. c) Cajus war 4 Wochen in Rom, besah während dieser Zeit die Stadt, und liess sich nach Ablauf der 4 Wochen die Peterskirche zeigen. — ?*

9) Str. pag. 425.

10) Str. 428.

11) Str. 430. Abgeschrieben v. B. B. 215.

3. Bereits sind die historischen Einwürfe erschöpft, und die dogmatischen beginnen. — *Warum hat der Geist Jesum in die Wüste geführt? „Wozu sollte die Versu„chung dienen?"* [12]. — Ob man etwa „stellvertretend, „für Andere, versucht werden könne?" — *Eine solche* Frage verdient keine Antwort. Für wen es weder einen Teufel noch einen lebendigen Gott giebt, der kann auch keine Versuchung annehmen. War dagegen in Christo das göttliche Wesen in menschlicher Form, so mufste, wie oben genügend gezeigt wurde, seine Heiligkeit sich als stetige Wahl des Guten äussern, so war die Möglichkeit, ja die stetige Wirklichkeit der Versuchung nothwendige Folge der Menschwerdung des Sohnes Gottes [13], und endlich, so war es im innern Entwicklungsgange des Werkes Christi mit bedingt, dafs bevor er öffentlich auftrat, und die Versuchung nun in einer Unzahl konkreter komplicirter Fälle ihm stetig gegenübertrat, er zuvor *ein für allemal* sich die Wege, die er gehen konnte, klar vorlegen und überdenken, und sich für den rechten entscheiden mufste. Deshalb ward es dem Satan, der dies Reich Christi im Keime zu untergraben suchte, verstattet, Christum zu versuchen, wie er den ersten Adam versucht hatte. Deshalb war es der h. Geist selbst, der den Herrn der nothwendigen Versuchung entgegenführte, und ihn während der Versuchung bewog, ihr nicht auszuweichen, sondern sie zu überwinden [14].

Wenn nun weiter Straufs (pag. 434) das lange Fasten höchst unzweckmäfsig findet, wenn er meint, der h. Geist hätte vorher wissen sollen, dafs der Teufel Jesum „gerade an diesem Fasten ergreifen werde",

12) Str. 433. B. B. 231 ff.

13) Hiemit ist die Frage von Str. pag. 436 erlediget: Wie der Teufel habe hoffen können, Jesum zu verführen?

14) Hiemit erledigt sich die unbesonnene Frage eines sonst trefflichen Theologen: *ob Jesus dem Teufel gutwillig gefolgt seyn werde? ob das nicht schon hiesse: sich durch den Teufel bestimmen zu lassen?*

ja das Fasten eine „Herausforderung des Satans" nennt, so fragen wir, wie denn Jesus „ergriffen worden sey", und welches denn die schlimmen Folgen des Fastens gewesen seyen. Wir meinen doch ohnmafsgeblich, in der Art, wie Jesus die Versuchung zu fleischlicher Bequemlichkeit überwinde, zeige sich recht deutlich, dafs sein Fasten und Beten ihn *nicht* unfähig zum Kampfe gemacht, sondern in seiner Ueberlegenheit bestärkt habe. Sollte das „dem h. Geist verborgen gewesen seyn?"

Dafs ein 40tägiges Fasten *physisch unmöglich* sey, ist nur von Straufsens *dogm. Standpunkt* aus richtig, und wir haben nicht nöthig, uns mit Hoffm. (315) nach italiänischen Nervenkrankheiten umzusehen.

3. Die bisherigen dogmat. Einwürfe betrafen die Person und Geschichte Jesu. Nun wendet sich die Kritik auf den Satan. *Dass es keinen Teufel gebe*, sagt uns Herr Straufs (pag. 435) mit dürren Worten, und beruft sich dabei theils auf Schleiermacher [15]), theils auf den exilischen Ursprung der Lehre vom Teufel [16]). Schleiermacher findet „beharrliche Bosheit" mit der „ausgezeichnetsten Einsicht" unvereinbar. Aber wo hat er nur von der „ausgezeichnetsten Einsicht" des Teufels etwas gelesen? — Höhere natürliche Anlagen und Kräfte gehören zu der Natur und Substanz der Engel, auch nach deren Falle. Hienach mag der Satan weniger an einzelne Räume gebunden, er mag beweglicher seyn, mehr wissen als Menschen; auch was Klugheit und List betrifft, wird er den Menschen überlegen seyn. Aber von der raffinirten Klugheit, die mit der Bosheit wohl vereinbar ist, bis zu der „Einsicht" in die Wahrheit ist doch ein weiter Sprung. Dafs Satan nur erstere hat, daher kömmt es, dafs er in seinen stetigen, immer raffinirteren Angriffen auf

15) Glaubenslehre, I, §. 44. 1.

16) So auch B. B. 222, der in seiner kindlich-heitern Laune die Apologeten „Advocaten des Teufels" nennt. Ein beachtenswerther Witz.

das Reich Gottes stetig überwunden wird. Was den exilischen Ursprung der Teufellehre betrifft, so erbitten *wir* uns — abgesehen von dem noch nicht entschiedenen Alter des Buches Hiob 17) — eine genügende Erklärung der Stelle *Gen.* 6, 1 ff.

Aber nachdem Herr Straufs uns versichert hat, dafs es keinen Teufel gebe, findet er (pag. 436) es doch noch für nöthig hinzuzusetzen, dafs er *nicht erscheinen könne;* denn 2 Kor. 11, 24 sey eine „abentheuerliche Vorstellung" — Woher hat der Mann diese Details über das, was der Teufel kann und nicht kann? Es scheint, „er redet hier aus seinem eigenen."

4. Unbedeutend sind folgende Punkte. Die *verschiedene Stellung der drei Versuchungen* bei *Mt.* und *Luk.* 18) erledigt sich durch die Bemerkung, dafs nur der erstere bestimmte Data (*τότε, πάλιν*) zur Bezeichnung der Consecution giebt. — Auf die Frage von Straufs und Ullmann 19), *wie und auf welche Weise Satan Jesum von einem Orte zum andern gebracht habe,* gehört die Antwort: Wir können es nicht wissen, wir brauchen es aber auch nicht zu wissen. Ohne Zweifel durch höhere Kräfte, als das gewöhnliche Hingehen. So fällt auch die Frage Ullmann's weg: Was Jesus und Satan wohl unterweges mit einander werden geredet haben. Wenn aber der letztere weiter fragt, wie man alle Reiche der Welt auf einmal sehen könne, (supple: da die Erde doch rund sey), so erinnern wir ihn daran, dafs in der betreffenden Stelle dem ganzen Zusammenhange nach nichts darauf ankomme, ob *„alle" im numerischen Sinne* überblickt wurden — ob kein einzelnes fehlte. Denn hätte der Evst auch die Vorstellung gehabt, die Erde sey eine Scheibe, so konnte er selbst bei *dieser* Vorstellung nicht haben sagen wollen: alle

17) Darauf und auf noch mehreres andere, was hier zu weit führen würde, verweist Hoffm. pag. 316 f.

18) Str. 431. B. B. 219.

19) Str. 437. Ullm. 175.

einzelnen Reiche der ganzen Welt seyen von diesem Berge aus optisch wahrnehmbar gewesen. Das „alle Reiche" ist also hier, wie so oft, in dem unbestimmteren, generelleren Sinne gebraucht. Wer auf einem Gipfel der Alpen steht, und Deutschland, Italien, die Schweiz, Frankreich sieht, und wahrnimmt, wie für das Auge kein Endpunkt, keine Grenze da ist, wie der Blick vielmehr von da in die Unendlichkeit hinausschweift, dessen *Gemüth* empfängt den erhebenden, gewaltigen Eindruck, den Jesus auf dem Berge von der Gröfse und Herrlichkeit dieser Welt empfangen mufste und nach Satans Absicht empfangen sollte. Ueberdies aber deutet das ἐν στιγμῇ χρόνου wiederum auf die Anwendung höherer Kräfte hin; welcher Umstand wiederum nur *dogm.*, nicht *histor.* Schwierigkeit hat.

Dann ist es aber auch nicht wahr, dafs die Versuchungen immer, eine abentheuerlicher sind, als die andere, und dafs der Teufel, wenn die erste noch einigermassen vernünftige Anmuthung abgewiesen war, mit der zweiten und dritten sich nicht würde hervorgewagt haben [20]. Denn vorausgesetzt, Jesu Gemüth hätte sich zu dem *falschen* Wege (*irdischer Herrlichkeit* verbunden mit *Sünde*) entschlossen, so war dann jenes Mittel, sich von der Zinne vor aller Augen herabzustürzen, kein „abentheuerliches" sondern ein ganz passendes (und war nur unter der dogm. Voraussetzung, wonach Jes. keine Wunderkraft hatte, „halsbrechend"). Was aber endlich die προσκύνησις betrifft, so dürfte die Sache auch nicht so schnell als „ungeschickt" nachgewiesen seyn. Allerdings tritt hier Satan nicht mehr verblümt sondern ganz offen auf, und das grofse Dilemma zeigt Jesu sich in seiner ganzen Schärfe. Aber indem Satan Jesu die ganze Welt anbietet, erinnert er ihn an die Macht, die er über diese Sünderwelt ausübt; das *Versprechen* im Fall der προσκύνησις enthält also selbst schon die stillschweigende Drohung, *die ganze furchtbare Macht der Sünde gegen Jesum auszulassen*, falls er die

20) Str. 436. Ullm. 175.

προςκύνησις verweigerte. Diese Drohung auf der einen Seite, die Möglichkeit, über die ganze herrliche Erde in *fleischlicher* Bequemlichkeit zu herrschen, auf der anderen, machten in der That die Wahl *so schwer*, dafs nur der, in welchem die Fülle absoluter Heiligkeit von Moment zu Moment sich neu bethätigte, im Stande war, die Versuchung zu besiegen.

5. Noch ein paar Verdrehungen haben wir in Kürze zu beseitigen. Der Aufenthalt *mitten unter den Thieren* (Mk. 1, 13) wird augenscheinlich deshalb erwähnt, weil es schaurig und schwer ist, getrennt von allem erquickenden menschlichen Zuspruch eine lange Zeit zuzubringen [21]). Weifse (II, 21) aber und nach ihm Br. Bauer (243) finden in den Thieren die „Leidenschaften und Begierden, welche sich in Jesum einzudrängen suchten". Diese Exegese ist aber selbst thierisch zu nennen.

Das Dienen der Engel endlich soll nach Straufs (438) und Br. Bauer nicht etwa, wie es jeder einfältige Leser doch verstehen wird, den Sinn haben, dafs Gott seinem Sohn auf's neue sein Wohlgefallen kund that, und ihn *geistig* stärkte, sondern die Engel sollen dem Hungernden *leibliche Speise* gebracht haben. Straufs fragt nun, „ob wohl ätherische Wesen materielle Speisen gebracht hätten, oder ob Jesu menschlicher Leib ätherische Substanzen genossen habe", und meint damit den evang. Bericht zu persifliren. Der Arme sieht nicht ein, dafs er nur sich und seine absurde Erklärung der Stelle lächerlich macht!

21) So ganz richtig Euthymius und Kuinoel. Es gehört dies allerdings mit zum *πειρασμός*, und Fritsche und Straufs wundern sich also vergeblich, warum die Worte nicht eng mit *ἐν τῇ ἐρήμῳ* verbunden seyen. Mit Usteri und Olshausen eine Parallele zu Adams Aufenthalt im Paradiese in den Worten zu finden, scheint mir zwar nicht „mystisch" aber auch nicht natürlich.

§. 56.

Das Zeugnifs Johannis von Jesu Person und Werk.

Während dessen hatte Johannes fortgefahren zu predigen und zu taufen, und zwar befand er sich nunmehr bei Bethania [1]) auf dem linken Jordanufer. Bei dem Aufsehn, das er erregte, bei der Strenge, womit er die pharisäische Richtung strafte, bei der Bestimmtheit endlich, wie er anfangs auf den ἐρχόμενος, nun bestimmt auf Jesum hinwiefs, war es zu erwarten, dafs das Priesterkollegium von seiner Befugnifs Gebrauch machte, solche die sich für Propheten ausgaben, zu prüfen. In der Absicht, den unbequemen Mann, der alle Miene machte, den Einflufs der Priester auf das Volk zu untergraben, irgendwie einer Schuld zu zeihen und ihm mit guter Manier das Handwerk zu legen, ging eine Deputation von Priestern und Leviten an ihn ab. Johannes hatte, was er nachher that, wohl hin und wieder auch zuvor schon gethan, nämlich sich den Propheten in der Wüste (Jes. 40) genannt, der dem Herrn den Weg bereiten solle. Solche Aeusserungen waren von Munde zu Munde gegangen und mochten dahin verdreht worden seyn, dafs Johannes sich *den Propheten* κατ' ἐξοχήν (den 5. Mos. 18, 5 verheifsenen) [2]) genannt habe. Auch mochte entweder Johannes selbst (nach der Rede des Engels *Luk.* 1, 17) gesagt haben, er gehe als der von *Maleachi* (4, 5) verheifsene Elias dem Messias vorher; oder es lag dem Volke diese Kombination nahe. Genug, die Priester hofften ihn mit der

1) Vgl. Hug Gutachten, pag. 138. בית אניה *Schiffhausen*, (zu unterscheiden von בית היני bei Jerusalem) ohne Zweifel eine Ueberfahrtsstelle, wo lebhafter Verkehr war. Dies zugleich eine weitere Antwort auf B. B.'s bereits p. 282 erledigte Frage (Syn. I, pag. 153.)

2) Dafs der Artikel uns an diese Stelle zu denken nöthige, sahen schon *Chrysost.*, *Cyrillus*, *Theophylakt*, *Euthymius*, unter den neueren Lücke, Bleek, De Wette. Vgl. auch Joh. 6, 14.

Frage, ob er der *Elias* (im eigentl. histor. Sinn genommen) oder der *Prophet* (der von Mose verheifsene) oder der *Messias* selbst sey, zu fangen. Aber diese Fragen alle verneinend, erklärte sich Johannes für den von *Jesajas* geweissagten „Prediger in der Wüste", *und* nach seinem Rechte, zu taufen, befragt, nannte er *sich* als Vorläufer und Diener dessen, der *vor ihm gewesen* (desselben, der bereits durch Jesajas ihn bevollmächtigt habe) und der unendlich höher sey, denn er, worauf die Gesandtschaft sich wieder entfernte. Den folgenden Tag sah Johannes Jesum von weitem daher kommen. Da stellte er ihn seinen Jüngern vor als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trage, als den Heiland, auf den er selbst bisher hingewiesen, und berief sich dabei auf die ihm bei der Taufe Jesu gewordene Erscheinung, als auf das sicherste Zeugnifs. (Joh. 1, 19—34).

1. So klar die Frage in Betreff der **Zeitverhältnisse** in diesem Abschnitt ist, so weifs **Straufs** doch eine Schwierigkeit hineinzukonstruiren[3]). Zu dem Ende liest er *Joh.* 1, 33 zwischen den Zeilen, dafs die Taufe Jesu unmittelbar vor der Gesandtschaft der Priester müsse stattgefunden haben, (wo dann die 40 Tage keinen Platz haben). Diese „Annahme" meint er „sey „die zunächstliegende"; denn „der Täufer spreche doch „gar nicht so, wie wenn zwischen der Taufe Jesu und „seiner jetzigen Erzählung von derselben eine Zeit von „sechs Wochen läge". — Der Mann möge uns doch belehren, *wie* man von einem vor sechs Wochen geschehenen Vorfall zu sprechen pflege. Es mufs eine ganz besondere, kuriöse Art seyn. Wahrscheinlich mufs man jedesmal dazusetzen „das ist aber schon „sechs Wochen her".

2. Was die **Frage der Priester** betrifft, so weifs **Weifse** (II, 194) nicht, was die *Leviten* dabei zu thun hatten; als ob diese nicht als untergeordnete Personen das *Gefolge* der Priester zu bilden wären geeignet ge-

3) Pag. 426 ff. Ueber B. B. *Joh.* p. 57 vgl. §. 39, Anm. 1.

wesen. **Straufs** hat gefragt, wie man jemanden eine Würde nach der andern anbieten könne, falls man nicht wirklich wünsche, dafs er eine derselben annehme; worauf **Schweizer** (201) bereits treffend geantwortet hat: dafs die Priester allerdings nichts sehnlicher wünschten, als, Joh. möchte sich für den Messias od. dgl. erklären, *damit sie ihn dafür strafen und einziehen könnten.* **Bruno Bauer** (Joh. pag. 11 f. p. 14 und 17 f.) aber meint vollends, die Priester hätten wirklich geglaubt, Joh. sey der Messias u. s w., und das kann er hinterher doch wiederum nicht begreifen [4]). Er sey es, haben sie auch sicherlich nicht vermuthet; sondern er erkläre sich dafür; daran wollten sie ihn fangen. — Wie sie aber zu der Meinung, er erkläre sich dafür, kommen konnten, ist oben bereits genügend dargethan.

Auch die verneinende *Antwort* soll unmöglich seyn. Möglich war sie, wenn die Priester die „abentheuerliche" Ansicht hatten, Joh. sey der wieder auferstandene histor. Elias. Dann konnte er sagen: „Dieser bin ich nicht." Da aber die Priester sicher jene Ansicht nicht hatten, sondern den Joh. eben auch nur für *einen* Elias (dem Amte nach) hielten, so mufste er dies bejahen (B. B. *Joh.* pag. 13.) — Mit nichten. Die Priester dachten weder, Joh. sey der histor. Elias, noch, er sey ein Elias (dem Amte nach); sondern sie dachten und hofften, Joh. seinerseits werde sich für den wiedererstandnen histor. Elias erklären, und ihnen so Stoff zu einer Anklage auf Blasphemie geben.

Wie konnten — fragt B. B. pag. 14 — die Priester *den* Propheten vom Messias noch unterscheiden? — Woher — fragen wir dagegen — sollten sie die Identität des 5. Mos. 18, 15 verheifsenen Propheten mit

4) Mt. 11, 14 gebe Jesus die Idee, dafs Joh. d. T. der *Elias* sey, als eine neue. — Wo steht das? — Das Volk habe keine Eliaserwartung gehabt, sonst hätte Joh. darauf eingehn, und sie bestimmen müssen. — Wo steht, dafs er es nicht gethan hat? — Mit B. B. vgl. auch **Weifse** I, 259.

dem Messias kennen? Aus *Joh.* 6, 14 vgl. mit *Mt.* 16, 14 sehen wir deutlich, wie das jüdische Volk damals den Propheten, der kommen sollte, für einen andern hielt als *den* Messias (wahrscheinlich nämlich für den Jeremias.)

Die Antwort v. 26 soll auf die Frage v. 25 nicht passen. (B. B. *Joh.* pag. 17 f.) Vgl. dagegen das oben in der geschichtlichen Darstellung gesagte.

3. Eine grofse Schwierigkeit findet Br. Bauer darin, dafs Joh., *während Jesus auf ihn zugeht,* Zeit haben soll, mehrere so inhaltschwere Verse über ihn zu sagen. — In der That nun liefse sich ganz gut annehmen, er habe zunächst nnr die Worte v. 30 — 31 gesprochen, und die übrigen Worte v. 32 — 34 füge der Evst durch die Bemerkung *καὶ ἐμαρτύρησεν* nur hier an schicklicher Stelle bei, als Worte, die Joh. d. T. sonst einmal gesprochen habe. Doch ist diese Annahme nicht nöthig. Er soll alle fünf Verse, im Ganzen 102 Wörter, darunter 22 Artikel und einsylbige Präpositionen, und 7 *enclyticae* und *atona*, und 2 *καὶ*, also im aramäischen nur 70 Wörter, d. i. 11 Oktavzeilen — er soll sie alle gesprochen haben! — Dennoch sagt Bauer (pag. 22) „der Herr mufs also noch weit entfernt gewesen seyn", (damit diese 70 Wörter gesprochen werden konnten). „War das der Fall, so ist das Reden „und Hinzeigen haltlos und sieht gezwungen und „ungeschickt aus. War aber der Herr so nahe, „dafs der Täufer bequem auf ihn zeigen konnte, so „bleibt für die vielen Worte keine Zeit, er müfste „sie denn den Umstehenden auf das schleu„nigste und hastigste in das Ohr gezischelt „haben." — Das ist Bubengeschwätz.

4. Dafs Joh. d. Täufer von Jesu Präexistenz ingleichen von seinem stellvertretenden Leiden etwas sollte gewufst haben, ist nach Straufs (p. 367 f) Weifse (I, 262 und II, 196) und Br. Bauer (*Joh.* p. 24 und 32 unmöglich. Gabler [5]), Paulus [6]) und

5) Opusc. acad. pag. 514 ff

6) Comm. z. d. St.

Hug [7]) suchen den Sinn der Worte *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* zu verflachen. Hoffmann [8]) müht sich ab, die Sache psychologisch als plötzlichen Lichtblick begreiflich zu machen. Das ist unnöthig. Abgesehen davon, dafs der Täufer Jesu Natur und Präexistenz *nach dem bibl. Bericht* durch seine Aeltern mufs erfahren haben, und Jesu Entschlufs, dem Tode sich hinzugeben, durch Jesu Kommen zur Taufe [9]); so ist schon das, dafs der Täufer ein Prophet und vom Herrn erleuchtet war, hinreichend, alle dgl. Fragen, „wie sollte er zur Einsicht vom Leiden Jesu u. s. w. gekommen seyn" kurz abzuschneiden. Die Schwierigkeit ist wieder *nicht historisch*, sondern *rein dogmatisch*.

§. 57.

Jesu Reise nach Galiläa.

Den folgenden Tag stand Johannes d. T. bei zweien seiner Jünger, *Andreas* und *Johannes* [1]), und als eben Jesus vorüberging, sprach er: „Siehe, das ist das „Lamm Gottes." Auf dies Wort, das Jesum als den vom Täufer verkündeten *ἐρχόμενος* bezeichnete, gingen die Jünger Jesu nach. Jesus drehte sich um, und da er sah, wie sie ihm nachgingen, fragte er: „Was „suchet ihr." Sie gestanden offen und voll Vertrauen, dafs sie in der Absicht, ihn in seiner Wohnung aufzusuchen, ihm nachgegangen wären. Da forderte er sie auf, sogleich mit ihm zu kommen. Und sie blieben (es war 10 Uhr morgens) [2]) den ganzen Tag bei ihm. —

7) Gutachten pag. 134.

8) L. J. pag. 292. Aehnlich Schweizer 191 ff.

9) Die Frage, woher Joh. das Bild *gerade des Lammes* genommen, beantwortet Schweizer (pag. 193) treffend mit Jes. 53, 7.

1) Ueber die Annahme, dafs der zweite Johannes gewesen, vgl. De Wette z. d. St.

2) Ich sehe keinen Grund, hier eine andere, als die sonst bei *Joh.* gewöhnliche römische Stundenrechnung anzunehmen.

Als nun Andreas (den Tag darauf oder einen der folgenden Tage) seinen Bruder *Simon* fand, sagte er ihm, dafs sie den Messias gefunden hätten, und führte ihn zu Jesu. Jesus, ihn anblickend, und ihm in's Herz sehend, sagte: „Du heifsest zwar Simon, und bist „*Jonä* Sohn; aber (fortan) wirst du Kephas (Fels) *heifsen*". — Den Tag nach diesem Vorfall fand Jesus, im Begriffe nach Galiläa zurückzukehren, den *Philippus*, einen Jüngling, der aus Bethsaïda, dem Wohnorte des Petrus und Andreas war (der also wohl mit beiden bekannt war und durch sie von Jesu gehört hatte.) Ihn forderte er auf, ihn auf der Reise zu begleiten. Philippus fand seinen Bruder *Nathanael*, und verkündete ihm voll Freude, er habe in der Person Jesu, des Sohnes Joseph, aus Nazareth, den von den Propheten verheifsenen Messias gefunden. Nathanael begriff nicht, wie der Messias aus einer Stadt ihrer entlegenen und verachteten Provinz Galiläa kommen könne. Doch folgte er der Aufforderung, zu Jesu mit zu gehn. Als Jesus ihn kommen sah, begrüfste er ihn als einen rechten, wahrhaften Israeliten, der ohne Falsch nach dem Heile suche. Und auf die verwunderte Frage Nathanaels, woher er ihn kenne, sagte er, dafs er ihn, ehe Philippus ihn gerufen, da er unter dem Feigenbaume war, gesehen habe, ein Wort, worüber Nathanael so erstaunt ist, und von Jesu Messianität so überzeugt wird, dafs wir daraus schliefsen müssen, jenes Sehen sey nicht allein ein optisch-unmögliches, wunderbares gewesen, sondern Jesus habe das Seyn unter der *συκῇ* zugleich mit als Beweis angeführt, woher er wisse, dafs Nathanael ein rechter Israelit

In dem (von De Wette angenommenen) entgegengesetzten Falle wären die Jünger nur von 4 Uhr Nachm. bis Abends geblieben. Allein eine Dauer des Besuches von wenigen Stunden war nicht merkwürdig genug, um erwähnt zu werden. — Dagegen, dafs die Jünger von Liebe und Ehrfurcht so gefesselt wurden, dafs sie von 10 Uhr Vormittags bis Abend blieben und sich nicht losreifsen konnten, war der Erwähnung werth.

sey. Entweder mufste er also unter dem Feigenbaum in tiefstem geistlichen Anliegen *brünstig gebetet*, oder sonst sich mit Angelegenheiten seines Seelenheiles beschäftiget haben. (Vgl. Schweizer pag. 131 f.) — Auf Nathanaels Bekenntnifs hin fügt Jesus die Verheifsung noch gröfserer Heilserfahrungen bei.

1. Zwischen dem ersten Bekanntwerden Jesu mit Johannes, Andreas und Petrus und der nachherigen Berufung von Joh., Jak., Petr. und Andr. zum Apostelamt finden Straufs und Br. Bauer nebst vielen Commentatoren einen unlösbaren Widerspruch. Sie behaupten trotz Joh. 1, 40 (*καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην*), und trotz dem, dafs v. 38 (*θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας*) das *Folgen* als ein *momentanes* bezeichnet wird, dafs Andreas und Johannes Jesu sogleich *für immer* folgten [3]). Ja Br. Bauer (pag. 49) glaubt daraus, dafs „die Leute auf der Hochzeit zu „Kana voraussetzten, dafs Jesu Jünger *wesentlich zu Jesu gehörten*“, schliefsen zu dürfen: dafs Andreas, Petrus und Johannes mit zu den in Kana erschienenen Jüngern gehören mufsten. Welches ein sonderbarer Schlufs ist. Denn *Joh.* erzählt nur von *Philippus* und *Nathanael*, dafs sie Jesum auf der Reise begleitet hätten, mithin in Kana mit erschienen. — Wenn Straufs weiter (pag. 550) meint, „bei *Mt.* rede Jesus gerade so, wie „wenn er die Bekanntschaft ganz von vorne anfange“, und (pag. 551) „entschiedener könne nichts gegen die „Absicht der Synopt. seyn, als die Voraussetzung ei„nes schon vorher zwischen Jesu und den berufenen „Brüderpaaren bestandenen Verhältnisses“, so vgl. § 64.

3) Str. I, 549. B. B. *Joh.* p. 42. (vgl. damit oben pag. 156 f.) B. B. meint (pag. 45), der Evst habe „die Erzählung eines „*bleibenden* Jüngerkreises berichten wollen“; aber „in diesem Augenblicke“ sey ihm diese seine Absicht wieder entfallen, und so „zerstöre er seine Absicht“, indem er sage, sie seyen nur *jenen Tag* geblieben.

2. Was das Bekanntwerden von Andr. und Joh. mit Jesu betrifft, so „fiel" (nach Straufs pag. 554) „dem Täufer nichts weniger ein, als Jeman-„den von sich weg auf Jesum zu verweisen". Ebenso Weifse (I, 271). — Es giebt allerdings solche *gemeine Seelen*, die weder selbst einen höher begabten anerkennen und empfehlen, noch auch nur begreifen können, wie in Anderen solche Bescheidenheit und Aufrichtigkeit stattfinden könne. Doch wüfste ich selbst aus dem gewöhnlichen Leben Beispiele des Gegentheils anzuführen. Wie wenn der alte Haydn, wie er das erste Quartett des jungen Mozart sieht, ausruft: „Jetzt „weifs ich erst, was Quartett heifst" [4]). — Johannes d. T. dürfte also nur ein *edler Mann* gewesen seyn. Von bibl. Standpunkt aus war er mehr, war er ein Prophet, und auf Jesum hinzuweisen, sein Amt. Herr Straufs aber beliebt, ihn zu einem der niederträchtigen Otterngezüchte zu degradiren, gegen welche er predigte. —

Die Worte v. 40: ἔρχεσθε καὶ ἴδετε, findet Br. Bauer (pag. 42), „haben etwas so Hochtönendes, dafs „sie zu dem höchsten und gehaltvollsten Schauspiel „einzuladen scheinen. Sie sind pomphaft und laden „zur Enthüllung eines grofsen und tiefen Geheimnisses „sowie zur Befriedigung der hochgespanntesten Erwar-„tung ein." — So möge er uns denn belehren, wie man die Aufforderung *mit zu gehen und zu sehen* im aramäischen weniger pomphaft ausdrücken könne als durch הלכו ותחזו?

3. In dem Vorfalle mit Petrus wird man wohl schwerlich mit Straufs darin einen Anstofs zu finden geneigt seyn, dafs Jesus sagt: du bist *Simon, Jonä Sohn*. Andreas war den Tag vorher 10 Stunden lang mit Jesu

4) Dennoch sagt Str. pag. 377 von Joh. d. T. „Es wäre das „einzige Beispiel in der Geschichte, dafs ein welthistorischer „Mann dem, welcher nach ihm kommt, um ihn zu verdun-„keln, die Zügel des Theils der Geschichte, den er bis da-„hin regiert hatte, so gutwillig abgetreten hätte."

zusammengewesen, hatte seinen Namen und seine Herkunft gewifs genannt, und stellte, als er Petrum zum Herrn führte, diesen doch sicherlich als *seinen Bruder Petrus* Jesu vor. Denn dafs er stumm dagestanden wäre, geht aus der Erzählung nicht hervor. Hienach haben die Worte *σὺ εἶ Σίμων κλ.* den Sinn: „Dein gewöhnlicher Name zwar ist also Simon; aber u. s. w.“ — Herr Str. dagegen will uns glauben machen, der Evst berichte diese Worte in dem Sinn, als habe Jesus auf wunderbare Weise den Namen und Vaternamen Petri erkannt, ohne dafs Andreas ihn vorgestellt hätte.

Eine ähnliche abgeschmackte Verdrehung ist es, wenn Br. Bauer (pag. 54) in den Worten v. 42 *εὑρήκαμεν κλ.* nach Paulus's Vorgange den „ruhmredigen“ Sinn findet: „Wir haben die grofse Entdeckung „gemacht.“ — Diese grofse Entdeckung hat der kleine Bruno Bauer gemacht.

Derselbe fragt (pag. 45): was denn der Gegensatz zu *πρῶτος* v. 42 sey? — V. 46 kann er denselben lesen.

Noch sollen in dieser Geschichte zwei Widersprüche des *Joh.* mit den *Synopt.* sich befinden. Denn nach letzteren habe Petrus erst bei der Mt. 16, 18 erwähnten Gelegenheit den Namen Petrus erhalten [5]. — Dann müfste aber *Mt.*, der in seinem ganzen Ev. den Apostel immer „*ὁ Πέτρος*“ nennt (z. B. 8, 14; 14, 28, besonders im Apostelkatalog 10, 2) an der Stelle, wo er melden wollte, wie Petrus zu dem Namen gekommen sey, nothwendig das Auffallende, *dass einer, der dem Leser als „Petrus“ schon bekannt ist, diesen Namen erst so spät erhalten habe*, mildern durch eine Notiz: *„nämlich zuvor hatte Petrus einen andern Namen“*. Aber er fügt nicht nur keine derartige Notiz bei, sondern läfst überhaupt nicht einmal merken, dafs es sich hier um ein Umtaufen handle. Der Leser kennt den Apostel das ganze Ev. hindurch unter dem Namen „Petrus“; nun sagt Christus: „Du bist ein Petrus, und auf diese „*πέτρα* will ich u. s. w.“ (= du heifst nicht umsonst

5) Str. pag. 555. B. B. *Joh.* pag. 45.

Petrus, — der Name bedeutet etwas). Wer denkt da an ein Umtaufen?

Ein ähnlicher Widerspruch soll darin bestehn, dafs Andreas Jesum gleich „Messias" nennt [6]), während nach *Mt.* die erste Erkenntnifs, Jesus sey der Christ, bei jener *Mt.* 16, 13 ff. berichteten Gelegenheit auftauche. — Da ist nun wieder der Umstand merkwürdig, dafs *Mt.* bereits cap. 14, 33 erzählt, dafs alle Jünger vor Jesu niederfielen, und sprachen: *ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.* Mithin kann cap. 16 die Absicht des Evsten nicht die gewesen seyn, das erste Aufleuchten der Erkenntnifs von Jesu Messianität zu berichten. Auch deutet er cap. 16, 13 ff. eine solche Absicht durch nichts an. Petrus wird selig gepriesen um seines festen Glaubens willen, der sich nicht irre machen läfst durch anderweitiges Gerede, nicht aber um einer neuen Idee willen. Die Worte *ὅτι σὰρξ κλ.* kann man noch heute zu jedem Gläubigen sagen, wenn er auch schon seit Jahren im Glauben steht. Auch sie sind kein Beweis, dafs *Mt.* ein Aufleuchten *neuer* Erkenntnifs berichte. Wohl aher ist Mt. 14, 33 ein Gegenbeweis. — Wir rathen also Herrn Straufs, sich erst mit den Evv. noch bekannter zu machen, ehe er sich wieder an kritische Arbeiten wagt.

4. Die historischen Schwierigkeiten in der Geschichte mit Nathanael sind sehr unbedeutend. Br. Bauer meint (pag. 50), *Joh.* rede von einem *ἐπαύριον*; sage aber nicht, „welches der Tag sey, dessen „folgenden er meine. Das sey bezeichnend für die Anlage des vierten Ev., welches bei dem grellsten „Schein der Bestimmtheit äusserst unbestimmt sey." — Ohne Zweifel wird doch wohl *Joh.* den Tag nach dem Vorfall mit Petrus meinen.

Derselbe sagt (pag. 51), die Bemerkung, dafs Philippus aus derselben Stadt, wie Andreas, stehe da,

6) Str. I, p. 554. „Darüber weifs ich mich nicht stark genug „auszudrücken, wie unmöglich es ist." — Br. Bauer weifs das (*Joh.* pag. 52.) — Vgl. auch Weifse I, 530.

„um das Finden des Philippus“ zu motiviren. Darnach beweist er, dafs sie deshalb *nicht* dastehen könne. (Denn nicht Andreas, sondern Jesus selbst habe den Philippus gefunden). Und nun meint er, einen Widerspruch in der ev. Erzählung aufgedeckt zu haben, während er nur — seine eigne Exegese widerlegt hat. — Was jene Bemerkung über Philippus Wohnort solle, ist oben bereits gesagt.

Die Art, wie Philippus Jesum als „den Sohn Jo-„sephs aus Nazareth“ dem Nathanael darstellt, findet B. B. (pag. 53) höchst unpassend. „Es war schwer-„lich Zeit und passend, — noch war es von irgend ei-„nem erdenklichen Interesse, eine trockene Notiz „vom Vater und Geburtsorte des Messias zu geben.“ — Er möge uns denn belehren, wie man jemanden eine Person vorstellen könne, ohne sie zu nennen. „Sohn Josephs“ aber hinzuzusetzen, war damals ebenso nöthig, als jetzt der Familienname, und da der Name Joseph selbst oft vorkam, durfte auch die Notiz „aus Nazareth“ nicht wegbleiben.

Die Worte: *„Was kann aus Nazareth Gutes kommen?“* gereichen Herrn Str. (pag. 555 f.) zu grofsem Aergernifs. Denn es finde sich keine Spur, dafs gerade Nazareth „besonders verachtet war“ — aber Nathanael redet nicht von Nazareth insbesondere, sondern von Nazareth als kleiner Stadt des armen Galiläa — „wolle man aber die Worte so fassen, als meine Nath., was er von Nazareth sage, von ganz Galiläa, so sey schwer zu begreifen, wie ein Galiläer sein eigenes Land so habe verachten können“ — aber von *Verachtung* ist gar keine Rede; sondern er kann nur das nicht reimen, wie der Messias aus der armen, entlegenen, von den Judäern verachteten Provinz kommen sollte.

5. Dogmatische Einwürfe. Die Art, wie Jesus dem Petrus und Nathanael in's Herz blickt, nennt Straufs (p. 555 ff.) ein *odorando judicare,* und Br. Bauer (pag. 54 ff.) findet darin einen neuen Beweis von der „gemachten Manier“ des Johannes. — Wir berufen uns dagegen nicht einmal auf den tiefen physiognomischen Blick, den selbst gewöhnliche Menschen nicht

selten haben, noch weniger mit Weiſse (II, 198) auf ein „magisches Hellsehen", sondern nur auf §. 52. So bedürfen wir auch der Erklärung von Wetstein, Lightfoot, Lücke, Tholuck und De Wette nicht, als habe Jesus den Nathanael mit leiblichem Auge unter *dem* Feigenbaume gesehen, noch der Bemerkung, daſs *nach* rabbin. Nachrichten die Israeliten gewöhnlich Feigenbäume wählten, um unter ihnen im Gesetze zu studiren.

Daſs die Benennungen „König Israels" und „Sohn Gottes" sich widersprechen, versichert uns Br. Bauer (pag. 55.) Wir bitten um den Grund. Luk. 1, 32 wird er einen solchen nicht finden.

Daſs Andreas Jesum sogleich als Messias erkennt (Str. p. 554), ist nur für den dogmatisch schwierig, für den es dogmatisch-unmöglich ist, daſs Jesus der Messias war. Unter den bibl. Voraussetzungen, daſs Jesus der Sohn Gottes und Johannes d. T. ein Prophet war, hören alle diese Punkte auf, *Widersprüche* zu seyn, und alles stimmt in schönster Einheit zusammen.

Drittes Kapitel.

Jesus noch im Hause der Aeltern.

§. 58.

Die Hochzeit zu Kana.

Jesus war nun mit den beiden Jüngern nach Nazareth gekommen, und bei dem, was Maria früher erfahren hatte, sowie bei den ausserordentlichen Vorfällen, welche die Taufe des Herrn begleiteten und dem, was die Jünger aus Johannis und aus Jesu eignem Munde (*Joh.* 2, 52) gehört hatten, kann es weder eine Frage seyn, dafs die letzteren dies alles der Maria erzählt haben, noch, dafs diese nun mit Bestimmtheit ein Auftreten Jesu in wunderbarem Glanze in Bälde erwartete. — Am dritten Tage (nach dem letzten Vorfall, der Berufung Nathanaels) war eine Hochzeit in dem benachbarten Städtchen Kana in einer mit Maria nahe bekannten (vgl. *Joh.* 3, 1 und 2 und 3 und die Stellung Maria's zu den Dienern v. 5), mithin auch wohl nicht sehr reichen Familie. Maria war — zur Aushülfe — dort, und Jesus ward nebst den beiden Jüngern, die von der Reise her noch bei ihm waren, auch geladen. Als es nun an Wein mangelte, wendete sich Maria, mit der innern Ungeduld, welche den ersten Anlafs, ihres Sohnes Göttlichkeit zu zeigen, kaum erwarten konnte, an Jesum, und forderte ihn durch blofse Anzeige des Mangels (also in bestimmter Erwartung, dafs es sich von selbst verstehe, er werde abhelfen)

zur Offenbarung der ihm zu Gebote stehenden Himmelsmacht (*Joh.* 1, 52) auf. — Jesus, seine Verwunderung zugleich, aber auch seine Mifsbilligung der unter jener Rede verborgenen mütterlichen Eitelkeit sowie der falschen Erwartung fleischlich-pomphafter Herrlichkeit deutlich kund gebend, sprach die freundlich-ernsten Worte: „Frau, was mischest du dich in das Meine? „Meine Stunde (in Herrlichkeit hervorzutreten) ist „noch nicht da." Doch sah Maria, sey es aus seinem Blicke, sey es daraus, dafs er nicht zu den Gästen zurückkehrte, sondern hinausging — dafs er — wenn auch anders, als sie voraussetzte — dem Mangel abzuhelfen gedenke, und sprach deshalb zu den Dienern, (die ihn noch nicht kannten); sie sollten thun, was er ihnen sagen würde. — Da befahl Jesus sechs grofse steinerne Wasserkufen, zum Behufe der religiösen Reinigungen bestimmt, mit Wasser zu füllen, sodann daraus zu schöpfen und dem Speisemeister zu bringen. Und da dieser kostete, war es trefflicher Wein. Das war Jesu erstes Wunder. So offenbarte er seine Herrlichkeit.

1. Betrachten wir vor allem die in dieser Geschichte liegenden *exegetischen* oder *inneren Schwierigkeiten.* Eine solche finden Straufs (II, 214) Schweizer (70) und B. Bauer (*Joh.* 61) darin, dafs Maria, obgleich sie (*Joh.* 2, 11) Jesum noch kein Wunder hatte thun sehen, doch so bestimmt bei ihm Wunderkräfte voraussetzte. Doch will Str. selbst dies nur insofern schwierig finden, als er hofft, man werde ihm die Mythenhaftigkeit der Kindheitsgeschichte zugeben. Wir dagegen, die wir dies nicht thun, verweisen (mit Lampe) überdies auf das, was Maria durch Philippus und Nathanael erfahren haben mufste. —

Noch weniger schwierig ist das Vertrauen der Maria zu Jesu in der Hinsicht, dafs (nach Schweizer 69) Maria sammt Jesu Brüdern „ungläubig" gewesen seyn soll. Von einem Unglauben der *Maria* habe ich noch nichts finden können. Dafs aber die

Brüder *später* nicht an Jesum glaubten, wird doch wohl kein Hindernifs seyn, dafs sie „mit auf die Hochzeit kamen"!

Wirklich schwierig scheinen in der That bei oberflächlicher Betrachtung folgende beiden Punkte: 1) dafs auf die so *bescheidene* Aufforderung *οἶνον οὐκ ἔχουσι* eine so *harte* Antwort erfolge [1]), 2) dafs wiederum auf eine solche, scheinbar *rein abschlägige* Antwort Maria doch voraussetze, Jesus werde helfen [2]).

Ueber beide Klippen hilft uns die selbst noch von Gfrörer [3]) vertretene sogenannte „natürliche Erklärung" hinweg, mit der wir uns hier nicht weiter aufhalten wollen.

Die, welche ein Wunder annehmen, suchen nun theils in die Worte *οἶνον οὐκ ἔχουσι* irgend etwas Böses hineinzubringen, theils die Rede *τί ἐμοὶ καὶ σοί* übermäfsig zu mildern, theils den Sinn von *οὔπω κ. λ.* zu alteriren. So z. B. Chemnitz. Maria soll ihre mütterliche Autorität gegen den, welcher nun als Messias

1) Str. II, 216; B. B. *Joh.* 62. Letzterer redet von einer „unmenschlich - transscendentalen Härte der Anrede." — Der Mann hat eine „unmenschlich - transscendentale Urtheils-„kraft".

2) Straufs II, 214 f.

3) Die Krüge, meint er (*Heiligth. und Wahrheit* pag. 304 ff.) müssen „nothwendig voll Wasser gewesen seyn; denn kein Mensch hat bei solchen Gelegenheiten leere *Schwenkgefässe* (!) gesehen." Hätte nun Jesus Wasser in Wein verwandeln wollen, so konnte er ja gerade so gut das schmutzige Spülwasser in Wein verwandeln, als reines. Das thut er nicht nach v. 7, also wollte er nicht Wasser in Wein verwandeln; sondern das, womit er die zuvor ausgeleerten Spülschäffer füllen liefs, mufs eben schon Wein gewesen seyn, den er als Hochzeitgeschenk mitgebracht hatte. So beruht auch das Gespräch v. 3 — 5 auf Verabredung. — Und doch soll dieser *Joh.*, aus *dessen Worten* Herr Gfrörer folgert, es *könne* hier kein Wunder erzählt werden, (nach pag. 306 f.) in eben diesen Worten ein Wunder haben erzählen *wollen!*

ihr nicht mehr zu folgen brauchte, mifsbraucht haben, indem sie ihm ein Wunder *anbefahl.* — *Οὔπω κλ.* andrerseits soll besagen: Jesus wolle zwar ein Wunder thun, aber jetzt noch nicht, wo der Wein erst *abnehme* (*ὑστερεῖν* = חסר diminui), sondern erst, wenn die Noth offen am Tage liege und recht fühlbar sey. — Dies alles pafst weder zum Text noch zu Jesu Charakter.

Eher liefse sich etwa Bengels Erklärung hören, wonach Maria gar kein Wunder verlange, sondern durch die Bemerkung, dafs der Wein ausgehe, Jesum erinnern wolle, es sey Zeit aufzubrechen (vgl. Hoffm. 372); daraus aber, dafs dieser sage, seine Stunde des Weggehens sey noch nicht gekommen, schliefse sie, er wolle der Noth abhelfen. Aber was soll *τί ἐμοὶ καὶ σοί?* Und ist nicht *οὔπω ἥκει κλ.* (wie B. B. richtig bemerkt) viel zu emphatisch? Und wozu endlich sollte *Joh.* ein so triviales Gespräch aufbewahrt haben?

Eine natürliche, textgemäfse Erklärung resultirt nur aus einer solchen Betrachtung des Zusammenhangs mit Joh. 1, wie wir sie oben gaben. Maria's Rede enthält allerdings eine *sehr bestimmte* Erwartung, Jesus werde helfen, da sie selbst jede Bitte für unnöthig, und eine blofse Erinnerung für zureichend hält. Ein *Befehl* an Jesum oder sonst eine Ueberschreitung ihrer Gewalt liegt in der Rede nicht; wohl aber war die gewifs mit einiger Eitelkeit vermischte Erwartung äusserlich-pomphaften Hervortretens (vgl. Saurin IX, 324) tadelnswerth. Das Wort *γύναι* ist das aram. אנתח (nicht אישה), eine gewöhnliche, ganz ehren- und liebevolle Anrede (vgl. *Joh.* 19, 21), bezeichnet also keineswegs „immer, so oft es zur Mutter gesprochen wird, „die äusserste Entfremdung." (B. B. 62.) Dagegen liegt in dem מה לי ולך allerdings ein Vorwurf, nur freilich nicht in der groben, lieblosen Form, die das deutsche: „Was habe ich mit dir zu schaffen?" ausdrückt, sondern die Worte sagen zunächst: „Was ist mir, und (was) dir?", entsprechen also unserm deutschen: „dies ist meine Sache" oder „überlafs das mir", welches ein jeder Sohn bei ähnlicher Veranlassung voll Liebe und ohne Verletzung des Anstandes und

kindlichen Gefühls zu seiner Mutter sprechen kann. — Weiter geht nun aus v. 5 hervor, dafs er der Maria zu den an die Diener gerichteten Worten Veranlassung gegeben haben mufs. Wie sollte diese nämlich auf den Einfall gekommen seyn, den Dienern Gehorsam gegen ihren Sohn zu empfehlen, wenn Jesus nicht auf die Diener zu- oder in das Lokal, wo dieselben waren, hinausgegangen war? — War er aber dahin gegangen, so fällt auch die Frage weg, wie Maria trotz der abweisenden Antwort doch noch erwarten konnte, er werde der Noth abhelfen.

2. Verdrehungen sind es, wenn B. B. (pag. 66) ἡ ὥρα μου als „die Stunde der Einsetzung des heil. Abendmahls" erklärt, und sich hinterher selbst wundert, wie Jesus etwas habe sagen mögen, was doch kein Mensch hätte verstehen können; item, wenn Str. (II, 213 vgl. Schweizer p. 71) die Erzählung so betrachtet, als seyen die 12—18 Metreten Wein (v. 6) [4]) noch alle

4) De Wette und Straufs verstehen unter μετρητής den attischen Metretes (= Bath oder Epha, LXX. 2 Chron. 4, 5), welcher = 1 1/2 röm. Amphora (vgl. Böckh metrolog. Untersuchungen über Gewichte, Münzfufse und Maafse der Alten pag. 258 f.) oder = 1 ägypt. Artabe = 72 röm. Sextarien. D. i. nach Wurm (de ponderum etc. rationibus pag. 120 ff.) = 1958,178 Pariser Cubikzoll, nach Böckh's genauerer Berechnung (pag. 278) = 1993,95 Paris. Cubikzoll. Wonach 6 ⋈ 2 Metreten ungefähr 71 Hektoliter (5,552 bayr. Eimer) wären, und 6 ⋈ 3 Metreten ungefähr 105 Hektoliter (8 1/3 bayr. Eimer). Doch bemerkt Böckh a. a. O., dafs die wirklich vorgefundenen Gefäfse in der Regel kleiner ausgefallen zu seyn schienen. — Wäre dagegen der *bab. syr. Metretes* gemeint, so würde die Menge noch gröfser gewesen seyn; denn ein solcher hielt 5/3 attische Metreten oder 120 Sextarien (Böckh p. 258 f.) — Aber nach *Didimus* (cap. 20 μέτρα μαρμάρων κλ. edid. *Angelo Mai* in den *Iliadis fragmentis et picturis*) pflegte man auch die *römische Amphora*, die nur 48 Sextarien oder 2/3 attische Metreten hielt, μετρητής zu nennen. Da Johannes nun das *röm.* Zeitmaafs braucht, so wäre es möglich (wiewohl bei den *kleinasiat.* Lesern unwahrscheinlich), dafs er römische

ausgetrunken worden. Dafs Jesus nicht blofs dem augenblicklichen Bedürfnisse habe abhelfen, sondern der (wahrscheinlich unbemittelten) Familie auch noch ein bedeutendes Geschenk habe machen, einen Segen ihr habe in's Haus bringen wollen, hat doch nichts undenkbares! — Ein „gefährlich grofses Quantum" war jener Segen bei jenen Freunden der gottesfürchtigen Maria, und in einer Gesellschaft, an welcher Jesus theilnahm, gewifs nicht. Welche geisteskranke Anschauung gehört dazu, sich zu denken, die Gäste seyen in fleischlicher Lust über den Wein hergefallen! Nein hatte Jesus so „seine *δόξα* als Sohn Gottes offenbart", so wird sich mit der Freude der Brautleute über das Geschenk wohl eine allgemeine Ehrfurcht vor dem Sohne Gottes verbunden haben, und so diente das Wunder zum Anlafs von Gesprächen Jesu über sein Amt und Werk.

3. Dann fällt auch die überflüssige Frage nach dem Zwecke desselben (Str. II, 211 f.) hinweg. Der Fleischeslust zu dienen [5]), geschah es nicht. Zu zeigen, dafs er keine johanneïsche Askese wolle [6]), that es Jesus auch nicht; denn das hatte er schon durch das Kommen zur Hochzeit bewiesen. Es bleibt vielmehr bei dem vom Ev. selbst angegebenen Zweck, sich als Gottes Sohn zu offenbaren, und das geschah auf eine Art, wodurch er zugleich zum freundlichen Wohlthäter einer würdigen Familie wurde.

Was nun endlich die dogm. Möglichkeit einer solchen Verwandlung betrifft, so meinte Str. (pag.

amphoras meinte, wonach das hier in Frage stehende Quantum sich nur auf 3—5 bayr. Eimer beliefe.

5) B. B. *Joh.* pag. 65. „Im Wunder selbst liegt etwas anstöfsi-„ges, insofern es zur Befriedigung der *Lust* dient." Vgl. Schweizer pag. 68 „sittlich kaum zu begreifen." Auch das Fehlen erbaulicher Reden wird gerügt, als ob der gewonnene Eindruck von Jesu *Person* nicht hinreichend erbaulich gewesen wäre.

6) Herder, Flatt u. a.

207—213) dieselbe gründlich widerlegt zu haben, indem er recht gut bewies, sie könne nicht (mit **Olshausen**) als „beschleunigter Naturprocefs" aufgefafst werden. Damit ist aber nur die *Möglichkeit der* **halbnatürlichen Erklärung** *des Wunders* hinweggeschafft. Wir fassen dasselbe (was B. B pag. 69 recht gut als einzig mögliche Erklärung einsieht) als **schöpferischen Akt**, welcher nur in der **Straufs'schen** Glaubensleere Schwierigkeit hat.

§. 59.

Erste Osterreise. Reinigung des Tempels.

Von Kana aus begab sich Jesus mit seiner Mutter, seinen Brüdern [1]) und Jüngern auf wenige Tage nach Kapernaum, und von hier ging Jesus, da das *Osterfest* bevorstand, nach Jerusalem. Da fand er in dem Vorhofe des Tempels die Viehhändler und Geldwechsler, die hier an heiliger Stätte ihr gewinnsüchtiges Handwerk trieben. In dem heiligen Eifer und in der Berechtigung seines Amtes band er Stricke zu einer Geissel zusammen, trieb das Vieh sammt den Händlern damit hinaus, stiefs den Wechslern die Tische um, gebot den Taubenhändlern, ihre Käfige hinauszuschaffen, und verlangte: man solle seines Vaters Haus nicht zum Kaufhause machen. Seiner göttlichen Gewalt vermochte niemand zu widerstehen; aber nachher verlangten die Juden, er solle sich durch ein Wunder als Propheten (der Gott so speciell „seinen Vater" nennen könne) [2]) legitimiren. Da strafte Jesus ihren alles Heilige entwürdigenden und verfolgenden Sinn, stellte zugleich aber *sich* als den dar, welcher in seiner *Person* die absolute Macht des Stifters des Tempels habe, und aller

1) Wer mit den ἀδελφοῖς Jesu gemeint sey, darüber vgl. **Wieseler's** Abhandlungen in den Stud. und Krit. 1840, 3; 1842, 1.

2) Hiemit erledigt sich **De Wette's** Bedenken: Jesus sey *schon als Zelot* zu solcher Handlung berechtigt gewesen; die Juden hätten eine Legitimation seiner als *Propheten* also nicht verlangen dürfen.

Verpflichtung, sich vor ihnen als (blofsen) Propheten zu legitimiren, völlig überhoben sey. Denn er sprach: „Brechet nur dieses Heiligthum vollends ab, so werde „ich es in Zeit von dreien Tagen wieder aufrichten". Indem er hier die Schuld, gegen den auf Gottes Befehl gegründeten Tempel gehandelt zu haben, allein auf die Juden wälzt, schreibt er sich die *göttliche* Macht, einen Tempel und Gottesdienst einzurichten, aber auch den festen Willen, es zu thun, zu; wobei er zugleich den Fall, dafs die Verstocktheit der Juden es bis zu einem Niederreifsen des Jehovahstempels bringen würde, als möglich und wahrscheinlich voraussetzt. Hiemit meint Jesus natürlich ebensowenig ein äusserliches Niederreifsen des steinernen Tempels, als die Juden bis dahin eines solchen sich schuldig gemacht hatten; vielmehr meint er die Vollendung der so eben angefangenen Verstockung gegen ihn, den Gottessohn; also seine Verwerfung, womit allerdings der Tempel aufhörte, theokratisch zu seyn, und das Recht, die Wohnstätte Gottes zu seyn, auf die christliche Kirche überging. Und so versteht er unter dem Wiederaufrichten seine Auferstehung, und giebt deshalb die „drei Tage" als Zeitmaafs prophetisch an. Das Niederbrechen und Wiederbauen des jerusalemischen Tempels ist ihm also ein (passender) Typus für die innerliche Verstockung gegen das sich auf Erden offenbarende Göttliche. — Die Juden, welche den vollen Sinn dieser Worte nicht verstehen konnten, noch sollten, wurden durch die darin liegende Strafrede *λύσατε κλ.* weggeschreckt, und kühlten ihren Muth in einer Auslegung, deren platte Falschheit ihnen selbst einleuchten mufste. Jesu Jünger behielten die tiefen und merkwürdigen Worte aber in ihren Herzen, und verstanden nach Jesu Auferstehung gar wohl, was er gemeint hatte.

1. Indem wir die Frage, ob diese Tempelreinigung mit der Mt. 21 erzählten identisch sey (Str. I, 726 ff.), oder ob so etwas sich wiederholen könne

(Gfrörer *Heiligth. etc.* pag. 151 ff. B. B. *Joh.* 72) bis zur Betrachtung von Mt. 21 verschieben, gehen wir gleich auf die inneren Schwierigkeiten der Geschichte ein. Das zwar, wie Jesus sich durch die Unwürdigkeit jener Krämerei im Heiligthume zu solcher Handlung konnte bewogen finden, ist zu klar, als dafs wir der Notiz von Gfrörer (pag. 148) nur bedürften, wonach Jesus deshalb die Wechsler hinausgetrieben hätte, weil der *Targum Jonathan ben Usiel* in der Stelle Sach. 14, 21 (ולא יהיה כנעני עוד) das Wort כנעני durch *Kaufmann* erkläre. Dagegen scheint das Mittel, dessen Jesus sich bediente, die Geifsel, Herrn Bruno Bauer sehr unschicklich [3]), wie wohl ebenderselbe sich darüber, dafs die Taubenhändler leer ausgehen, wieder so ärgert, dafs er De Wette, der dies „natürlich" findet, „sentimental" schilt. — Wir nun finden weder in der Taubenunschuld die geringere Schuld der Taubenhändler motivirt; noch können wir mit Neander [4]) in der Geifsel ein blofses „*Symbol* des drohenden Strafgerichtes" finden. Aber von einem Herumbalgen, wie es B. B. vorauszusetzen scheint, steht denn doch auch kein Wort im Text. Die Geifsel wendet der Herr zunächst gegen das Vieh an; blofse Reden, wie sie B. B. gewünscht zu haben scheint, würden wohl wenig gefruchtet, wahrscheinlich zu *Spott* gereizt haben. Hier galt es, so zu handeln, wie frivole Spötter es zu allen Zeiten verdienen. Die Taubenkrämer aber behandelt der Herr nicht gelinder, als die andern, sondern nur darum *befiehlt er ihnen*, ohne *selbst zu treiben*, weil durch Geifselhiebe wohl Rinder und Schafe sich treiben lassen, nicht aber Käfige. Diese wollen getragen seyn. (Vgl. Schweizer p. 135.)

3) *Joh.* pag. 73. Die Leute „hätten es nicht mehr mit dem heil. „Ernst und Unwillen, mit dieser geistigen Gröfse zu thun „gehabt, also nicht mehr mit einer Macht, gegen die sie „nicht gewaffnet waren, sondern mit einem Gegner, dem „sie vollkommen ebenbürtig waren."

4) L. J. pag. 393.

Straufs beweist uns (I, 731), dafs, *natürlich betrachtet*, so viele Leute von dem einen Manne sich gewifs nicht so gutwillig hätten hinaustreiben lassen. Eine wunderbare Kraft und Gewalt aber vorauszusetzen, ist gegen den *bon ton*. Allerdings *für seinen dogm. Standpunkt* [5]) bleibt dies eine nicht zu lösende Schwierigkeit.

2. Indem wir wegen des Citates v. 17 (Ps. 69, 10) auf Th. II verweisen, wenden wir uns sogleich zu der Rede v. 19. Schweizer (pag. 64) hilft uns freilich aus aller Schwierigkeit, indem er v. 21 f. für unächt erklärt. Wir wollen so gar eilig die Sache nicht abmachen. — Nach dem Vorgange von Henke, Herder, Lücke u. a. finden Straufs (II, 314) Gfrörer (*Heiligth.* 163) und Bruno Bauer (*Joh.* 80 f.) in Jesu Worten den Sinn, er wolle die ganze jüdische Religion über den Haufen werfen, und habe die geistige Kraft, „in kürzester Frist" (Str. 317) eine neue geistigere Religion zu stiften. Für diese Erklärung beruft man [6]) sich auf Apostelgesch. 6, 13, wo *Stephanus* angeklagt wird, er habe Lästerworte wider den τόπος ἅγιος geredet. Diese Anklage, welche *Steph.* cap. 7 in der Art als falsch abwälzt, dafs er zeigt, er betrachte den Tempel als eine allerdings *göttliche*, aber weder primitive (v. 33 u. 36 u. 46 vgl. mit 47) noch zu ewiger Dauer bestimmte (v. 48 f.), sondern einer Vorbereitungsperiode angehörige Institution — diese Anklage, meinen die Herren, sey so wahr gewesen, dafs sich daraus auf Stephanum, ja

5) Schweizer findet (pag. 133) in v. 18 ein Hindernifs, die Tempelreinigung als *Wunder* zu fassen. Aber sie mag immerhin *in göttlicher Kraft* geschehen seyn, so war doch das eklatante an ihr nicht *diese Kraft*, sondern *der Erfolg* und *das Recht*, das Jes. sich nahm. Letztres zu rechtfertigen, sollte Jes. ein σημεῖον im engern Sinn, wobei das *Wunderbare* mehr hervortrat, thun.

6) Gfrörer beruft sich überdies darauf, dafs Jesus nicht blofs die Pharisäer, sondern auch die Leviten zu Feinden gehabt habe. Daraus allein, meint er, würde man schliefsen können, dafs Jesus irgend einmal den Tempeldienst müsse angegriffen haben. — Rinderhandel — Tempeldienst —?!

auf Jesum selbst zurückschliefsen lasse, er habe die Absicht, dem Mosaïsmus den Garaus zu machen, so ohne weiteres ausgesprochen. — Die Worte *„meines Vaters Haus"* und der Eifer für dessen Heilighaltung passen in der That trefflich zu dieser Erklärung!!

Hätte Jesus wirklich (nach Str.) gesagt: darin steht meine Vollmacht zur Tempelreinigung, dafs ich im Stande bin, an die Stelle des mos. Ceremonialdienstes in kürzester Frist einen geistigen Gottesdienst zu setzen — so wäre es dann allerdings „eine nutzlose Spielerei" — „ein unwürdiger Muthwille" (Str. II, 316) gewesen, mit denselben Worten zugleich den *ganz heterogenen* Sinn auszudrücken: Tödtet mich, und ich will in 3 Tagen wieder auferstehn. Da aber Jesus jenen ihm aufgezwungenen Gedanken, *er* wolle das *Ceremonialgesetz* aufheben, weder je gesagt haben kann (denn er eifert für Reinerhaltung desselben, und gegen den Viehkram, nicht gegen den Ceremonialdienst richtet sich seine Polemik), noch überhaupt von sich spricht (denn er giebt den Juden Schuld, sie brächen durch ihre Frivolität den Tempel ab), da es endlich eine wahrhaft klägliche Erklärung der Worte *ἐν τρίσιν ἡμέραις* ist, die Str. und B. B. vertreten (eine Erklärung, wie sie kein Apologet ihnen gegenüber wagen dürfte), so bleiben wir bei unsrer oben gegebenen, völlig textgemäfsen, allein richtigen Erklärung, wonach Jesus den Juden vorwirft, *sie* seyen es, die den Tempel entweihten und noch völlig niederreifsen würden; er aber könne, wolle und werde ihn wieder aufrichten, und zwar (da er die den Juden noch unbekannte Art des Niederreifsens und Aufrichtens wufste) in drei Tagen. — So „führte er die Juden" keineswegs „an der Nase herum", wie Gfrörer (pag. 160) meint, sondern sagte ihnen etwas, worüber sie für immer zum *Denken* und für den Augenblick zur *Busse* veranlafst wurden, und was zugleich später, nach seiner Auferstehung zum wichtigen Zeugnisse für ihn ward.

Zum Schlusse beschenkt uns B. Bauer (pag. 77 f.) noch mit der Notiz, die Idee, einen Leib mit einem Tempel zu vergleichen, habe erst später entstehen

können, „als die Gemeinde sich als Tempel Gottes erfaſst hatte.“ Freilich, wenn in Christo die Fülle der Gottheit gewohnt hätte — —? Doch Herr **Bauer** thut wohl, die Widersprüche aus seinem *dogm. Standpunkte* heraus zu *construiren.*

§. 60.

Gespräch mit Nikodemus.

Als Jesus das Fest über in Jerusalem verweilte, und Wunder that, glaubten viele an ihn, wiewohl nur äusserlich um seiner Wunder willen. So kam auch einst ein Pharisäer, **Nikodemus**, ein Mitglied des Synedriums, auf welchen Jesus Eindruck gemacht hatte, zu ihm. Sein Herz war getheilt zwichen der pharisäischen Gesinnung, die durch äusseres Thun vor Gott gerecht und vor den Menschen angesehen seyn wollte, und der innern Stimme, die ihn zwang, in Jesu etwas göttliches anzuerkennen. Ohne vor den Leuten sich erniedrigen zu wollen, also *Nachts* kam er zu Jesu, und suchte ein Gespräch einzuleiten durch eine offenbar etwas schmeichlerische Anerkennung seiner Wunderkraft und seiner göttlichen Berufung. Gewiſs wollte er von Jesu etwas lernen, was ihm noch Noth that, wenn schon er selbst nicht wuſste, *was* und *wie.* Jesus, das *Compliment* ignorirend kam dem *Bedürfniss* entgegen, und zwar so, daſs er ihm dasselbe erst aufzeigte. „Du *kannst nicht in's Himmelreich kommen,* wenn „du nicht ganz von neuem geboren wirst.“ Scharf urgirt er hier die ganze pharisäische Zuversicht auf Werkgerechtigkeit, und fordert *neue Gesinnung,* aber unter einem tiefsinnigen Bilde. Durch diese Kürze ist *Nikod.* verwirrt. Er weiſs wohl, mit dem Neu-geborenwerden ist etwas gemeint, er weiſs aber nicht *was.* In solchen Fällen pflegt man unwillkührlich so zu reden, als nehme man den *nächsten wörtlichen* Sinn an, um zu zeigen, daſs dieser nicht passe, und so den Anderen indirekt zu einer Erklärung des tieferen Sinnes zu veranlassen[1]). So *Nikodemus Joh.* 3, v. 4. „Eine Neuge-

1) **Schweizer** (Ev. Joh. pag. 33) meint, durch die „energische Forderung“ sey Nikod. befremdet, und sage deshalb:

burt im fleischlichen Sinne", sagt er, „ist doch nicht möglich." Da erinnert ihn Jesus an die *Johannistaufe*, die dem *Nikod.* nicht unbekannt seyn konnte, mithin zugleich an die dort gestellte Forderung der *μετάνοια* und an die dort gegebene Verheifsung dessen, der mit *Geist* taufen werde (v. 5). Er zeigt ihm, dafs jetzt die Zeit der Geistestaufe da sey, und dafs letztere, eine Neugeburt des Menschen aus dem Geist, Noth thue zur Seligkeit (v. 6), sagt aber auch (v. 7 – 8), dafs diese Neugeburt keine der leiblichen Geburt analoge äusserlich-sichtbare, sondern dafs sie, dem Wehen des irdischen רוח, des Windes, gleich, zwar in ihrem Erfolg allgewaltig, aber in ihrem Kommen und Geschehen still und unmerkbar und *plötzlich daseyend* sey.

Hierauf fragte *Nikodemus,* der nun wohl wufste, *um was es sich handle,* der aber *die Mittel und Wege, um zu dieser geistigen Erneuerung zu gelangen*, noch nicht kannte: Wie das geschehen, wie man dazu kommen könne [2])? Ihm *nennt* der Herr nicht das Mittel, sondern er *wendet* es sogleich *an;* er *sagt* nicht, er müsse Bufse thun, sondern er *bringt* ihn zur Bufse. Denn er *straft* ganz unmittelbar die auf das Irdische gerichtete *Gesinnung*, die das himmlische nicht annehmen wolle (v. 11) noch könne (v 12); und doch sey nur der aus dem Himmel *stammende*, himmlische Sinn befähigt, in den Himmel zu *kommen* (v. 13). Aber zugleich giebt er auch das positive Mittel, aus dem anerkannten Elende heraus zu kommen, an. Die Menschen alle sind fleischgeboren; einer allein, der *Sohn, stammt* aus dem Himmel. Dieser ist aber auch vom Himmel *herabgestiegen* (v. 13), und ist von Gott zum Retter den

So wenig im leiblichen Leben jemand neugeboren werden kann, so wenig wird dies auch im Geistesleben möglich seyn; die Forderung ist also *zu hart.* — Mir scheint diese Erklärung nicht ganz natürlich. Wollte Nikod. sich *über die Härte der Forderung beklagen*, so würde er dies deutlicher haben thun können.

2) So auch Schweizer pag. 34.

Menschen vor- und hin-gestellt (dies *zunächst* liegt in ὑψοῦν), in derselben Art, wie einst die eherne Schlange zur Rettung vorgestellt war, nämlich dazu, dafs die Menschen Vertrauen zu ihm fassen, und nicht mehr in sich, sondern allein in ihm ihr Heil sehen, und *allein um seinetwillen* selig zu werden hoffen. — Deutlicher als durch dies Beispiel konnte Jesus dem Juden das innerste Wesen der neutestamentl. Erlösung (eines Herausgehens aus sich, und Christoangehörens) oder den Glauben (v. 15—16) nicht darstellen. — Noch einmal wiefs Jesus (v. 17 f.) ausdrücklich die pharisäische Grundgesinnung, die gerichtet, nicht gerettet zu werden verlangt, ab, und zeigte dann (v. 19—21), *was wahrhaft das Wesen und zugleich Kriterium des wahren Gerichtes sey,* nämlich die Frage, ob der Mensch Jesum, das in die Welt gekommene Licht, lieb habe, oder hasse, sich von ihm strafen und heiligen lasse, oder sich verstocke. Hiemit wiefs er denn auf die aus dem Glauben innerlich folgende *innere* κρίσις, die Heiligung, hin, zugleich aber (in feiner Anspielung) auf die Nothwendigkeit der Entschiedenheit, die das Licht (des Tages) nicht scheue.

1. Nach dieser Auseinandersetzung können wir Straufs nur bedauern, wenn er (I, 663) „den Zusammenhang vermifst", und es nur für *Verdrehung* erklären, wenn er und B. B. (*Joh.* 86 und 90) meint, der Evst lasse den Nikodemus absichtlich recht dumm reden oder „an der Grenze seines Verstandes ankommen", um Jesu Weisheit durch den Contrast zu heben [3]. Denn die Dummheiten hat erst Straufs hineingemacht. Wenn er pag. 669 f. *von seinem dogm. Standpunkt aus* bestimmt, was Jesus habe sagen können, und was nicht, oder wenn nach B. B.'s Meinung (pag. 88 f.), Jesus v. 7 hätte sagen sollen: „Wundre dich nicht, dafs ich lauter un-

3) B. B. meint auch, v. 13 rede Jes. von seiner Himmelfahrt im *perfectum*.

„verständliche Dinge rede", so wird man recht eigentlich an die Worte erinnert: „So redt' ich, wenn ich Christus wär'" [4]).

§. 61.

Jesus und Johannes d. T. am Jordan.

Nach dem Osterfeste hielt sich Jesus in Judäa auf, und liefs durch seine Jünger (Joh. 4, 2) *taufen*, und auf diese Weise, wie Johannes, zur Hingabe des alten Lebens in den Tod, und zum Anfangen eines neuen Lebens auffordern [1]). *Johannes d. T.* aber taufte damals bei Ainon, unweit Salem (also nicht in Judäa, sondern höher oben, wahrscheinlich an der samaritanischen Grenze). Als nun um diese Zeit etliche Juden mit etlichen Johannisjüngern in einen Streit *περὶ καθαρισμοῦ* geriethen (indem sie wahrscheinlich die Taufe Johannis für unnöthig und ihre Waschungen für hinreichend erklärten), so meinten die Johannisjünger, Jesus möge an der verminderten Achtung des Volkes vor Johannes Schuld seyn, und beklagten sich bei dem Meister, dafs Alles zu Jesu ströme. Johannes aber beantwortete diese Klage mit Worten, deren Sinn uns *Joh.* wiedergiebt. Er erkannte in seinem Ab- und Jesu Zu-nehmen die Fügung Gottes, welche der beiderseitigen Persönlichkeit und Thätigkeit denn auch ganz angemessen sey. Ja er sprach über Jesu wachsende Thätigkeit seine Freude aus, erkannte nochmals die Gottheit Christi an, und wiefs auf den *Glauben an ihn hin*.

4) Ganz unbedeutend ist der Einwurf, den unter andern Weifse (II, 205) wieder vorgebracht hat: es sey ein *„einsames"* Gespräch gewesen; woher also Joh. habe davon wissen können. Wer sagt ihm, dafs keine Jünger dabei gegenwärtig waren?

1) Sicherlich war dies Taufen noch kein *pignus* oder Sakrament, sondern nur noch Symbol. Vgl. *Joh.* 16, 7 mit *Mt.* 28, 19.

1. Chronologisch schwierig soll es seyn (nach Cludius in *Henke's Museum* 2, 3, 502 ff. Str. I, 345 und Weifse I, 253), wie Joh. d. T. in so kurzer Zeit so viele Jünger habe sammeln können. Einige Zeit sey nöthig gewesen, bis man nur hörte, dafs ein Johannes in der Wüste aufgetreten war, wieder einige, bis etliche zu ihm kamen, wieder einige, bis man seine Lehre fafste, sehr lange Zeit aber, bis er sich Ansehn erwarb. — Schon Hug (Gutachten pag. 137 ff.) hat diese Gründe zur Genüge beseitigt. Erstlich waren bereits etliche Monate seit Johannis Auftreten verflossen; denn rechnen wir den Beginn der Taufe Johannis vor Jesu Taufe 5 Wochen, die Zeit von der Taufe Jesu bis zu der Reise nach Galiläa 40 Tage = 8 Wochen, und die Reise nach Galiläa (Joh. 1, 44) sammt der Reise auf das Osterfest 1 Woche, den dazwischenfallenden kurzen Aufenthalt in Kapernaum nur 3 Wochen, das Osterfest 1 Woche, den Aufenthalt in Judäa (Joh. 3, 22) 4 Wochen, so erhalten wir für den *Joh.* 3, 26 stattfindensen Zeitpunkt schon 22 Wochen, d. i. *über fünf volle Monate,* abgesehen davon, dafs der *Joh.* 4, 1 erwähnte Zeitpunkt der Rückreise nach Galiläa, auf welchen Straufs sich besonders beruft, nach §. 40 neun *Monate* nach Ostern fiel, und dafs der Vorfall Joh. 3, 26 ebensogut 8 Monate als 4 Wochen nach Ostern gefallen seyn kann; ja letzteres ist das wahrscheinlichere; denn nach Joh. 3, 23 trieb der niedere Wasserstand den Joh. d. T. nach Ainon; der Wasserstand ist aber in Palästina von Nov. — Jan. am geringsten (vgl. Jos. 3, 15; 1 Chron. 13, 15; Sir. 24, 36; Hug pag. 139). So bleibt für Johannes ein *volles Jahr* Zeit, um sich Jünger zu sammeln. Zweitens ist es, wie Hug (a. a. O.) gezeigt hat, nicht wahr, dafs Johannes *an einem abgelegenen unbekannten Orte* taufte (vgl. auch §. 53, 1). Drittens bildete sich der Zulauf zu Joh. nach der ev. Erzählung sowie nach der Natur der Sache nicht allmählich, sondern plötzlich. Die Erscheinung lockte, so lange sie *neu* war, alle Welt hinaus an den Jordan. Endlich war seine Lehre kein komplicirtes System, das zu „fassen" ein Triennium

erforderlich gewesen wäre, sondern eine überaus kurze und bündige Aufforderung — *Busse zu thun.* Das geschieht entweder bald oder gar nicht. Bufsfertige Jünglinge, von Johannis Predigt und Persönlichkeit trief ergriffen, schlossen sich zeitig an ihn an. Der Einwurf ist also *un grand rien.*

Ebensoviel ist der andere Einwurf werth, warum Johannes noch *forttaufte*, nachdem Jesus schon aufgetreten war. Bruno Bauer meint (*Joh.* pag. 122, ähnlich Weifse I, 268) er hätte „*auf Jesum* taufen sollen" — hat etwa Johannes auf sich selber getauft? — ja er hätte (pag. 116) „sich Jesu unbedingt hingeben sollen?" — konnte er das besser, als indem er immer neue und neue Jünglinge zur Bufse weckte und so auf Jesum vorbereitete? Es war aber dem Herrn B. B. auch gar nicht Ernst mit dem, was Johannes „hätte thun sollen", denn pag. 116 versichert er uns, wie unmöglich Joh. d. T. gesagt haben könne: „ich mufs abnehmen", vielmehr nämlich „mufste er *neben* Jesu fort-„bestehn als Vorläufer" [2]) —!

2. Mit der Idiosynkrasie von B. Bauer (p. 110 ff.), der es „anstöfsig" findet, dafs Jesus „durch taufen „sich habe *einen Anhang verschaffen* wollen" (als ob die Taufe ein Köder gewesen wäre, um die Menge anzulocken!) wollen wir uns ihrer völligen Unbedeutenheit wegen nicht aufhalten; ebensowenig mit der Ansicht, nach *Joh.* 3 stünden „zwei zänkische, aufeinander nei-„dische Schulen" in Jesu und Johannes sich gegenüber. V. 28 wird er das wohl nicht gelesen haben. Deshalb hätte er das unwürdige Gewäsche lassen sollen.

3. Die Rede des Johannes d. T. v. 27—36 wird von Straufs (I, 371 ff.) und Weifse (I, 407)

2) Noch einmal scheint B. B. von seinem Gedächtnisse verlassen, wenn er meint, „nur zu einem Badeorte, nicht zu ei-„nem Tauforte" brauche man tiefes Wasser (pag. 106.) Wir erlauben uns zu bemerken, dafs man damals beim Taufen *untertauchte*, und dafs die Kindertaufe erst später aufkam.

als ein Hauptbeweis dafür aufgeführt, dafs die im vierten Ev. vorkommenden Reden nicht historisch, sondern vom Evsten komponirt (weil den seinen an Form und Gedankengange so ähnlich) seyen. Und B. B. hat pag. 111—113, wie immer, seines Vorarbeiters prägnante Knollen *(album graecum)* zu einer langen Brühe verkocht. — Nun könnten wir recht gut sagen, allerdings gebe der Evst hier (und auch wohl bei Reden Jesu) die *Gedanken* des Täufers (oder Jesu); da er sich ihrer aber nicht mehr wörtlich erinnert habe, so gebe er sie mit freister Offenheit ganz in seiner eignen Redeweise[3]. Hatte der Täufer gesagt: *ἐγὼ μὲν οὐκ εἰμι εἰ μὴ ἄνθρωπος, ὁ δὲ Χριϛὸς ὁ υἱός ἐϛι τοῦ θεοῦ καὶ ἦλθεν ἵνα ἀπαγγέλλῃ ἡμῖν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ*, so drückte der Evst dies nach seiner Weise so aus *ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐϛι καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐϛίν.* Hatte der Täufer gesagt: *Ὁ Ἰησοῦς ἰσχυρότερός μού ἐϛι· αὐτὸς ἔχει τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καὶ δώσει ὑμῖν· ἀλλ' ὑμεῖς οὐ βούλεσθε· ὁ δὲ θεὸς ἔδωκεν τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ κλ.*, so sprach der Evst denselben Gedanken so aus: *Καὶ ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουε, τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. — — Ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ· ὁ πιϛεύων κλ.*

Da es den Evangelisten nicht auf protokollarische Wörtlichkeit, sondern auf die Gedanken und die Sache ankam, so wäre eine solche Annahme eine in jedem Sinn erlaubte, ohne alle Schwierigkeit, und ohne der Axiopistie des Johannes Eintrag zu thun. Dennoch werfen wir auch diese Hülfe von uns. Wir wollen noch näher treten, und dem *spectrum* grade unter das Gesicht sehen!

3) Vgl. Schweizer pag. 195: „Wir denken uns natürlicher, „dafs der Evst nach langer Zeit mit Freiheit wiederhergestellt, ohne seine Subjektivität ganz von dem gegebenen „Objektiven zu trennen; aber diese Subjektivität ist eben gar „nicht eine ohne jene Objektivität fertig gewordene“.

Woher hat denn *Joh.* seine stilistische Eigenthümlichkeit, sowie die der Denkformen, in welchen er sich bewegt? — Wie wenn er sie von *Johannes d. T. selber* hatte! Er war dessen Schüler[4]) gewesen. Von dieser Seite her war die Sache möglich. Aber sehen wir nun auch jene Eigenthümlichkeiten selbst näher an. Anerkannt ist, dafs sich in den sogen. johanneischen Schriften keine Spur jener die indogermanischen Sprachen und besonders den hellenischen Stamm so bezeichnenden feinen dialektischen Gedankenverbindungen finden, die wir nicht allein bei *Luk.* und *Paulus,* sondern selbst bei *Mt.* und *Mk.* in weit höherem Grade antreffen. Die Sprache des *Joh.* dagegen hat in dieser Beziehung ein ächt-semitisches Colorit. Die Gedanken stehen, wie Keile, unvermittelt und leicht verschiebbar nebeneinander. Sehen wir weiter die *Redens-* und *Anschauungsarten* selbst an. Was den *λόγος* betrifft, so leiht der Evst diese Idee bekanntlich keinem, den er redend einführt. Die Kategorie von *Licht* und *Finsterniss* ist ebenfalls eine philosophische, welche sich ihm auf spekulativem Wege gebildet haben wird, wiewohl sie auch ausser *Joh.* vorkömmt (Apostelgesch. 26, 18; 2 Cor. 6, 14; Eph. 5, 8 und 13), ja schon im a. T. sich findet (Pred. 2, 13; Dan. 2, 22) und von Jesus selbst bei natürlicher Veranlassung (Joh. 3, 20 f) gebraucht war. Was aber die von Str. urgirten Wendungen: *σφραγίζειν, μαρτυρία, ἄνωθεν, ἐκ τῆς γῆς* betrifft, so sind diese alle ächt alttestamentlich (Jes. 8, 16; vgl. Weish. 2, 5; Num. 1, 50; Deut. 4, 45; Ps. 19, 8; 78, 56; 99, 7; 119, 2 und 24 u. 99 — ממרום — מארץ — משמים). Sie alle können dem Joh. nicht erst, als er von hellenischer Bildung umringt war, gekommen seyn; sie sind alle hebräischen Ursprungs. Das einzige Bedenken, wodurch Viele von der Ansicht, als stammte die johanneische Eigenthümlichkeit zum

4) Dieser ganze Passus soll nur unter der erst später zu prüfenden Voraussetzung der Aechtheit des 4. Ev. gelten. Man beschuldige uns also nicht der *petitio principii.*

guten Theile von dem *Täufer* her, abschrecken möchte, wäre das, ob denn dasjenige, was unter allem Neutestamentlichen das Herrlichste, Erhabenste ist, von dem herstammen sollte, der „von dem Kleinsten im Reiche Christi" übertroffen wurde. So soll aber auch die Sache nicht gemeint seyn. Sondern das wird man zugeben müssen, dafs der Schlufsstein der Propheten, der Vorläufer Christi, der so gewaltig die schlafenden Herzen aufrüttelte, an ächt-alttestamentlicher Prägnanz und Kraft der Bilder den Propheten, einem Ezechiel, Joel, Jesajas, ähnlich gewesen seyn mufs. Diesem Manne schlofs der Evst Joh. sich von Grund der Seele an. Was er sah und hörte, sah und hörte er in den grofsen Dimensionen reicher und *gestaltvoller* Ideen. Wie nun Jesus selbst in hebräischer Form des Gedankens redete, so fafste *Joh.* unter diesen Reden das, was in ihm, wie er bereits durch den Täufer prädisponirt war, am meisten Anklang fand, das Prophetisch-grofse, das Majestätisch-reiche und herrliche am festesten, und innigsten auf, als das, worin Jesu Gottesfülle am vollsten sich aussprach. Und so war in ihm eine lebendige, fortlebende Einheit dessen, was vom Täufer geweckt, vom Herrn erfüllt, nun sein Eignes — Johanneïsches — geworden war [5]).

Hier aber giebt er das letzte Zeugnifs des Täufers von Jesu *in der ursprünglichen Form.*

5) Wir sehen uns also gezwungen, das gerade Gegentheil von dem zu behaupten, was unter Anderen Weifse (ev. Gesch. I, 98) besonders entschieden aussprach: Joh., der Judenapostel, stelle Jesum „in dem fremden, hellenisch-spekulativen Gewande" dar. Ausser dem Wort und Begriffe λόγος, der jedem, welcher griechisch verstand, nahe lag, finde ich im Johannes *nichts hellenistisches.* Spekulativ zwar ist er durch und durch; will ich mir aber eine *ächt-hebräische* Spekulation denken, so kann ich sie mir nicht anders vorstellen, als die des Johannes. — Eine solche Bildung und urkräftige Assimilation, wie wir sie von *Joh.* in Betreff *Jesu* und des *Täufers* behaupten, hält Str. (I, 674) nur bei „ganz unselbständigen" Geistern für möglich.

§. 62.

Das Gespräch mit dem samaritischen Weibe.

Da die Pharisäer erfuhren, wie um Jesus eine noch gröfsere Menge von Anhängern sich sammelte, als um Johannes, so stand zu erwarten, dafs sie in ähnlicher Weise, wie sie es letzterem gethan (§. 56), auch Jesu Hindernisse in den Weg legen und Ränke gegen ihn schmieden würden. Diesen auszubeugen, damit nicht die noch schwache Schaar von Gläubigen geirrt oder zerstäubt würde, zog Jesus vom Jordan weg nach Galiläa. Als er auf dem Wege durch Samaria eines Abends [1]) am Jakobsbrunnen vor Sichem ankam, setzte er sich ermüdet nieder, während die Jünger in die Stadt gingen, Speise zu holen. Da kam ein Weib, um Wasser zu schöpfen. Ueber Jesu Bitte, ihm Wasser zu geben, wundert sie sich, da Juden sonst mit Samaritern sich nicht abzugeben pflegten. Jesus aber, der die niedere Veranlassung dazu benützen wollte, das Weib zur Bekehrung und Seligkeit zu rufen, sagte: „Wenn du mich kenntest, würdest *du mich* „um *lebendiges* Wasser bitten", und bedeutete damit zunächst, er sey allerdings mehr, als ein „Ἰουδαῖος";

1) Schweizer (139) und B. B. (127) wollen die „sechste Stunde" nach jüdischer Zählung rechnen, wonach es Mittag gewesen wäre. Schw. findet sogar darin, dafs das Weib zu so ungewöhnlicher Stunde zum Brunnen kam, schon einen Zug von Unanständigkeit. — Abgesehn davon aber, dafs *Joh.* sonst stets nach römischer Art die Stunden zählt, ist auch das zu bedenken, dafs in Palästina nicht leicht jemand zur Mittagsstunde *reisen* wird, sondern lieber Morgens und Abends und während der Nacht. — Dafür spricht auch weiter das Kommen des Weibes selbst. Zu welchem Zweck sollte sie — wenn auch wirklich ihre Absicht eine andre gewesen wäre, als ἀντλῆσαι ὕδωρ (?) — zu einer Stunde den Brunnen besuchen, wo der glühenden Hitze wegen derselbe sicherlich einsam und verlassen war? — Wiewohl die ganze Vorstellung Schweizer's mehr für „Hermann und Dorothea" als für Palästinenser passend scheint!

zugleich nöthigte er durch das Räthselhafte des Wortes das Weib dazu, das Gespräch fortzusetzen. Jene, welche begreiflicherweise nicht wissen *konnte*, was Jes. meine, sagte: „Einen Eimer, um aus diesem Brunnen, „der tief ist, zu schöpfen, hast du nicht; du müfstest „also einen andern Brunnen (etwa eine Quelle, wozu „kein Eimer nöthig, und deren Wasser nicht steht, „sondern fliefst, — ζῶν —) schnell herbeischaffen. „Wie soll das gehn? Willst du gröfser seyn, als Ja„kob?“ Nun erklärte Jesus, dafs er mit ὕδωϱ ζῶν nicht *fliessendes* Wasser im Gegensatz zu *stehendem* meine, sondern ein Wasser, das den Durst auf ewig stille. Hiemit war noch nichts erklärt, wohl aber die Aufmerksamkeit, ja die Neugierde noch höher gespannt. Das Weib, ein Wunder, und zwar ein grofse leibliche Bequemlichkeit verschaffendes Wunder hoffend, verlangte von diesem Wasser. Ihren Blick lenkte nun der Herr vom leiblichen Bedürfnifs ab auf die geistige Noth, um so das richtige Verständnifs seiner Worte in ihr vorzubereiten. Er zeigt, dafs er ihren ganzen schlechten Lebenswandel kenne. Das Weib, tiefbeschämt, und zur Sündenerkenntnifs gebracht, will in so natürlicher Verwirrung abbrechen von diesem Gegenstande. Sie nennt Jesum einen Propheten, und fragt ihn, ob Zion oder Garizim der wahre Ort der Anbetung Gottes sey, hoffend, den Judäer werde diese Frage genugsam interessiren, um ihn abzulenken von ihrer Person. Jesus aber, nur kurz die höhere Gültigkeit Zions anerkennend (v. 22), lenkt auch hier wieder zurück auf das Wichtigste. Dafs auch Jerusalem bald nicht mehr Stätte Gottes seyn, dafs eine neue Zeit anbrechen werde, und weiter, dafs alles darauf ankomme, *wie* man Gott anbete — nicht mit Worten, sondern im Geist (mit der ganzen Gesinnung) und in der Wahrheit (wahrhaftig diesen Sinn bethätigend), dies sagt er ihr. Von dem letzteren Theil dieser Rede wieder ablenkend auf den ersteren (die Ankündigung einer neuen ὥϱα), fragt sie nach dem Messias, als welchen der Herr sich nun offen darstellt. — Hierüber kamen die Jünger aus der Stadt zurück, und boten

ihm Speise. Aber er, tiefbewegt und erquickt in Hoffnung, bei dem Weib und ihren Landsleuten Eingang zu finden, sagte, seine Speise sey, das Werk des Vaters zu vollenden. Schon sey der geistige Acker reif zur Erndte; sie selbst würden dereinst sammeln, was er gesät. — Indessen war das Weib in die Stadt gegangen, und durch ihre Betheurung, Jesus habe, was sie gethan, ihr gesagt, wurden die Samariter bewogen, herauszukommen, und Jesum zum Bleiben einzuladen. Und viele und immer mehrere glaubten, nicht mehr blofs, wie anfangs, um seines wundersamen Wissens willen mit ihrem Verstande, sondern sie bekehrten sich von Herzen zu ihm, dem *Retter*.

1. „Wenn Jesus Judäa verläfst und nach Galiläa „zieht, so hat dies *in der Anschauung des Evangelisten* „immer seine besonderen Gründe". So meint Br. Bauer pag. 126. Es wird aber wohl auch *in der Wirklichkeit* immer seine besondern Gründe haben, wenn jemand eine Reise macht oder gar seinen Wohnort verändert. Oder würde B. B. ohne Gründe, in den Tag und die Welt hinein, einen Umzug veranstalten?

Οὖν übersetzt der Mann mit *„also"*, um es nachher unpassend zu finden. Man kann es auch mit *„nun"* übersetzen, und dann ist es passend.

2. In der Zusammenstellung der winzigen „Bitte" um Wasser (v. 6) und dem Anerbieten lebendigen Wassers (v. 10) sieht der Obige (pag. 129) einen „Schein der Eitelkeit." Es ist gut, dafs es nur ein Schein ist. — Dafs die Frau (v. 11) nicht gleich den Augenblick versteht, was Jesus mit *ὕδωρ ζῶν* meine, hält derselbe für ein unbegreifliches Mifsverständnifs. Ich möchte wissen, was er, der die Rede der Samariter v. 42 für ein „Theologisiren altkluger Kinder" erklärt, sagen würde, wenn das Weib die *wirklich noch vollständig dunkle* Rede Jesu verstanden und etwa gesagt hätte: „Ich weifs, das lebendige Wasser ist dein „Wort" od. dgl? — Ein Widerspruch soll es ferner seyn (pag. 129) dafs die Frau v. 11 erwartet, Jes.

werde aus *diesem* Brunnen schöpfen, und v. 15 doch meint, es solle *besseres* Wasser seyn. Aber v. 11 zeigt die Frau deutlich genug, dafs sie *eben nicht* erwartet, Jes. werde aus *diesem* Brunnen schöpfen; sie sagt sogar, warum; nämlich, weil Jes. keinen Eimer habe, und doch das Wasser im Brunnen zu tief stehe, um ohne Schöpfeimer erreicht werden zu können. — Doch B. B. wird immer kühner. Zu v. 15 sagt er: „Kein „Mensch, der nicht blödsinnig ist, wird einen so kla„ren Gegensatz“ (Wasser, was den Durst auf immer stillt, und gewöhnliches Wasser; *diesen* Gegensatz hatte das Weib auch wirklich verstanden; dafs aber das erstere Wasser *geistig* zu verstehen sey, hatte sie nicht gefafst[2]) „mifsverstehen?“ Und doch hat B. B. selbst eben erst v. 11 f. noch viel ärger mifsverstanden!

Dafs Jesus dem Weibe ihren Mann zu holen heifst, können Str. und B. B. gar nicht kapiren. Ersterer müht sich (I, 538) lange mit den Fragen ab, ob Jesus wohl im Ernste den Mann zu sprechen gewünscht habe, ingleichen, ob es weise war von Jesu, etwas zu verlangen, dessen Nichterfüllung er, wenn er wirklich allwissend war[3]), vorhersehen mufste. Endlich scheint er zu begreifen, dafs Jesu Absicht nur die seyn konnte,

2) Vgl. hierüber Schweizer pag. 37. „Wir begreifen recht „gut, dafs sie, was Jesus meint, nicht recht fassen kann, „und, ohne eben zu wissen, wie sich jenes lebendige Was„ser zum Wasser des Brunnens verhalte, das Verlangen „ausspricht: Gieb mir von deinem für immer den Durst „stillenden Wasser.“ — In dieser Bitte liegt zugleich die natürlich *Neugierde*, wie das wunderbare Wasser aussehn möchte, zugleich auch der *Wunsch* nach solchem Wasser, und endlich auch wohl noch ein Funke *Zweifel*. „Gieb mir „doch so ein Wasser; dann brauch' ich also wohl gar kein „Wasser mehr hier zu holen?!“

3) Die Art, wie Str. hier scheinbar die Gottheit Christi zugiebt, um dann zu sagen: Ei, war er Gottes Sohn, so mufste er wohl wissen, die Frau würde ihren Mann nicht holen — erinnert ganz an Mt. 26, 36. „Weissage uns, „Christe, wer ist es, der dich schlug.“

die beschämende Entdeckung v. 18, mithin die *Busse des Weibes* möglich zu machen. Aber auch das soll nicht gehen! Denn aus dem *Erfolge* v. 19 ergebe sich, dafs es *Jesu Absicht* gewesen, das Weib nur zu dem Geständnifs, er sey ein Prophet, zu führen (vgl. B. B. 138), welches Str. nun „eine gewaltsame Art", sich als Propheten zu beglaubigen, nennt.

So wollen wir's denn dem schwerbegreifenden wiederholen: *Jesu Absicht* war, dafs das Weib vom irdischen Bedürfnifs weg, auf die Seelennoth gelenkt, d. h. zum Bewufstseyn ihrer Sünden geweckt wurde. Aus der Art, wie das Weib *ausweicht*, sehen wir, dafs Jes. diese Absicht auch *vollständig erreicht hat.* Sie fühlte sich getroffen und beschämt[4]).

„Mit derselben Gewaltsamkeit *muss* hernach die „Frau das Gespräch auf einen Punkt hintreiben, an „welchem auch vollends die *Messianität* Jesu offenbar „werden kann", sagt Straufs (pag. 539) in Betreff von v. 20, und findet es unbegreiflich, wie im Fall eines wirklichen Gespräches die Frau jene Frage thun konnte. Dafs sie es *ernstlich* mit der Frage meinte, sey undenkbar bei der „Beschränktheit", die sie sonst zeige; fragte sie aber *nicht ernstlich,* wie konnte Jesus auf eine Scheinfrage eingehen? — Allerdings fragt die Frau *ernstlich;* denn sie will allen Ernstes Jesum von dem prekären Gegenstande weglenken. Und dazu bot sich ihr jene Frage dar, die ihr keinesweges zu hoch lag; denn sie, die Jesu *wirklich dunkle* Reden nicht hatte verstehen *können,* sie war darum dennoch ebenso gut fähig, nach einer so rein äusserlichen Sache zu fragen, wie der damals *vulgäre* und *nationale* Streit über die zwei Tempel

4) Alles Sinnes ermangelnd schreibt B. B. (132) deshalb könne es Jesu Absicht nicht gewesen seyn, *Busse* zu wirken in dem Weibe, weil — „ihr Mifsverständnifs nicht durch „unreinen Willen, sondern durch schwache Fassungskraft „bewirkt war". (Bei B. B. ist es gerade der umgekehrte Fall.) — Für ihr Mifsverständnifs sollte sie auch gar nicht Bufse thun, sondern für ihre Hurerei.

war, als jetzt die beschränkteste Bauernfrau, die in einem Dorfe gemischter Konfession wohnt, fähig seyn wird zu fragen, wer denn Recht habe, die Katholiken oder die Protestanten. Andrerseits aber ist allerdings ebenso wahr, dafs die Frage, so ernstlich sie gemeint war, doch ihren letzten Zweck nicht in sich hatte, sondern in der fremdartigen Absicht gethan wurde, dem Gespräch eine andre Wendung zu geben. Und so sehen wir denn auch, wie Jesus nach kurzer Beantwortung (v. 22) sogleich wieder auf die *Hauptsache* zurücklenkt.

Dafs Jesus sich offen als den Messias nennt (v. 26) hat nach B. B. (141) „etwas so verletzendes „und den Schein einer so aufdringlichen Voreiligkeit", dafs derselbe es „tragisch" nennt (tragisch für den Evangelisten und dessen Reputation, für den Kritiker aber erfreulich). Freilich, wenn Jes. nicht Gottes Sohn und der Messias war, dann allerdings war es verletzend, aufdringlich, voreilig, tragisch, komisch, ja selbst *unwahr*, sich so zu nennen. Im andern Fall aber fallen all diese Prädikate auf den tragischen Kritiker zurück, welcher überhaupt auf der Rosinante seines Humors sich wie ein ächter Ritter von der traurigen Gestalt geberdet.

3. Im Gespräche Jesu mit den Jüngern (v. 31 ff.) tadelt derselbe (pag. 143) an v. 32 die „Unbe„stimmtheit, mit welcher Leute reden, die sich klug „und über andere erhaben dünken und mit hinterhalti„ger Geheimnifsthuerei von ihrer höheren Stellung „sprechen"; Straufs aber (543) scheinen Jesu Worte gerade im Gegentheil so bestimmt, dafs er in der Antwort der Jünger wieder eines der „unbegreiflichen Mifsverständnisse" sieht. — Beiden ist es scheint's noch nicht vorgekommen, dafs jemand von einer ihn innerlich erfüllenden Sache mit jener innigen Freude spricht, die nicht den ganzen Inhalt trocken heraussagt, sondern erst leise andeutet, und so den Hörer (der freilich nicht sogleich alles errathen kann) ahnen läfst und in Spannung versetzt, um ihm nach und nach immer gröfseres mitzutheilen, und ihn stufenweise zu

immer höherem Mitgefühl der vollen Freude hinanzuführen. So bereitete Jesus die Jünger v. 32—38 vor, bis ihnen nun das, was Jesum froh gemacht, überraschend entgegentrat.

Verdrehungen sind es, dafs (B. B. 146) Vers 35 nur dann einen Sinn haben soll, wenn die nahenden Samariter bereits in dem Augenblick, als Jesus die Worte v. 35 sprach, (als geistige Garben) sichtbar wurden, (welches übrigens gar nicht unmöglich ist). Ebenso, wenn Str. (544) in v. 38 eine bestimmte Weissagung auf das Act. 8, 4 ff. erzählte Faktum sieht, um hinterher eine solche Weissagung für unmöglich zu erklären. Endlich, wenn B. B. (145) denselben Vers „schwebend und hochfliegend" nennt, so müssen wir diese Bemerkung „bebend und tiefkriechend" nennen.

Derselbe wundert sich schlüfslich (157) darüber, dafs das Weib nach v. 39 vorzugsweise die Art hervorhebe, wie Jesus ihr πάντα, ὅσα ἐποίησεν, gesagt habe. „Der Herr hatte ihr doch Gröfseres, Wichtigeres eröffnet." — Hier handelte es sich nicht um das Wichtigere, sondern um das *beweiskräftigste Zeugniss* für jenes Wichtigere, für Jesu Messianität.

4. Wenn Straufs (pag. 542) das Wissen Jesu vom Leben des Weibes eine „empirische Alleswisserei" nennt, so schaffen wir diesen dogm. Einwurf nicht dadurch weg, dafs wir (wie selbst noch Schweizer pag. 139 ff.) zur natürlichen Erklärung flüchten: an der auch den Jüngern v. 27 auffallenden Bereitwilligkeit des Weibes, mit einem fremden Manne sich in ein Gespräch einzulassen, habe Jesus schon gesehen, dafs er kein sittsames Weib vor sich habe; die Geschichte von den fünf Männern aber hätten die Jünger erst nachher in Samaria erfahren, und *post eventum* in das Gespräch verwoben. Sondern wir berufen uns lediglich auf das, was wir §. 52 über dgl. dogm. Eiswürfe beigebracht haben.

§. 63.

Sohn des Königischen. Jesus in der Schule zu Nazareth.

Von Samaria aus kam Jesus in zwei Tagen nach *Galiläa* zurück, und wurde von seinen Landsleuten, die sein Auftreten zu Jerusalem (die Reinigung des Tempels) gesehen hatten, freudig aufgenommen. Während eines Besuches, den Jesus in *Kana* (ohne Zweifel bei jener befreundeten Familie) machte, geschah es, dafs ein königl. Beamter in *Kapernaum,* welcher sich zuvor wohl nie weder um Joh. d. T. noch um den Zimmermannssohn bekümmert hatte, sondern in dem Leben der übrigen Hofbeamten befangen war, durch bittre Noth, in der ihm niemand helfen konnte, zu Christo geführt ward. Sein Sohn lag nämlich an tödtlicher Krankheit darnieder. Da nun der Vater von Jesu und seiner Rückkehr nach Galiläa gehört hatte, so kam er und suchte ihn in *Kana* auf [1]), und bat ihn mit ihm hinabzukommen nach Kapernaum und seinen Sohn gesund zu machen. Damit der Mann nicht allein leiblicher Heilung des Kindes sich erfreuen und Christi darnach wieder vergessen möchte, sondern sähe, wie dieser Vorfall ihm zur Herzens-Aenderung gereichen sollte, weist ihn Jesus zuerst mit dem Vorwurf ab: „Wenn ihr nicht „Wunder sehet, glaubet ihr nicht.“ Diese Worte des Herrn, womit er den früheren Leichtsinn des Mannes tadelte, der erst durch das Bedürfnifs wunderbarer Heilung zu ihm zu kommen bewogen war, und womit er zugleich vorbaute, dafs es nicht bei der blofsen Anerkennung des *Wunderthäters* bleiben sollte, sondern er in Jesu den erkennen möchte, an den zu glauben auch abgesehen von den Wundern Noth war, diese Worte nahm der Königische in demüthig schweigender

1) Nach Schweizer (78) soll es „unanschaulich bleiben“, ob der βασιλικός Jesum noch in Kana oder *schon auf dem Wege* traf! Wie soll denn Jesus auf den Weg gekommen seyn, ehe der βασ. kam?

Anerkennung ihrer Wahrheit hin. Aber rührend drängte sich nun auch der in der Drangsal geborene neue Glaube hervor, und sprach sich aus in der einfach wiederholten, ängstlichen Bitte: „Herr, komm mit „mir; ehe mein Kind stirbt." Nun gewährte der Herr die Bitte, doch auch darin wieder den Glauben des Mannes prüfend, dafs er nicht selbst mit ihm ging, sondern ihm nur ankündigte: Dein Kind lebt. Der Königische glaubte, und ging hin. Und als er nach Kapernaum hinunterstieg kamen ihm schon seine Knechte entgegen, ihm die Genesung des Kindes zu melden. Und als er näher nach allen Umständen und namentlich nach der Stunde der Genesung forschte, ergab sich, dafs sie in demselben Augenblick erfolgt war, wo Jesus das Wort gesprochen hatte.

Dieser zog in Galiläa umher, und predigte die Sabbathe in den Schulen. Als er auch in Nazareth eines Sabbaths in der Schule war, und aufstand, zu lesen, ward ihm der Prophet Jesajas gereicht, und wie er ihn aufschlug traf er auf die Stelle cap. 61, 1, deren Erfüllung durch sich er verkündete. Anstatt diese Predigt zu Herzen zu nehmen, hafteten die Zuhörer nur an seiner äusserlichen Herkunft, und wunderten sich, dafs dieser Sohn des Zimmermannes Joseph so schön predigen könne. Diese heillose Art, eine Predigt mit Umgehung ihres Gehaltes zu einem inhaltlosen Gegenstande inhaltloser Alltagsunterhaltung zu machen — eine Art, welche man auch bei uns sonntäglich kann kennen lernen — strafte Jesus, indem er sagte, dazu sey er ihnen gut, dafs er zur Verherrlichung ihrer Stadt oder zu ihrer fleischlichen Bequemlichkeit recht viele Wunder thue; sein göttliches Amt aber anzuerkennen, falle ihnen nicht ein. So sey es noch allen Propheten ergangen; die Fremden nähmen sie mit Freuden auf; die Landsleute aber achteten in ihnen nicht das Göttliche, Heilige. Erbittert durch diese Strafrede, schleppten sie ihn zur Stadt hinaus an den Felsenabhang des Berges, worauf Nazareth lag, ihn zu steinigen (hinabzustürzen). Er aber ging mitten unter ihnen hindurch, und *kam nach Kapernaum*, wo er

von nun an seine Wohnung nahm. (Joh. der T. aber war indessen gefangen genommen).

1. Werfen wir einen kurzen Blick auf chronol. und topolog. Verhältnisse, so sagt uns Mt. (4, 12), welcher 2, 23 *Nazareth* als bisherigen Wohnort Jesu genannt hatte, dafs Jesus *nach der Gefangennehmung Joh. d. T.* nach Galiläa zurückkehrte und nun nicht mehr in Nazareth, sondern in Kapernaum wohnte. Aehnlich berichtet uns Mk., dafs Jesus *nach der Gefangennehmung Joh. d. T.* nach Galiläa gezogen sey. Wenn nun Joh. der Gefangennehmung des Täufers keine nähere Erwähnung thut, sondern (4, 1) die Gefahr Jesu selbst als Motiv der Abreise nach Galiläa nennt, so ist dies kein Widerspruch. Der Evst. Joh., welcher die Gefangennehmung des Täufers (3, 25) selbst kannte und als bekannt bei den Lesern voraussetzte, ja welcher an eben dieser Stelle anzudeuten scheint, dafs sie *bald* nach dem 3, 22—36 erzählten geschah, hatte nicht nöthig, noch einmal umständlich darüber zu berichten, sondern hielt es für angemessener, das Motiv der Uebersiedlung nach Galiläa *möglichst genau* anzugeben. Hatten nämlich die Synoptiker ganz allgemein die Gefangennehmung des Täufers als solches genannt, so konnte man — mit neueren Kritikern — fragen, warum Jesus gerade in das Gebiet des Verfolgers sich begebe. Darum [2]) setzt uns Joh. den inneren Zusammenhang zwischen der Gefangennehmung des Täufers und Jesu Umzug nach Galiläa aus einander. Er nennt das Mittelglied. War der Täufer durch *Herodes* gefangen, weil er *bei Aenon* getauft, und gefährlichen Anhang — so schien es — erworben hatte [3]), so stand von Seiten

2) Dies „darum" sprechen wir in der *Voraussetzung* aus, Joh. habe die andern Evv. *gekannt*, eine Voraussetzung, die im zweiten Theile erst noch geprüft werden soll.

3) Dafs ein gefährlich scheinender *politischer Einfluss* des die

des *Synhedriums* Jesu, der *in Judäa* taufte, und „noch mehr Jünger machte, als Johannes", ein ähnliches bevor.

2. Sehen wir nun die einzelnen Stellen an, in welchen uns Jesu Reise nach Galiläa berichtet wird. Für schwierig gilt insgemein die Stelle Joh. 4, 44, wo jene Reise motivirt wird mit den Worten: *αὐτὸς γὰρ ὁ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.* Die Mehrzahl der Ausleger läfst dagegen keinen Zweifel aufkommen, mit der *πατρίς* sey *Nazareth* oder *Galiläa* überhaupt gemeint. Allein was soll das heifsen: Jesus geht deswegen nach Galiläa, weil er dort nichts gilt? — Diese Schwierigkeit zu heben, meint Gfrörer (heil. Sage II, 289), man müsse ein paar „überdeckte" Sätze suppliren, nämlich: Jes. ging nach Galiläa *aber sehr langsam und zögernd;* denn u. s. w; andre suppliren: Jes. ging nach Galiläa; *aber nicht nach Nazareth, sondern in das übrige Galiläa;* denn u. s. w. Tholuck will in v. 44 den Grund nicht für v. 43 sondern für v. 45 finden: „die Galiläer nahmen „nämlich Jesum sonst schlecht auf. Als er nun kam, „nahmen sie ihn gut auf." De Wette hilft sich sehr einfach, indem er sagt, das *γὰρ* sey „blofs einleitend" — man weifs aber nicht, in was es einleiten soll. Bei all dieser Plage der Exegeten unter der Sonne behält Bruno Bauer vollkommen Recht, wenn er (*Joh.* pag. 153) erklärt, die Stelle sey und bleibe sinnlos, **solange man nicht unter *πατρίς* Judäa verstehe.** In seinem Geburtslande wird Jesus verfolgt, darum flüchtet er nach Galiläa [4]).

B. B. selbst will es freilich (pag. 157) nicht gelten lassen, dafs Judäa *deshalb* *πατρίς* Jesu genannt werde,

Zügellosigkeit jedes Standes hart strafenden Joh. mit ein Hauptgrund seiner Gefangennehmung gewesen, werden wir unten seines Orts sehen.

4) Ebenso Lücke. Dagegen hält Schweizer (74) noch die galil. Erklärung fest.

weil er *in Bethlehem geboren war.* Denn „diese Bezie-„hung hätte der Evangelist nothwendig *hervorheben* „müssen, da er seit cap. 1, 46 noch den Schein hat „stehen lassen, als ob Jesus aus Nazareth gebürtig „sey.“ *Hervorheben* mufste er jene Beziehung allerdings in dem Falle, wenn er bei seinen Lesern Unbekanntschaft mit der Geburt Jesu zu Bethlehem voraussetzte. Alsdann war es *nöthig,* sie zu belehren, und zwar, sie *weitläufig* über *alle Umstände* dieser Geburt zu belehren. Wie aber Johannes cap. 1, 1 ff. die *historische* Kenntnifs von Jesu übernatürlicher Erzeugung bereits voraussetzt, wie er überhaupt allenthalben Bekanntschaft mit den Synoptikern voraussetzt (vgl. Anm. 1), so hat er auch hier eine *hervorgehobene* Beziehung, d. h. einen Beisatz: *οὐ γὰρ ἐν Γαλιλαίᾳ ὁ Ἰησοῦς ἐγεννήθη ἀλλ' ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας,* nicht nöthig. Vielmehr konnte er die Worte v. 44 in der sichern Ueberzeugung schreiben, jeder Leser werde wissen, was er sich dabei zu denken habe.

So glauben wir also die *Thatsache,* dafs v. 44 nur von Judäa erklärt werden könne, einfacher zu erklären, wenn wir darin einen Beweis finden: dafs Joh. die Geb. Jesu zu Bethlehem bekannt war, als B. B. sie erklärt, wenn er auf die „ästhetische Geschichtsanschauung des Evsten“ sich beruft, welcher „den heiligen Mittelpunkt“, „das Centrum des heil. Landes“ für die wahre Stelle gehalten habe, wo Jes. wirken mufste. Denn eine „wahre Stelle, wo man wirken mufs“ ist noch keine *πατρίς*.

Ein Widerspruch mit den Synoptikern soll nun aber dadurch entstehen (B. B. *Joh.* 157 f.), dafs Joh. das Sprichwort: *Ein Prophet gilt nichts* u. s. w. auf Judäa anwendet, während es Jesus nach dem Berichte der Synoptiker (z. B. sogleich in der Schule zu Nazareth Luk. 4, 24) auf Nazareth anwendete. — Allein es ist klar, dafs *erstlich* sowohl der Geburtsort Jesu Bethlehem als der Ort, wo er seine Kindheit zugebracht, Nazareth, seine *πατρίς* genannt werden konnte, dafs also *zweitens* sowohl auf die Juden, in deren Lande und Mitte der Herr *geboren* und *keineswegs unbekannt ge-*

blieben war, als auf die Nazarener, in deren Mitte er *erzogen* war, jenes Sprichwort seine Anwendung fand. — Luk. berichtet uns, dafs Jes. es im letzteren Sinn in der Schule zu Nazareth selbst *in einem bestimmten Falle ausgesprochen hat;* Joh. sagt uns nur, dafs Jes. es *auszusprechen pflegte*, und er, der Evst, ist es, welcher seine Deutung in einem anderen speciellen Fall, ebenfalls passend, auf Judäa anwendet. Wo soll da ein Widerspruch herkommen?

Hat der Bericht des Johannes (4, 43 f.) von Jesu Reise Angriffe erleiden müssen, so geht es dem parallelen Berichte der Synoptiker nicht besser. B. B. findet es nämlich (*Syn.* I, 250) sehr auffallend, dafs Matth. (4, 13) sage, Jesus habe Nazareth verlassen, ohne zuvor seine Ankunft in Nazareth gemeldet zu haben. Jedes Kind hat aber Verstand genug, um zu sehen, dafs das *καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲτ* nicht von einem *momentanen Ausgang* im Gegensatz zu einer *momentanen Ankunft*, sondern von einem *fixen Uebersiedeln* (vgl. *κατῴκησεν!*) im Gegensatz zu dem Mt. 2, 23 genannten *bisherigen Wohnorte* gesagt ist.

B. B. leiht ferner (pag. 252) dem Evangelisten seinen eigenen Witz, wenn er ihm aufbürdet, er habe v. 13 sagen wollen, *Kapernaum* liege „in zwei Stämmen zugleich" — weil cap. 15, 22 *ὅρια* nicht Grenzscheide, sondern Grenzgebiet heifse!

Ebenso klug ist der Einwurf (pag. 263) Jesus könne nicht, wie es Mk. (1, 15) berichtet, gesagt haben: *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ;* denn das „Evangelium" sey die Botschaft von dem Heile, welches in der Person und dem Werke Christi erst noch weiter offenbart werden sollte. Wie konnte Jesus zum Glauben an etwas noch nicht fertiges auffordern? — Antwort: Ebensowenig, als der König von Preufsen vor der Schlacht bei Leipzig zum Kampfe für die Freiheit Deutschlands auffordern konnte.

3. Die von Straufs (II, 94—106) höchst umständlich durchgeführte, und von B. B. (*Syn.* I, 159—161) recht treulich abgeschriebene Vergleichung des *βασιλικός* mit dem Centurio können wir erst §. 73, wo

von letzterem die Rede ist, beurtheilen. In der Geschichte des Königischen selbst haben Straufs (p. 106) Schweizer (79) und B. B. (161 f.) nur die einzige Schwierigkeit gefunden, dafs die Worte v. 48 „viel zu hart" oder „unverdient" oder gar „ein leidenschaftlicher Vorwurf" seyen. Das kömmt daher, weil man diese Worte gar nicht verstanden hat. Man erklärt sie immer als einen Tadel jener Sucht, *Wunder zu sehen*, wie sie Mt. 12 und 16 vorkömmt, und dann meint man, der βασιλικός sey doch offenbar nicht aus Wundersucht, sondern aus wirklichem Bedürfnifs zu Jesu gekommen. — Aber in jenen Worten tadelt Jes. ja ganz offenbar nicht das, *dass er ein Wunder verlange*, sondern nur das, *dass er nicht eher an ihn geglaubt habe, als bis er in den Fall, ein Wunder erbitten zu müssen, gekommen sey.* — Von dem früheren Unglauben des Mannes erzählt uns nun zwar Johannes nichts besonderes; er wird aber ohne Zweifel auch kein besonders auffallender gewesen seyn. Sondern damit, dafs der Mann ein *Hofbeamter* genannt wird, ist eben schon genugsam angedeutet, dafs er bisher in der religiösen Gleichgültigkeit dieser vornehmeren Klasse befangen war.

Aber nach einer „so schroffen Abweisung" findet nun B. B. (165) die Heilung *in die Ferne* — mehr, als der Vater nur gebeten hatte — ganz unpassend. B. B. hat auch die oben pag. 66 bereits gewürdigte Skala von „schweren" und „leichteren" Wundern!

Dafs der Vater sich genau nach der Stunde der Genesung erkundigte, war so natürlich, und das Unterlassen dieser Frage wäre so unnatürlich gewesen, dafs ein Bruno Bauer dazu gehört, um (pag. 167) zu sagen: „dieser juristische Beweis ist rein *gemacht*" [5]).

5) Joh. sagt v. 54 *τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς Γαλιλαίαν*. Diese Worte können entweder heifsen, es sey dies *das zweite σημεῖον Christi überhaupt* gewesen, wo dann *ἐλθὼν κλ.* als blosse Zeitbestimmung beigesetzt wäre. Oder man könnte übersetzen: dies war das zweite *σημεῖον*, was

4. Auch dazu gehört ein **Bruno Bauer** mit seinem ganzen schwebenden und hochfliegenden Scharfsinn, um in der **Predigt Jesu zu Nazareth** und zwar in v. 22 und 24 – 27 die — *Prädestinationslehre* entwickelt zu sehen, und dann v. 23 als einen heterogenen, hereingeschobenen Vers zu betrachten!

Zum Schlusse noch folgendes. Luk. sagt v. 14 ff. so deutlich, als man nur immer etwas deutlich sagen kann: Jes. sey in Galiläa umhergezogen und an den Sabbathen immer in die Schule gekommen, und so sey er auch in Nazareth eines Sabbaths in die Schule gegangen. Dennoch versichert uns B. B. (255) es *soll* Luk. 4, 16 ff. das *erste Auftreten* Jesu berichtet werden. Nun heifse es *doch* v. 16 Jesus sey *κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτοῦ* in die Schule gegangen. „Aber" wiederholt nun Bruno, es *soll* ja (nämlich nach B. B.'s Willen) sein *erstes* Auftreten berichtet werden, also sey ein offenbarer Widerspruch da, sowohl zwischen dem „ersten Auftreten" und v. 14 f. sammt den Worten *κατὰ τὸ εἰωθὸς*, als auch zwischen dem „ersten Auftreten" und der Erinnerung an Wunder, die schon in Kapernaum geschehen wären v. 23 [6]). — Woher der Mann

Christus *bei einer Ankunft in Galiläa* that. Aber wozu diese äusserliche Bemerkung? Auch würde man erwarten: *τοῦτο ἦν τὸ δεύτερον τῶν σημείων, ὧν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς κλ.* — In keinem Fall entsteht ein Widerspruch. Denn nach der §. 40 entwickelten richtigen Akoluthie war dies wirklich das zweite *Wunder* Jesu. (Die Reinigung des Tempels, wenn immer nur durch die Gottesgewalt Jesu zu erklären, war doch kein *σημεῖον*. Joh. 4, 45 aber ist von *Wundern*, welche Jesus in Jerusalem verrichtet haben sollte, auch keine Rede, sondern nur von *Thaten*, *πάντα ἃ ἐποίησεν*).

6) Mit diesen „Wundern" wird zunächst eben die von Kana aus *in Kapernaum geschehene* Heilung des Sohnes des *βασιλ.* gemeint seyn. Das *ὅσα* weist nicht nothwendig auf eine *Mehrzahl* von Wundern hin. („Soviel du dort

nur die Privatnotiz hat, dafs Luk. v. 16 ff. das *erste* Auftreten Jesu berichten wolle!? Doch was fragen wir? Er *will es so haben;* seinem Willen werden demnächst Himmel und Erde gehorchen.

gethan, so viel thue auch hier“). Wiewohl Jesus in der Zwischenzeit auch noch andere uns nicht berichtete Wunder in Kapernaum gethan haben konnte.

Viertes Kapitel.

Jesus in Kapernaum.

§. 64.

Berufung zweier Brüderpaare.

Von Kapernaum aus pflegte Jesus, wie von Nazareth aus, predigend umherzuziehen. So stand er einst am Ufer des Sees Genesareth, in der Nähe von Bethsaïda, und viel Volkes war um ihn her gelagert, sein Wort zu hören. Da sah er zwei leere Boote am Ufer stehn; deren eines dem ihm bereits vom Jordan her bekannten *Petrus* gehörte. Dieser aber war mit den andern Fischern seitab gegangen, die Netze zu waschen. Jesus stieg in dies Boot, und bat den mittlerweile herbeigekommenen Petrus, ein Stück vom Lande zu stofsen, und so lehrte er, im Boote sitzend, das am Ufer versammelte Volk. Nachdem er aufgehört zu lehren, sagte er zu Petrus, er solle tiefer in den See hineinfahren, und die Netze auswerfen. Petrus antwortete: „Meister, die ganze Nacht haben wir ge-„fischt, und nichts gefangen, doch auf dein Wort will „ich das Netz auswerfen.“ Und so fing er so viel Fische, dafs das Netz beim emporziehen zu reifsen begann, und er den Gefährten im anderen Boote winken mufste, mit Hand anzulegen. Diese kamen, und der Fische waren so viele, dafs beide Boote nöthig waren, sie an's Land zu bringen. Da fiel Petrus auf die Kniee, und sprach: „Gehe hinweg von mir, Herr, ich bin ein

„sündiger Mensch.“ Denn ihn erfüllte der Eindruck der in Jesu sich offenbarenden Allmacht mit Schrecken, und gleichermassen die Gefährten aus dem andern Schiffe. Jesus aber sprach: „Fürchte dich nicht, von „nun an sollst du ein Menschenfischer seyn.“ Und er berief die beiden Brüder: *Petrus* und *Andreas*, seinen Bruder, ihr Fischerhandwerk aufzugeben und ihm fortan nachzufolgen, und sie verliefsen sogleich ihre Netze und folgten ihm. Und ebenso berief er jene Gefährten in dem andern Boote, die Söhne Zebedäï: *Johannes* und seinen Bruder *Jakobus*, und auch diese überliefsen das Geschäft ihrem Vater, und folgten fortan Jesu nach.

1. In Betreff der Frage: ob die Luk. 5, 1 ff. erzählte Geschichte identisch sey mit der Mt. 4, 18 ff. Mk 1, 16 ff. berichteten (welches wir §. 33 als *Präjudiz* annahmen, was aber nun erst zu untersuchen und zu beweisen ist) bemerken wir vor allem, dafs bei Luk. sowohl, wie bei den zwei andern Evsten nicht von einem *momentanen Nachfolgen*, sondern ganz deutlich von einem *Aufgeben des Fischerhandwerks* (gegen das Amt, Menschen zu fischen) die Rede ist. Da nun jene Jünger ihr Handwerk, nachdem sie es schon aufgegeben hatten, nicht noch einmal aufgeben konnten, so folgt daraus allein schon, dafs das bei *Luk.* erzählte Ereignifs mit dem bei *Mt.* und *Mk.* erzählten identisch seyn müsse. (Vgl. Str. 1, 563.)

Es fragt sich nun aber, *ob nicht diese beiden Erzählungen innerlich völlig verschieden seyen, ja einander widersprechen.* Bei Luk. folgen die Jünger dem Herrn in Folge eines wunderbaren Fischzugs, bei Mt. und Mk. in Folge einer blofsen Aufforderung (Str. 1, 558); bei ersterem wird Andreas nicht mitgenannt, welcher bei den letzteren als mitbetheiligt genannt wird, bei ersterem fällt die Berufung auf dem See, bei den letzteren am Ufer vor.

Wir stellen die Frage nun sogleich so, wie sie allein gestellt werden darf. *Vorausgesetzt, Wunder seyen*

möglich, und insbesondere sey jener einzelne Vorfall wirklich so geschehen, wie wir ihn oben erzählt haben[1] — *ist es dann denkbar, dass dieser Vorfall auf zwei so abweichende Arten, ohne dass eine derselben falsches enthielte, berichtet werden konnte?*

Wir antworten mit ja. Völlig unbedeutend ist es vor allem, dafs Luk. den Andreas nicht besonders nennt. Denn nach §. 30 will Luk. besonders den *Eindruck* hervorheben, welchen Jesus machte; dieser Eindruck aber zeigte sich in dem Worte des Petrus am deutlichsten. Dafs übrigens Andreas der Bruder des Petrus, und dafs auch er einer der Zwölfe war, war den Lesern des Luk. schon ohnehin und besonders aus Luk. 6, 14 bekannt. — Ebenso löst sich die scheinbare Differenz, dafs nach Luk. die Berufung auf dem See geschah, in Nichts auf. Denn die bestimmte Aufforderung, die Netze zu verlassen, wird Jesus ohne Zweifel erst dann gesprochen haben, als es möglich war, ihr Folge zu leisten, d. h. nach der Landung Luk. 5, 11. Da sagte er es erst zu Petrus und Andreas; dann stieg er aus, ging zu dem andern Boote, und sagte es auch den Zebedäiden.

Wie aber ist es zu erklären, dafs Mt. und Mk. den Fischzug nicht erwähnen. — Einfach daraus, dafs ihnen die *Berufung jener Jünger* als weit wichtiger erschien, denn die wunderbare Veranlassung derselben. Dem freilich, der auf Straufs'schem Standpunkte steht, müfste jedes einzelne Wunder wieder von neuem so viel Staunen und Kopfweh verursachen, dafs er keines übergehen dürfte. Vorausgesetzt dagegen, Jesus habe wirklich Wunder und zwar viele Wunder gethan, so ist nicht abzusehen, weswegen jeder Evst *ein jedes*

1) Straufs entkräftet seinen eigenen Einwurf durch die offen aufgestellte *petitio principii* (pag. 564) „es sey dem *Wesen der Tradition* (resp. der mythischen) angemessener, dafs die ursprünglich allein vorhandene Rede zu jener Geschichte sich vergröbert, als dafs das Faktum sich zum blofsen Diktum verflüchtigt habe." Wenn einmal mythische Natur *vorausgesetzt* ist, dann allerdings.

Wunder erzählen mufste. Mt. und Mk. haben zunächst die Absicht, zu berichten, dafs von der Uebersiedlung nach Kapernaum an, Jesus sich mehrere Jünger zu *steter Begleitung* wählte; das dabei vorgefallene Wunder hätten sie, so gut wie Luk., berichten können; sie konnten es aber auch ebenso gut auslassen; denn ihre Leser glaubten an Jesu Wunderkraft auch ohne dies.

Beide Evsten sind überhaupt in diesem Berichte kurz und summarisch. Ort und Umstände geben sie nicht *speciell* an, sondern sagen nur, nachdem sie (Mt. 4, 17, Mk. 1, 15) Jesu Gewohnheit *umherzuziehen* berichtet hatten, dafs jener specielle Vorfall *auf einer Wanderung am See* (*περιπατῶν παρὰ τὴν θάλασσαν*) geschehen sey, dafs Petr. und Andr. mit *Fischen* (Mt 4, 18, Mk. 1, 16) und die Zebedäiden mit *Netzeflicken* (Mt. 4, 21; Mk. 1, 19) beschäftigt waren. Luk. erzählt uns speciell, dafs anfangs alle viere mit Reinigung und Herrichtung der Netze beschäftigt waren, dafs dann Petrus mit seinem Boote (worin also auch Andreas war) einen Fischzug that, die Zebedäiden aber unterdessen bei ihrer Beschäftigung am Ufer blieben, und erst auf den Ruf des Petrus (Luk. 5, 6) auf einen Augenblick zur Hülfe herbeiruderten. — Wer in aller Welt, der nur einige Anschaulichkeit besitzt, wird es für unmöglich halten, dafs von Einem Faktum die Erzählung sich in *dieser* Art verschieden gestalten könne?

2. Noch sind wir aber auch den §. 57 versprochenen Beweis schuldig, dafs die Berufung der 4 Jünger am See die Joh. 1, 41 ff. erzählte Geschichte nicht ausschliefse. Den ersten Einwurf, gegründet auf die thörichte Behauptung, *Joh.* rede dort von mehr als momentaner Nachfolge, haben wir zur Genüge beseitiget. Aber schon tritt uns ein neuer entgegen. Nach der Erzählung der Synopt. soll Jesus (nach Str. I, 550) „die Bekanntschaft wieder ganz, wie von vorne anfangen. — Entschiedener kann nichts gegen die Absicht „der beiden ersten Evangelisten seyn, als die Voraussetzung eines schon vorher zwischen Jesu und den „berufenen Brüderpaaren bestandenen Verhältnisses.“ So würde also das von Joh. erzählte Zusammentreffen

Jesu mit Petrus, Andreas und Johannes durch diese Geschichte rein ausgeschlossen.

Aber ist es denn wahr, dafs die Erzählung der Synoptiker den Eindruck macht, als fange Jesus die *Bekanntschaft* mit den Männern erst an? — Wir berufen uns nicht darauf, dafs Luk. unsern Vorfall unakoluthistisch erst nachbringt, nachdem er zuvor die später vorgefallene Heilung von Petri Schwieger berichtet hat, und dafs er mithin v. 3 von Simon als einer *bereits bekannten* Person spricht. Denn er nennt ihn als einen *den Lesern* bekannten; dafs Jesus ihn zuvor schon gekannt habe, liegt in den Worten nicht Wichtiger ist uns die Art, wie Jesus und Petrus sich gegeneinander benehmen. Jesus verlangt von Petrus ohne weiteres, wie von einem Bekannten, er solle etwas vom Lande abstofsen; Petrus thut es; er verlangt, in den See zu fahren; er räth zum Fischzug; Petrus nennt ihm *ἐπιϛάτα*, und sagt, weil *er* es sage, so wolle er folgen. Sieht das aus, wie eine „von vorne anfangende Bekanntschaft?" — Doch lassen wir Luk. ganz bei Seite! Selbst nach der Erzählung von Mt. und Mk. mufste Jesus den Jüngern bereits bekannt seyn. Der Platz, wohin Jesus von Kapern. aus gegangen war, mufste, da das Gehen durch *περιπατεῖν* als Spazierengehen, nicht als Reisen bezeichnet ist, sehr nahe bei Kapern. gewesen seyn. Aus Mt. 4, 18 geht hervor, dafs Petrus und Jakobus in der Nähe wohnten. Nach Joh. 1, 45 war nun deren Wohnort *Bethsaida* [2]), welches, wie Kapern., am Westufer des Sees, mithin (wenn schon wir seine Lage nicht mehr bestimmen können) jedenfalls in grofser Nähe von Kapernaum lag. Vielleicht (vgl. §. 73 Anm. 1) waren sogar Petr. und Andr.

2) Str. (I, 582, Anm.) sagt: „wenn ἡ πόλις Ἀνδρέου καὶ „Πέτρου Joh. 1, 45 ebensoviel bedeutet als ἡ ἰδία πόλις „Mt. 9, 1, so findet ein Widerspruch statt." — Mt. 9, 1 ist ja von *Petrus* gar nicht die Rede, sondern lediglich von *Jesus* und von *dessen* ἰδία πόλις! *Quandoque dormitat etc.* Uebrigens vgl. §. 73, 3.

damals schon nach Kapernaum gezogen. Nun wohnte Jesus in Kapernaum, lehrte, that Wunder, war weithin bekannt — sollen allein die vier Fischer nichts von ihm gewufst haben? Jesus verkündete sogar (nach Mt. 4, 17; Mk. 1, 15), jetzt sey das Reich Gottes da, jetzt die Zeit der frohen Botschaft (d. h. doch wohl: er sey der Messias!), also *nach der eigenen Erzählung der beiden ersten Evangelisten* mufsten die vier Jünger schon *genau ebensoviel* von Jesu wissen, als sie von ihm erfahren hatten, wenn die Erzählung *Joh.* 1, 41 ff. wahr war. Und doch sieht Herr Str. eine „von vorne anfangende *Bekanntschaft*", und doch soll der synopt. Bericht den des Joh. ausschliefsen!

„Die Absicht der Synopt. war aber, die Bereitwilligkeit der Jünger zur Nachfolge als ein *Wunder* darzustellen, was es *nicht war*, wenn die Männer schon früher im Gefolge Jesu gewesen waren." Hier ist jedes Wort falsch. „Im Gefolge Jesu" waren die Männer nach *Joh.* nie gewesen, sondern sie hatten ihm drei viertel Jahre vorher einmal einen mehrstündigen Besuch gemacht. Ein Wunder wollen Mt. und Mk. auch nicht berichten; dabei *bleibt es aber doch wahr*, dafs trotz der johann. Erzählung, und trotz dem, dafs *selbst nach der Erzählung des Mt. und Mk.* Jesus den vier Männern schon bekannt war, die Charakterstärke, womit sie zur Aufgebung ihres einträglichen Gewerbes sich entschliefsen, nicht kann begriffen werden, wenn man nicht den ganzen Eindruck, den der als wahrer Mensch erschienene wahre Gott machte, voraussetzt [3]).

3) Noch einen andern Grund hat Herr Str. (I, 550) angegeben, weshalb die synopt. Erzählung die des Joh. ausschliefse. Aus *Schonung* wollen wir diesen Grund in einer Anm. abthun. „Es sey ein Antiklimax, wenn Jesus den Petrus „Menschenfischer" nenne, ein Name, den er mit den übrigen Jüngern theile, nachdem er ihm früher schon den weit speciellern Namen „Kephas" gegeben habe!" — So dürfte ich Herrn Straufs nicht mehr „Kritiker" nennen, ein Name, den er mit Anderen theilt, nachdem ich ihn bereits „Herr Straufs" genannt habe.

3. Was die Specialitäten der Erzählung betrifft, so haben Straufs und Bruno Bauer mancherlei Ungereimtheiten hineinkonstruirt. Erstlich wird der „ungeschickteste Stilist nicht, nachdem er bereits *δυὸ ἀδελφοὺς* genannt, noch einmal bei Andreas hinzusetzen *τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*" — so versichert wenigstens Bruno Bauer (*Syn.* I, 265). Sodann war es (ibid. 267) unverzeihlich, dafs „die Brüderpaare in dem Augenblicke, „wo sie berufen werden sollten, ihre Netze wuschen, „anstatt das Wort Gottes zu hören." Freilich könnte der hausbackene Verstand jedes Schustergesellen einwenden, weder hätten die Brüderpaare zuvor eine Anzeige von ihrer nun bevorstehenden Berufung erhalten, noch seyen sie, da Jesus an den Platz kam, wo ihre Boote standen, fortgegangen; sondern sie seyen zuvor schon weg gewesen und als sie Jesus in das eine Boot treten sahen, wiedergekommen [4]). Doch an solche Trivialitäten kehrt sich der Adlerschwung des Mannes nicht, der uns bald nachher (pag. 280 f.) belehrt, „die „Bildung eines Jüngerkreises mache sich *in dem Leben*, „*das wir kennen,* ganz anders, nämlich allmählich durch „die wachsende Erfahrung von der anregenden Kraft „eines Mannes — dadurch, dafs der Lehrer sein Prin„cip entwickelt u. s. w." Allerdings giebt es zweierlei Arten von Lehrern, Schülern und Systemen: *gemachte* und — *wahre* [5]).

4) Wenigstens begreife ich nicht, wie Jesus Luk. 5, 3 den Simon hätte anreden können, wenn er nicht mittlerweile zurückgekommen war.

5) Es sey erlaubt, noch an eine Seite „des Lebens, das wir kennen" zu erinnern, an die *Freundschaft.* Mit manchen Menschen wird man nach und nach bekannt, lernt sie allmählich kennen, auch schätzen und achten. Aber tiefer und inniger wurzelt in der Regel die Freundschaft, die schnell und sicher beim ersten Zusammentreffen entsteht. Zwei Jünglinge, etwa bei der Ankunft auf der Hochschule, begegnen sich zum erstenmal. Noch wissen sie wenig von einander; aber der Gesammteindruck der Persönlichkeit wirkt bestimmend; es ist ihnen klar, sie gehören für einander, und

Wenden wir uns nun von den brunonischen Idiosynkrasieen [6]) zu den dogmatischen Einwürfen von Straufs. Dafs dieser die Durchschauung der Jünger von Seiten Jesu (pag. 551) ein *odorando judicare* nennt, genirt uns nach dem §. 57 gesagten nicht mehr. Das Wunder beim Fischzug aber ist ihm ein Berg, vor dem er steht, theils, weil er sich eine Herrschaft Jesu über die Natur nicht denken kann, noch auch einen

diese innere Gewifsheit ist ihnen realer, als alle äusseren Verhältnisse, und zwingt sie, sich immer näher kennen zu lernen, so dafs aus dem ersten tiefdringenden Blicke die volle und feste Freundschaft erwächst. — Das soll nicht eine *natürliche Erklärung* jener Begebenheit seyn, sondern nur ein Beweis, dafs *selbst im gewöhnlichen Leben* die Macht der Persönlichkeit eine höhere ist, als der Einflufs der Reflexion und künstlichen Konstruktion.

6) Hiezu gehört es auch, wenn B. B. an der genannten Stelle die Rede Jesu Joh. 15, 16 „interessirt" nennt. — Dagegen müssen wir B. B. vor einem andern ihm drohenden Vorwurf rechtfertigen. Syn. I, 276 findet sich folgender Passus: „Wo bleibt nun unser Verstand? Oder was verursacht uns „dieses entsetzliche Kopfdrücken, wenn wir Raisonnements „der Art hören, schlechterdings bewundern sollen und nicht „können. Fürchterliche Qual! Die Variationen, welche die „drei Jünger über dasselbe Thema gespielt haben, sollen die „Differenzen der ev. Berichte verschuldet haben". — — „Ach wer befreit uns von diesen Leiden, denen der mensch„liche Verstand unterliegen mufs? Wie ängstlich ist unsere „Lage u. s. w." — Und pag. 277: „Luft! Luft! Wir „kommen um! Ha! Welches Labsal! Wir fühlen uns wie„der als Menschen!" — Jeder nun, der nur einigermassen Routine hat in den Operationen der höhern Kritik, sieht auf den ersten Blick, dafs dies Gewäsche nicht von dem geistreichen, philosophischen, hoch über seiner Zeit fliegenden Bruno Bauer geschrieben, sondern von irgend einem geschmacklosen Komödianten in die Originalhandschrift hineingepfuscht und gesudelt ist. Sollten etliche Worte doch ächt und aus Bauer's eigener Feder geflossen seyn, so sind es höchsten vielleicht die ersten: „Wo bleibt nun unser „Verstand?"

Zweck des Wunders einsieht, falls dasselbe ein Wunder der *Kraft* war, theils weil er, wenn es ein Wunder des *Wissens* war, es völlig anstöfsig findet, „dafs Je-„sus, so oft er über ein Wasser fuhr, von dem Trei-„ben der Fische in demselben soll Kenntnifs bekommen „haben; was genug gewesen sey, um in seinem Ge-„müthe den Platz für wichtigere Gedanken zu versperren.“ (Pag. 561 f.) Traurig, wenn die Gedanken der Liebe und des Wohlthuns den Platz für *wichtigere* Gedanken versperren! So hat wohl auch Fenelon's tiefe theologische Kenntnifs grofsen Abbruch gelitten, als er dem armen Bauern die verlaufene Kuh zwei Stunden weit mit eigner Hand zurückführte? — Es giebt ein Wissen, dem die *Liebe* das höchste ist, und welches in die Tiefe der Liebesfülle in *thatsächlichem* Erkennen und *Erfahren* desto tiefer eindringt, zu je kleineren, niedrigeren Diensten es sich aus Liebe herabläfst. Es giebt ein anderes Wissen, das durch das Leben gestört, sich in sich selbst vergräbt, in aufgeblähtem Stolze alles „störende“ wegweist, dem Herzen verschlossen ist und sich verschliefst, das Kleine kalt zertritt, und sich eines Resultates freut, dessen der Adept, nachdem er Tausenden die Gewissensruhe geraubt hat, sich prahlend rühmt vor denen, die nicht, wie er, Adepten, die nur Menschen sind. Würde Herr Dr. Straufs es einmal bis zu der Erkenntnifs bringen, dafs jenes Wissen Jesu von den Fischen im See und jener Wille, den Jüngern eine Freude zu machen, zu den *wichtigen*, und nicht zu den *unwichtigen* Gedanken des Herrn gehörte, so hätte er damit einen gröfseren Fortschritt in der göttlichen Weisheit gethan, als all die Fortschritte waren, welche durch sein „Leben Jesu“ in jener Weisheit Satans gethan sind.

§. 65.

Erste Beschuldigung eines Bundes mit Belzebub. Seligpreifsendes Weib. Erste Zeichenforderung. Mutter und Brüder wollen Jesum sehen.

In dieser Anfangszeit des Aufenthaltes Jesu in Kapernaum wurde ein Mann, der durch Einwirkung

eines Teufels blind und stumm war, von Jesu in seiner Wohnung geheilt. Pharisäer, die mit den anderen Leuten hereingekommen waren, beschuldigten Jesum, er treibe durch des Teufels Hülfe Teufel aus. Ihnen zeigte Jesus (Mt. 12, 25 ff., Mk. 3, 23; Luk. 9, 17 ff.) vor allem das Widersinnige der Behauptung, dafs Satan gegen sein eignes Reich kämpfe, erinnerte sie, in diesen Siegen über Satans Reich vielmehr das Eintreten des Reiches Gottes zu erkennen, da ein starker nur durch einen stärkeren vertrieben werde, bedeutete ihnen, nachdem er so den absoluten Gegensatz des Reiches Satans gezeigt, wie es nöthig sey, sich für das eine oder das andere zu entscheiden, und sprach es aus, dafs wer sich in Zurückstofsung des Reiches Gottes und der darin nahegelegten Gnade gegen den heil. Geist verstocke, hiemit ganz dem Reiche Satans verfalle und *die* Sünde begehe, für welche keine Vergebung möglich sey. Daran schlofs er eine strenge Bufsrede, des Inhaltes, dafs aus gottloser Gesinnung gottlose Früchte hervorgingen, sie aber durch ihre gottlosen Früchte die gottlose, verstockte Gesinnung bewiesen. Aber ihrer warte das Gericht. — Durch diese Reden bewegt, rief ein Weib aus dem Haufen der Umstehenden heraus, und priefs diejenige selig, die Jesum geboren und erzogen hatte. Jesus aber sprach (ohne damit die Gesinnung der Frau zu tadeln, wohl aber den Inhalt ihrer Worte berichtigend): „Selig sind die, die „mein Wort hören und bewahren." — Etliche der umstehenden Pharisäer, als wollten auch sie nun Jesu göttliche Kraft und Sendung anerkennen, sprachen nun in solch erheuchelter Huldigung den Wunsch aus, Jesum ein Wunder thun zu sehen. Er aber schalt sie ein böses und geistig - ehebrecherisches Geschlecht, und sagte, ihnen werde nur das Zeichen Jonä, der drei Tage im Bauche des Wallfisches war, nämlich seine eigne Auferstehung, als Zeichen gegeben werden. Von den Niniviten, die Jonas glaubten, und von der Königin Saba's, die in aufrichtiger Sehnsucht nach ewiger Weisheit ferneher zu Salomo gekommen sey, würden sie, die Gröfseres sehend doch nicht glaubten, dereinst be-

schämt werden. Bei ihnen gehe es also, dafs wenn sie um Einen Ausbruch der Sünde gestraft seyen, sie doch nicht wach würden und in siebenfach gröfsere Sünde verfielen. — Während Jesus so redete, standen seine Mutter und seine Brüder, die von Nazareth gekommen waren, aussen, und verlangten ihn zu sprechen. Da sagte ihm einer, dem dieser Anlafs, Jesu peinigende Strafrede zu unterbrechen, höchst erwünscht war: „Deine Mutter und Brüder verlangen dich zu sprechen." Der Herr aber, auf seine Jünger zeigend, erwiederte: „Meine Mutter und Brüder sind die, die „den Willen meines Vaters im Himmel thun."

1. Die *Darstellung* allein betreffend ist die Differenz, dafs *Luk.* die Veranlassung der zweiten Strafrede, nämlich die Zeichenforderung sogleich nach der Veranlassung der ersten Rede, der Beschuldigung eines Bundes mit Belzebub, nennt, v. 15 und 16, und sodann beide Reden zusammen folgen läfst. — Schwierigkeit macht es den Kritikern, dafs Matthäus noch an einer andern Stelle (9, 32) eine *ähnliche* Beschuldigung („Je„sus treibe die Teufel aus durch den *Obersten der Teufel*") erzählt. Zwar sieht selbst Straufs (I, 712) es ein, es sey „an sich ganz wohl glaublich", dafs dergleichen Beschuldigungen mehr denn einmal gegen Jesum erhoben wurden; doch sey es bedenklich, dafs beidemale ein Stummer die Veranlassung gegeben haben solle. „Der Dämonischen waren doch so vie„lerlei — warum soll nicht auch an die Heilung eines „Besessenen anderer Art besagte Beschuldigung sich „angeknüpft haben." Ich will es gestehen, es würde mir allerdings keineswegs auffallen, wenn wir die andere Beschuldigung an die Heilung „eines besessenen „anderer Art" geknüpft fänden; aber diese Möglichkeit ist doch wohl keine Nothwendigkeit. Warum sollen nicht an die Heilung zweier Dämonisch-*Stummen* sich solche Beschuldigungen haben knüpfen können? Sollen die Pharisäer das zweite Mal, wenn sie gerade zu einer solchen Beschuldigung Lust hatten, etwa bedacht

haben: „Bei einem Stummen haben wir schon einmal „die Beschuldigung angebracht. Wollen wir nun der „Abwechslung halber auf eine andere Art von Besessenen warten“ —? Uebrigens war der eine Dämonische blofs stumm, der andere auch blind; die *variatio delectans* war also allerdings vorhanden.

Aber schon erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Mt. hat an unsrer Stelle einen *Blinden und stummen* und die genannte *Rede;* cap. 9 hat er einen *bloss stummen* ohne *Rede;* Luk. hat einen *bloss stummen* mit *jener Rede* (Str. 712). Bruno Bauer weifs diese „Verwirrung“ zu heben (II, 151). Die Erzählung des Mt. soll durch ungeschickte Kombination von Luk. 11, 14 und Mk. 7, 32 mit Mk. 8, 22 entstanden seyn. Es giebt aber noch eine weit einfachere Erklärung, wobei weniger Ungeschick nöthig ist. Entweder nämlich hat Luk. wirklich jenen Vorfall Mt. 9, wo der Besessene *bloss stumm* war, und *keine Rede* vorfiel, erzählt, und die Rede, die er etwa in seinen Quellen abgesondert fand, mit dieser Erzählung verbunden, was ganz gut geschehen konnte, da *auf der Welt nichts darauf ankam,* ob diese Rede bei diesem oder bei jenem Anlafs gehalten war, oder er hat in seinen Quellen die für die *Sache* ganz unwichtige Notiz, dafs der Stumme auch blind war, nicht gefunden. So ist also die Folgerung von Straufs, „dafs Jesus bei diesen zwei aufeinander folgenden Fällen das Gleiche müfste geredet haben“ (was denn doch am Ende nicht sogar unmöglich war) keineswegs eine berechtigte.

2. Den tiefen inneren Zusammenhang der Antwort Jesu auf die Beschuldigung haben wir oben genügend dargethan. Ein Zusammenhang, der freilich nicht in engem *äusserlichen* Anschliefsen der einzelnen Stücke durch Causal- oder Finalpartikeln, wohl aber in der *Zweckmässigkeit* liegt, welche die einzelnen Dikta im Verhältnisse zu ihrer Veranlassung haben. Bruno Bauer kann (II, 286 ff.) diesen Zusammenhang nicht einsehen. V. 28 (bei Mt.) „greift viel zu weit über „das Vorliegende hinaus“, denn trieben die υἱοὶ der Juden (v. 27) auch durch Gottes Kraft Dämonen aus,

so hätten sie schon lange, ehe Jesus kam, die Nähe des Reiches Gottes bewiesen. — Wir haben aber lange, ehe Jesus kam, weder von Dämonischen, noch von solchen, die sie austrieben, eine Nachricht; sondern erst in dem Zeitalter Jesu finden wir diesen sichtlich hervortretenden Kampf des Reiches Satans und des Reiches Gottes. Und eben dies Hervorgetretenseyn des Kampfes führt Jesus als Beweis dafür an, dafs das Zeitalter der *βασιλεια του ϑεου* gekommen sey. — Pag. 287 nennt B. B. das Luk. v. 21 gesagte eine „nichtssagende epische Schilderung". Aber wiewohl Luk. hier das von Jesu gebrauchte Gleichnifs in einer etwas modificirten Form wiedergiebt, ist doch der *Gedanke* derselbe. Bei Mt. und Mk. stellt Jesus das Gleichnifs in Form einer *Frage:* „Wie kann man einen Starken bezwingen, wenn man nicht noch stärker ist?" Luk. stellt es in Form einer Erzählung: „Es war ein Starker, der vor Schwächeren sein Haus zu bewahren wufste. Als aber ein Stärkerer kam u. s. w." — V. 33 ff. soll (292) unnöthig seyn, weil die Gegner Jesu längst zu Boden geworfen waren. B. B. stellt sich, als wisse er nichts von jener verstockten Gesinnung, die, wenn sie auch faktisch „ein *todter* Feind" ist, doch, was sie hören *soll,* nicht hören *will.* Solche Leute müssen nothwendig an die „faulen Früchte" erinnert, mit der „Verdammnifs" bedroht und mit dem Titel „Otterngezüchte" belehrt werden[1]).

3. Was die seligpreifsende Frau betrifft, so hält es Straufs (pag. 719) für „schwer begreiflich",

1) BB. pag. 290 zieht auch die Worte Luk. 12, 10, die den Worten Mt. v. 31 zwar ähnlich, aber bei einer ganz anderen Gelegenheit gesprochen sind, hieher, und meint „Lästerung „gegen des Menschen Sohn" sey doch mit „Lästerung „gegen den heil. Geist ganz identisch." — Jetzt, wo die Lästerung sich nicht gegen die *Person* des leidenden Menschensohnes als einzelne Versündigung mehr richten kann, jetzt ist das allerdings der Fall.

wie die Frau sich durch die „technische Erörterung „über die Wiederkehr der ausgetriebenen Dämonen" zu einer „so begeisterten Ausrufung hingerissen fühlen „konnte". — Die Frau sah eben in den Mark und Bein durchdringenden, heilige Wahrheit athmenden, erschütternden Strafreden mehr als „technische Erörterungen."

4. In Betreff der Zeichenforderung haben Schleiermacher (Luk. pag. 175) sowie Schneckenburger (über den Ursprung des Ev. Matth. pag. 52 f.) gefragt, wie jene Leute, nachdem sie zur Antwort auf ihre Beschuldigung eine solche Strafrede davongetragen, nun dazu gekommen seyn sollten, ein Zeichen zu begehren. Eine barsche Anforderung könnte auch ich mir allerdings psychologisch nicht denken nach einer solchen Abweisung; aber man beachte nur die Worte Mt. 12, 38 genauer. Sie *fordern* nicht; sie sprechen ihren *Wunsch*, ihre *Bereitwilligkeit* aus; sie wollen Freundlichkeit und Anerkennung erheucheln. Nur so, aber so auch vollständig, erklärt sich des Herrn streng abweisende Antwort, so die Vergleichung der geistigen Heuchelei und Zweideutigkeit mit dem leiblichen Ehebruch, so die Hinweisung auf das nicht erbetene, sondern ihnen zum Aerger und zugleich zum Aergernifs und Gericht kommende Zeichen der Auferstehung.

Ob es, wie Straufs (I, 715) meint, unwahrscheinlich sey, dafs Jesus noch bei einer anderen Zeichenforderung (Mt. 16) auf Jonas verweise, diese Frage ist theils schon pag. 67—68 beantwortet, theils noch, wenn wir an die „zweite Zeichenforderung" kommen, näher zu beleuchten.

5. Was die Rede selbst betrifft, so findet Straufs (715) die Hinweisung auf Jonas „räthselhaft." Sie ist nicht räthselhafter, als jegliche Weissagung, räthselhaft nämlich nicht für den Hörer — denn die Worte Mt. 12, 40 sind sonnenklar — sondern für den dogmatischen Zweifler. Ist Wunder und Weissagung überhaupt möglich, so ist auch dies specielle Räthsel gelöst.

Deshalb mufs Bruno Bauer (pag. 294), der sich

hier wieder in scenischer Ekstase befindet[2]), die einfache Sache zuvor *verdrehen,* um sie hinterher lächerlich zu machen. Will Jesus der Veranlassung gemäfs sagen: „Eurem heuchlerischen Verlangen wird kein Zeichen gewährt; wohl aber soll ein Zeichen geschehen, das einst vor Gericht über euren Unglauben zeugen wird“, oder „ihr sollt kein *anderes* Zeichen bekommen, *als* das Zeichen Jonä“, so schiebt ihm dagegen der Verdreher die Absicht unter, er habe den Satz, dafs sie *gar keine* Zeichen bekommen würden, dadurch beweisen wollen, dafs sie *doch eines,* und zwar „das un„geheuerste Wunder“ bekämen; welches natürlich Widerspruch und sinnlos wäre.

Derselbe B. B. benachrichtiget uns (pag. 297), dafs „Mt. einen Spruch *verrückt* gemacht hat“. Nämlich das Zeichen, was Jesus verheifse, sey seine Auferstehung, ein „ausserordentliches Zeichen“ und ein gröfseres, als das des Jonas, „und doch soll jenes „ehebrecherische Geschlecht durch die Niniviten, die „ohne Wunder glaubten, beschämt werden.“ Nach einem Verrückten sieht man sich hier allerdings unwill-

2) „Seht nun, wie der Theologe sich schon dreht und windet, „die Faust ballt und diesen Sprüchen, die etwas wild durch„einander schreien, androht, sie sollten besser die Gesetze „der Harmonie beobachten, oder gewärtig seyn, dafs einer „von ihnen, wenn er sich nicht fügen wolle, *erwürgt* wer„den müsse. Sie wollen nicht gehorchen — der Theologe „ist kein Hexenmeister, ihm fehlt die Zauberformel — also „frisch an's Würgen!“ — Aehnlich pag. 296. „Hebe dich „weg von mir, Theologe! denn es stehet geschrieben: hier „ist mehr denn Jonas u. s. w.“ — „Lange genug, meine „Herren, habt ihr dies Spiel getrieben, aber jetzt ist es „zu Ende, da die Philosophie kommt, um die Schrift ge„gen eure Protektion zu schützen. — Seht, seht, das Ge„richt ist über euch gekommen; wir treiben euch aus dem „Tempel hinaus — nicht mit dem Strick, *nicht mit Lei„denschaft,* nein, *mit aller Seelenruhe.* — Die Steine „des Tempels schreien und klagen euch an! Flieht! Flieht!“ — Wo bleibt nur unser Verstand?

kührlich um; nach einem Verrückten, der nicht einsieht, dafs Menschen, die trotz einem grofsen Wunder *nicht* glauben, beschämt werden durch solche, die *ohne* Wunder *glauben.*

Dafs B. B. (299) den Zusammenhang von v. 43 mit dem Vorhergehenden nicht einzusehen vermag, wird uns, die wir den Mann nun kennen, auch nicht eben zum Erstaunen gereichen.

6. Völlig mifsverstanden wurde von den meisten Auslegern und Kritikern der Besuch der Mutter und der Brüder Jesu. Alle drei Evangelisten melden ausdrücklich, nachdem sie die Ankunft der Mutter und Brüder bereits berichtet, dafs nun einer der Umstehenden diese Ankunft *Jesu meldete.* Wozu dies, wenn diese *Meldung* ohne Bedeutung war? — Nicht der Mutter und den Brüdern (diese waren noch nicht zugegen), sondern dem, der die Gegenwart derselben schnell *benützte, um den lästigen Strafreden ein Ende zu machen,* antwortete Jesus jene Worte. Dafs er die Seinen unverrichteter Sache nach Nazareth zurückgeschickt, davon steht, davon liegt auch im Texte kein Wort. Dafs er vielmehr nachher dieselben hereingelassen, verstand sich für jeden unbefangenen Leser der Evv., der Jesum kannte, so ganz von selbst, dafs es nicht besonders erwähnt zu werden brauchte. Das aber wollten und mufsten die Evsten erwähnen, wie Jesus auch diesen letzten Zug der Hinterlist noch strafte.

So fällt also die „harte Zurückweisung" (B. B. II, 300), so fällt auch der „Unglaube der Mutter Jesu" (Str. I, 716), von dem in Jesu Worten gar nichts liegt, hinweg. Freilich haben Str. und B. B. (301) diesen Besuch der Verwandten für identisch angesehen mit dem auf einer Reise stattgefundenen *ganz heterogenen Vorfall* Mk. 3, 20 f., wo die Leute in einer *Herberge* [3]) einen Versuch machten, Jesum festzunehmen. Das ist aber der Herren eigene Schuld! Warum gehen sie

3) Die Rechtfertigung dieser Ansicht soll §. 72 *in extenso* gegeben werden.

mit so sträflichem Leichtsinn über alle akoluthistischen Data hinweg? Vgl. dagegen §. 26 ff.

Zum Schlusse macht B. B. (301) noch die Bemerkung, Mt. habe uns zuvor gar nicht gemeldet, dafs Jesus in einem Hause war. Hätte freilich Mt. für Kritiker geschrieben, so dürfte er solch wichtige Vorbemerkungen über das Lokal einer Begebenheit nicht vergessen. Da er aber für Leute schlichten Sinnes schrieb, so konnte er schon wagen, eine Erzählung zu schreiben, aus deren Verlauf das Lokal erst *gelegentlich* klar ward.

§. 66.

Abreise nach Gadara.

(Schriftgelehrter, der folgen will. Gleichnisse. Stillung des Sturmes).

Noch an demselben Tage ging Jesus hinaus an das Meer, in der Absicht, auf das jenseitige Ufer überzufahren. Auf dem Wege kam ein Schriftgelehrter, und bot sich an, ihm nachzufolgen, wohin er immer gehe. Ihm stellte Jesus vor, wie das keine leichte Sache sey, denn des Menschen Sohn habe nicht, wo er sein Haupt hinlege. Zu einem anderen Manne sprach Jesus selbst: „Folge mir nach". Dieser war willig, wollte aber zuvor seinen Vater begraben. Aber das wehrte ihm Jesus und sprach: „Lafs die Todten ihre Todten begraben; du aber komm und hilf, das Reich Gottes zu predigen." — Am Ufer des Meeres sammelte sich eine Menge Volks; da setzte sich Jesus in ein am Ufer stehendes Schiff, und lehrte das Volk in Gleichnissen. Vor allem zeigte er in dem *Gleichniss vom Sämann,* auf welch verschiedene Art man die Predigt vom Reiche Gottes aufnehmen könne. Als er dies Gleichnifs vollendet, traten die Jünger zu ihm, und sprachen besonders mit ihm, ihn *fragend, warum er in Gleichnissen lehre.* Er aber antwortete und zeigte ihnen, wie noch nicht das ganze Volk geschickt sey, die Lehre vom Reiche Gottes zu verstehen, und wie er deshalb die Form der Gleichnisse wähle, dafs seine

Predigt denen, die noch nicht reif wären, unverständlich und eben darum ein Stachel und Reiz zu weiterem Nachsinnen, den Jüngern aber, denen er die Gleichnisse erklärte, eine Offenbarung der heilsamen Wahrheit wäre. — Der Zweck — so fuhr er (Mk. 4, 21 ff.) in lose angereihten Sprüchen fort — der Zweck der Predigt sey, offenbar zu werden; aber einem jeden werde sie offenbar nach dem Maafse der Fähigkeit und Willigkeit, das er besitze; so werde dem, der einen innern Punkt zur Anschliefsung *habe*, mehr gegeben; wo dieser Punkt *ganz* fehle, dem werde genommen, was er hat (dem sey das, was er in Gleichnifsform empfangen habe, ein rein Unverständliches). Darnach *erklärte* Jesus den Jüngern das Gleichnifs vom Sämann. Hierauf verglich er das Wachsen des Reiches Gottes mit dem *Wachsen des Saatfeldes* (Mk. 4, 26 ff.) und mit einem *Senfkorne.*

(Matthäus, in dessen *Plan* es lag (vgl. pag. 82), hier alle Gleichnisse über das Reich Gottes zusammenzustellen, und der diese Gleichnisse (pag. 110 f.) aus der akoluthist. Verbindung mit der *Gadarener Reise* ohnehin einmal heraus genommen hatte, berichtet [1]) uns hier noch einige andere, ohne Zweifel bei anderen Gelegenheiten gesprochene Gleichnisse. Nämlich das Gleichnifs vom *Feinde, der Unkraut säet,* welches Unkraut der Herr des Ackers nicht ausreifsen, sondern bis zur

1) Mk. sagt, dafs Jes. unmittelbar nach dem Gleichnifs vom *Senfkorn* über den See fuhr. Mt. erzählt 13, 36, dafs Jesus das Gleichnifs vom *Unkraut* beim Nachhausekommen erklärt habe. Aber dafs eben dies letztere Gleichnifs sammt den daran sich schliefsenden, summarisch mitgetheilten vom *Schatz,* der *Perle* und dem *Netz,* bei anderer Gelegenheit als der Mt. 13, 1 berichteten, gesprochen seyn *müsse,* geht *aus Mt. selbst* hervor, der v. 53 von einer *Rückkehr* εἰς τὴν πατρίδα nach Vollendung der Gleichnifsreden spricht, wonach die v. 36 berichtete *Rückkehr* εἰς τὴν οἰκίαν sich nur auf das Gleichnifs vom *Unkraut* beziehen kann, wonach dies also bei anderer Gelegenheit gesprochen war.

Erndte stehn lässet, das Gleichnifs vom *Sauertaig*, der den ganzen Taig durchdringt, die *Erklärung* des ersteren Gleichnisses, die Vergleichungen des Himmelreiches mit einem *Schatz* und einer *Perle*, und die Vergleichung der schlüfslichen Sonderung der wahren und falschen Glieder desselben mit einem *Netze*.)

Nach diesen Reden hiefs Jesus die Jünger über den See fahren. Während der Fahrt erhob sich ein grofser Sturm, also dafs die Wellen über das Schifflein schlugen. Jesus aber schlief. Da kamen die Jünger, und weckten ihn, und sprachen: „Meister, hilf uns, wir sind verloren." Er aber schalt ihren Kleinglauben, und gebot dem Sturm und dem Meere, und es ward eine tiefe Windstille. Da verwunderten sie sich, und sprachen: „Was ist das für ein Mensch, der dem „Sturm und dem Wasser gebietet, und sie gehorchen „ihm?"

1. Bruno Bauer folgert (II, 40) aus Mt. ~~13~~ 8, 23, die zwei Männer, die Jesu folgen wollten, müfsten in dem Augenblicke gekommen seyn, wo Jesus schon im Begriffe war, in's Schiff zu steigen, findet aber nun (pag. 42) „die Zeit viel zu ängstlich beschränkt". — Ob die Männer auf dem Wege nach dem Meer (wie wir es oben darstellten) oder wirklich erst nach Vollendung der Gleichnifsreden, als sie Jesu Entschlufs überzufahren sahen, herbeikamen, darauf kömmt wenig an; denn auch im letzteren Fall kann und wird zwischen dem Entschlufs abzureisen und dem Segelfertigseyn des Schiffes recht gut eine Viertelstunde verflossen seyn, so dafs wir auch so überflüssige Zeit erhalten. Da aber Mt. v. 23 nur ganz allgemein das Motiv zur Ueberfahrt im voraus angiebt, und erst *nach* dem Vorfall mit den zwei Männern das *Besteigen des Schiffes* meldet, welches nach der genaueren Beschreibung des Mk. (4, 1, welcher die ganze Folge der Begebenheiten in akoluthistischer Reihe erzählt, während Mt. nur die Pointen, jedesmal mit kurzer summarischer Angabe der Veranlassung, und an verschiedenen Stel-

len des Ev. berichtet) *vor* den Gleichnifsreden stattfand — und da auch *Luk.* (9, 57) jenen Vorfall als ἐν τῇ ὁδῷ vorgefallen schildert, so bleiben wir bei unserer obigen Auffassung, wonach vollends jeder Einwurf wegen Zeitmangels hinwegfällt.

Dafs Mt. (8, 21) den zweiten der nachfolgenden Männer als ἕτερος τῶν μαθητῶν bezeichnet, geschieht nach jener so häufigen Redeweise, welche wir schon in *Homer* finden, und woraus man nicht folgern *muss*, der γραμματεύς sey auch ein Jünger Jesu geworden, wie B. B. (II, 40) thut, wiewohl in der Erzählung weder, dafs er Jesu *dennoch* folgte, noch auch, dafs er sich abschrecken liefs, liegt. Diese Erzählung will ja blofs die Gewissenhaftigkeit schildern, womit Jesus diejenigen, die ihm zu folgen bereit waren, von der Schwere dieses Berufes von Anfang in Kenntnifs setzte. — Ein „Jünger" konnte der *zweite*, von Jesu selbst berufene, genannt werden, wenn er Jesu Worten (v. 60) gehorchte, mithin fortan Jesu nachfolgte. *Dass* er dies aber gethan haben wird, geht schon daraus hervor, dafs er es von Jesu Erlaubnifs abhängen läfst, ob er den Vater begraben solle, oder nicht.

Die Aufforderung (Luk. 9,60), er solle von nun an das Reich Gottes verkündigen, hält B. B. (II, 42) für eine *augenblickliche Aussendung* und deshalb für unpassend. Jesus sagt aber blofs, dafs die Predigt des Reiches Gottes nöthiger und wichtiger sey, als ein Leichenbegängnifs. Aber freilich, eben dies ist nach B. B. (pag. 50) „eine Collision von abstrakter Grau„samkeit", und auch Weifse (II, 58) findet diesen Vorfall „mehr als zweifelhaft". Als ob es für den bereits verstorbenen Vater kränkend gewesen wäre, von andern als des Sohnes Händen begraben zu werden! Welche Sentimentalität! Jetzt durch den Schmerz um den Vater war der Sohn geschickt und innerlich vorbereitet zur Aufnahme der Predigt des Herrn; sein zerrissenes Herz war aufgelockert für den Samen der Gnade und nun war der Augenblick, für Jesum sich zu *entscheiden.* Darum rief ihn der Herr eben jetzt; darum durfte jener Augenblick *nicht vorübergehen*; der

Jüngling durfte nicht auf's neue durch den Umgang anderer Bekannter zerstreut und abgezogen werden. Den Vater nicht begraben zu können, that ihm vielleicht augenblicklich leid; aber eben hier sollte er sogleich *Entschiedenheit* zeigen, und der zeitliche Schmerz wurde durch ewigen Trost herrlich gestillt. Das ist die „abstrakte Grausamkeit", die B. B. nicht gefallen will.

Wenn Weiſse (II, 57) und B. B. (II, 47) das Bild von den „Gruben der Füchse" u. s. w. zu „frappant" finden, oder (W. 58 B. B. 49) die *„νεκροί" beidemale* tropisch erklären („laſs die geistlich Todten die geistlich Todten begraben"), so sind das Idiosynkrasieen, die wir ihnen schon zu Gute halten müssen.

2. Daſs „sieben Parabeln", in welchen „vier Gedanken" vorkommen, „in einem Zuge" gesprochen seyn sollten, kann Strauſs (I, 621) gar nicht fassen, und B. B. (II, 238) meint, „den Zuhörern müſste Hören „und Sehen vergangen seyn". — Die Notiz „in einem Zuge" hat nun Str. wenigstens nicht aus den Evv. entnommen; denn Mt. (13, 10) und Mk. (4, 10) und Luk. (8, 9) berichten uns sehr einstimmig, daſs Jesus sogleich nach der ersten Parabel abgesetzt und eine Zeitlang mit seinen Jüngern allein gesprochen habe. Aber es ist etwas schönes um die Kritik! So eben fand Str. es unpassend, daſs Jesus die Parabeln „in einem Zuge" gesprochen habe; gleich darauf (p. 623) findet er es unbegreiflich, daſs Jesus sollte dazwischen abgesetzt und mit den Jüngern allein gesprochen haben! Wie hat er nun sprechen sollen, um Herrn Strauſs es recht zu machen?! — „Vier Gedanken" also (um zu pag. 621 zurückzukehren) sind zuviel für einen Nachmittag? Doch nein, Str. giebt uns (p. 623) zu, daſs *nur die vier ersten Gleichnisse* bei jener Gelegenheit gesprochen wurden; aber auch so noch findet ein „Ueberschütten mit Gleichnissen" statt. Man denke sich: Erst das Gleichniſs vom Sämann über die verschiedene Art, Gottes Wort aufzunehmen, dann ein Gespräch, dann eine Erklärung jenes Gleichnisses; endlich das Wachsthum des Reiches Gottes mit einem Saatfeld und

einem Senfkorn vergleichen, und zu dem allem *nur* — drei bis vier Stunden Zeit! Es ist erschrecklich!

Straufs blickt auch den Evangelisten in's Herz. Er weifs (pag. 624), dafs „Mt. die drei letzten Gleich„nisse (Schatz, Perle, Netz) *fast wider Willen* den Jün„gern allein vortragen läfst.“ *Wollte* er das nicht, wollte er sie allem Volk vorgetragen werden lassen, so hätte er ja nur sagen dürfen: *ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν τοῖς ὄχλοις!*

Ob die Parabeln vom *Saatfeld* (Mk.) und vom *Unkraut* (Mt.) identisch seyen, will Str. selbst nicht entscheiden (pag. 625.) Er thut sehr wohl daran. Erinnern wir uns an das pag. 67 f. gesagte, und bemerken wir, wie Mk. das Gleichnifs vom Saatfeld inmitten akoluthistisch genauer Erzählung an die anderen Gleichnisse anschliefst, aus Mt. dagegen (vgl. Anm. 1) sich ergiebt, dafs das Gleichnifs vom *Unkraut* bei anderer Gelegenheit gesprochen wurde, so stellt sich die Sache einfach so: Jesus sprach auf der Gadarener Reise das Gleichnifs vom *Saatfeld;* später, bei einer anderen Gelegenheit, bildete er dies Gleichnifs um zu dem von dem *Unkraute,* indem er ihm einen neuen Gedanken, eine neue Pointe gab. Mt. nun, der hier alle zu verschiedenen Zeiten gesprochenen Gleichnisse über das Himmelreich zusammenstellte und unter diesen das vom *Unkraute* mittheilte, hatte nun um so weniger nöthig, auch die ursprüngliche einfachere Gestaltung des letzteren (Mk. 4, 26 ff. vom *Saatfeld*) noch besonders mitzutheilen, als der in der letzteren liegende Gedanke schon in dem Gleichnisse vom *Senfkorn* enthalten war. —

3. Den Inhalt der Gleichnisse und Reden anlangend[2]), findet B. B. (II, 314) sowohl den 11ten als

2) In einer Anm. wollen wir abthun, was B. B. über die Situation sagt (II, 305 ff.). Es ärgert ihn schwer, dafs Jesus immer von den „Haufen“ (ὄχλοις) umgeben war. Der Chor in der griech. Tragödie sey denn doch durch ein sittliches Pathos mit dem Helden verbunden, aber „die Haufen

den 16ten Vers bei Mt. „überflüssig." Die Worte Mt. 13, 16 f., worin Christus als Grund, weshalb er ihnen die Gleichnisse erkläre, den angiebt, dafs sie nicht, wie das Volk, unreif, sondern reif seyen, tieferes zu vernehmen, verdreht er (316 f.), als sage Christus: sie verstünden seine Gleichnisse schon ohne Erklärung, was dann natürlich ein Widerspruch damit ist, dafs Jesus das Gleichnifs nun doch erklärte.

In Mk. 4, 21 findet er (320) eine Ermahnung an die Jünger, „von ihren Fähigkeiten Gebrauch zu ma„chen", und schliefst daraus, Jesus habe die Parabeln nur um einer formalen Tendenz willen, nämlich als Denkübung, vorgetragen. Sodann beweist er aber (pag. 321) — dafs in den Worten v. 21 jener Gedanke eigentlich gar nicht liegen könne!!! Ebendaselbst beweist er sehr umständlich, dafs er den ganzen Zusammenhang der Rede nicht verstehe, was wir ihm glauben wollen.

Mk. 4, 12 ist (pag. 323) „ein fürchterlich grausa„mer und preciöser Seitenblick auf das Volk." „Fürchterlich!" ruft er dann (pag. 324) noch einmal, „nur zu

„in der evangelischen Geschichte sind eben *nur* Haufen, „eine gestaltlose unbestimmte Masse". — „Gleich, wenn „sie erfahren, dafs er angekommen sey, laufen sie in der „ganzen Umgegend umher, und bringen sie die Kranken „dorthin, wo sie hörten, da er war." Ja die Haufen „fahren schnell zusammen." — Wahr ist es, einen Gesang, wie ihn B. B. zu erwarten scheint, etwa: Ὦ Διὸς ἀδυεπὴς φάτι κλ., hören wir die ὄχλους nicht aufführen; aber sie reden denn doch wenigstens ein besseres aramäisch, als B. B. deutsch spricht. — Sollten etwa die Evangelisten die jedesmal um Jesu versammelte Menge speciell charakterisiren nach Kopfzahl, Ansichten, Stimmung, wie viel Weiber, wie viel Kinder dabei waren? — Dem Evangelisten sollte es übel ergehen, der das thäte; wird doch schon Luk. (p. 305) tüchtig heruntergeschult, weil er sich's (8, 1 — 4) herausnimmt, die Namen etlicher Jesu nachfolgender Weiber zu nennen, welche, wie uns Herr B. B. (308) ohne weitere Gründe versichert, gar nie existirt haben.

„dem Zwecke sprach Jesus in Parabeln, damit das „Volk *rettungsvoll verloren gehe*". Den wahren Sinn und Zusammenhang der Worte haben wir oben gegeben. Das *βλέποντες βλέπωσι καὶ μὴ ἴδωσι* ist Schilderung des Zustandes derer, die eine Parabel hören, aber *nicht* wissen, was hinter dem Geschichtlichen derselben verborgen sey. Weshalb Jesus *dies* heilsame Nichtwissen, welches *Nachdenken* hervorrufen mufste, beabsichtigte, ist oben gezeigt. Von einer Absicht, das Volk solle ewig verloren gehen, ist keine Rede.

Mit Mt. 13, 34 soll es (pag. 331) in Widerspruch stehen, dafs Jesus Matth. 5—7 *doch χωρὶς παραβολῆς* redete. Freilich wenn man das *πάντα ταῦτα* und den Gegensatz gegen v. 36 ff., d. h. mit einem Worte den Umstand übersieht, dafs Mt. v. 34 nur von jenem Nachmittag spricht. Oder setzt B. B. etwa bei dem Verfasser des 1ten Ev., wer er immer sey, eine so absolute Sinnlosigkeit voraus, dafs er cap. 13 nicht mehr an die *Reden Jesu*, die er cap. 12 so eben mitgetheilt, gedacht hätte?

Mt. 13, 52 antworten die Jünger auf Jesu Frage, ob sie alles verstanden hätten, bejahend, und er sagt nun: „Sehet, so ist eben jeder wahre Schriftgelehrte „einem Haushälter gleich, der Altes und Neues aus „seinem Schatze nimmt." Dafs sie Jesu letzte Gleichnisse leicht verstanden hatten, beweist, dafs die rechte Lehrart die sey, neue Lehren an bekannte Dinge anzuschliefsen und an ihnen klar zu machen. — B. B. (pag. 332) findet aber das *διὰ τοῦτο* „abentheuerlich" und das *καινὰ καὶ παλαιά* unverständlich.

4. Die Stillung des Sturmes anlangend, so können wir von vorneherein erwarten, dafs Herr Straufs (II, 163) nach einem *Zwecke* dieses Wunders fragen werde. — Wir brauchen da nicht lange zu suchen. Der Zweck war, die ganze Schiffsmannschaft aus der Gefahr und vom Tode zu retten. Man könnte nun weiter sagen: wenn heutigestages ein Schiff in Gefahr wäre, müsse man eben doch blofs auf eine Rettung *natürlicher* Art hoffen und darum beten. Das ist sehr wahr. Wenn es aber richtig ist, dafs wir bei

unsern *gewöhnlichen* Kräften dennoch auf Gottes Beistand und Segen vertrauen sollen, so wird damit nicht ausgeschlossen, dafs Jesus von seinen *höheren* Kräften Gebrauch machen durfte und mufste. Vertrauen zu Gott haben soll ein *jeder;* dabei soll jeder diejenigen Mittel anwenden, die ihm zu Gebote stehn. — Aber ob eben Jesus solche Kräfte gehabt? Die Herrschaft der Natur, welche wir durch gründliches Studium der Mechanik erlangen, die Herrschaft durch „Kompafs und Dampfschiff" scheint Herrn Straufs (pag. 164 vgl. B. B. II, 58) eine weit würdigere, als die „magische, „welche nur ein Wort kostet." — Bei seiner Weltanschauung, welche kein anderes Verhältnifs des Geistes zur Materie kennt, als das dienende, worin wir jetzt stehen, und welche die höchsten Bethätigungen des rein immanenten sogenannten „Gottes" in immer weiter gesponnener Verstandesthätigkeit, in Ludolfischer Zahl, Logarithmen, Differenzialrechnung, Dampfmaschinen-Etablissements und Bahnhöfen erkennt, ist das richtig. — *Wir* reserviren uns den §. 52 entwickelten dogmatischen Standpunkt der Bibel.

Zu Mt. 8, 27 und parall. thut B. B. (II, 54) folgende Fragen. Nach Mt. sind es *οἱ ἄνθρωποι*, welche die Frage *τίς οὗτός ἐστι* thun — aber wo kommen diese her? nach Mk. sind es die Jünger — aber kannten diese Jesum noch nicht als Messias? — Sowohl aus Mt. 8, 23, wo die gesammten Jünger Jesu in das Schiff *folgen*, als aus Mk. 4, 36, wo Jesus mit demselben Schiffe weiterfährt, in das er *zufällig* getreten war, geht hervor, dafs das Schiff *keinem der Jünger* gehörte. Wenigstens spricht nichts *dagegen.* Die Möglichkeit, dafs andere Leute ausser den Jüngern im Schiff seyn *konnten,* wird uns also B. B. jedenfalls *quamquam invitus* zugestehen müssen. Oder sollte Mt. wieder ein protokollarisches Verzeichnifs der Schiffsmannschaft (berechnet für Kritiker) vorausgeschickt haben müssen? — Der Ruf: „Wer ist dieser, dafs er u. s. w." ist ein *Ruf des Erstaunens* und keine *Frage der Ungewissheit.* Dafs die Jünger Jesum als Gottes Sohn und seine Kraft zu helfen zuvor schon kannten, geht daraus hervor, dafs

sie ihn bitten: σῶσον ἡμᾶς. Nichts destoweniger konnten sie dann mit den anderen Leuten ausrufen: „Was „für ein Mann ist das, dafs Wind und Wellen ihm ge„horchen!"

§. 67.

Der Besessene von Gadara.

Als Jesus am Südostende des Sees Genesareth, im Gebiete der sogenannten Dekapolis, landete, war da ein Besessener, welcher, völlig rasend, in Grabhöhlen sich aufhielt, keine Kleider an sich litt, die stärksten Bande zerrissen hatte, und dem niemand nahen durfte wegen seiner Wildheit. Als er Jesum sah, lief er erst, seiner gewöhnlichen Wildheit nach, wüthend auf ihn zu. Jesus aber trat ihm entgegen und sprach: „Fahre aus, du unsauberer Geist, aus diesem Men„schen!" Da stürzte der Besessene vor Jesu nieder, und der unsaubere Geist schrie aus ihm mit starker Stimme: „Was hab' ich mit dir zu schaffen, Jesu, „Sohn des Höchsten? ich beschwöre dich bei Gott, „quäle mich nicht!" Und Jesus fragte: „Wie ist dein „Name?" Da sprach er: „Legion. Denn unser sind „viele." Und der unsaubere Geist bat dringend, nicht von der Erde weg, in den Abgrund gestofsen zu werden, sondern in eine Heerde Schweine, die in einiger Entfernung weideten, fahren zu dürfen. Jesus erlaubte es, und die Teufel fuhren in die Schweine, und die ganze Heerde stürzte sich in den See. Die Hirten aber flohen, und sagten in der Stadt an, was geschehen war. Da kamen die Leute heraus, und sahen, wie der Besessene angekleidet und geheilt bei Jesu safs. Und da sie das Nähere gehört hatten, baten sie Jesum, ihr Gebiet zu verlassen. Nur der Geheilte bat, ob er Jesu nachfolgen dürfe. Der Herr aber hiefs ihm, umzukehren in seine Stadt, und zu verkündigen, welches Heil ihm widerfahren sey. Und er ging hin, und verkündigte es in der ganzen Dekapolis.

1. Mt. fafst *nach seiner Gewohnheit* zwei ähnliche Ereignisse in ein *Paar* zusammen, nämlich die Heilung des Besessenen in Gadara und die spätere *ganz ähnliche* [1]) in der Schule zu Kapernaum, deren Zeit uns Mk. 1, 23 ff. angiebt (nämlich unmittelbar vor *Petri Schwieger)*. — Es wäre kühn, die bei Mt. sich findende *Zweizahl* der Besessenen so zu erklären, wenn wir nicht noch zweimal derselben Erscheinung, dafs Mt. ähnliche Fakta paarweise zusammenfafst, begegneten. — So bedürfen wir nun weder der Konjektur von Weifse (I, 497), dafs die Verdoppelung entstanden sey, um die grofse Menge von Teufeln leichter unterzubringen [2]), wogegen Br. Bauer (II, 66) mit Recht bemerkt, dafs für jeden der beiden doch noch eine grofse Anzahl übrigblieb. Noch will es uns auch recht klar werden, wenn Straufs (II, 24) annehmen zu können meint, der Bericht des Mt. von *zwei* Besessenen sey der ursprünglichere, und nur um das Ausserordentliche, dafs auf Ein Individuum mehrere Dämonen kommen, noch greller hervorzuheben, habe man „dem Plural der Dämonen gegenüber den Besessenen „*nach und nach* in den Singular gesetzt.“ Denn es entsteht da die nicht unerhebliche Frage, ob man erst *anderthalb*, dann *fünf Viertel* Besessene sich gedacht habe, oder ob nicht vielmehr die „nach und nach“ stattfindende Diminution nach dem System der Dezimalbrüche vor sich gegangen sey [3]).

2. Was den Ort der Begebenheit betrifft, so hat De Wette (ex. Hdb. I, 95 f.) nicht mit Unrecht darauf

1) Auch dort *schreit* der Besessene; auch dort *kennt* er Jesum als den ἅγιος τοῦ θεοῦ, und spricht auch dort ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοί;

2) Doch gesteht auch Weifse die Möglichkeit einer Zusammenfassung des Gad. Besessenen mit dem Bes. in Kap. zu.

3) Der Thersites der neuern Kritik sagt in Betreff der Zweizahl bei Mt. (pag. 61): „die Art und Weise, wie Mt. zu ihm gekommen ist, und überhaupt *zu solchen Gesellen kommt*, „ist so seltsam, so überaus abentheuerlich u. s. w.“ —

aufmerksam gemacht, dafs Mt. durch die Bezeichnung des Landes der *Gergesener* von Mk. und Luk. nicht nur abweicht, sondern auch einen Ort nennt, welcher sonst nicht vorkömmt. Denn unter den „zehn Städten“ wird uns zwar neben *Gadara* auch ein *Gerasa* von Plinius (hist. nat. V, 16) und Ptolemäus (5, 15) genannt; aber die Lesart *Γερασηνῶν* bei Mt. ist unverbürgt, und es erklärt sich jedenfalls leichter ihre Entstehung aus dem räthselhaften *Γεργεσηνῶν*, als umgekehrt. — Aber selbst die Nachricht des Mk. und Luk., welche beide *Gadara* nennen, erklärt De Wette für nicht ohne Schwierigkeit. „Nach v. 34 wird die Stadt selbst als „naheliegend gedacht [4]), gewifs näher, als Gadara auf „den *Karten* erscheint.“ Allein das ist der Karten eigne Schuld. Selbst Raumer (Paläst. 167) zwar folgt der Konjektur Seetzens und Burkhardt's, dafs das jetzige Om Keis, welches eine Stunde südlich vom Hieromax auf einem Kalkfelsen liegt, identisch mit dem alten Gadara sey. Aber wie soll man damit die Nachricht des Plinius vereinen (V, 15): „*Gadara Hieromace* praeterfluente“ und die des Hieronymus: *Gadara urbs trans Jordanem contra Scythopolin* et Tiberiadem? Denn Scythopolis, noch kenntlich durch Ruinen eines Theaters, lag nur 4 Stunden von Tiberias; Tiberias, noch kenntlich durch die heifsen Schwefelquellen, lag bereits etliche Stunden nördlich vom Südende des Sees; also mufs Gadara, was *beiden* gegenüberlag, ungefähr *in gleicher Breite mit dem Südende des Sees* gelegen haben. Da es aber zugleich am Hieromax lag, und dieser etwas über eine Stunde südlich vom See in den Jordan mündet, so ist die Lage

4) Eine *Verdrehung* ist es jedoch, wenn B. B. (II, 64) in Luk. 8, 27 die Nachricht findet, der Besessene sey „aus der Stadt *herausgekommen*“, da doch ἐκ τῆς πόλεως nur auf ἀνήρ τις (als Bezeichnung seiner Herkunft) und unmöglich auf ὑπήντησεν bezogen werden kann. Das wäre eine nagelneue Konstruktion: ὑπαντᾷν ἐκ!

von Gadara ganz genau zu bestimmen. Der sich durch das Gebirge krümmende Mandhur fliefst das letzte Stück vor seiner Mündung von N. O. nach S. W., und kömmt dem Ufer des Sees so nahe, dafs er im Durchschnitt eine Stunde davon entfernt ist. Gadara lag auf dem Bergrücken, der beide Gewässer trennt und den Mandhur zwingt, südlich vom See zu münden. Mithin war Gadara höchstens eine Stunde vom See entfernt.

Die eine Schwierigkeit wäre also gehoben. Mk. und Luk. berichten nichts Unmögliches. Wie steht es nun mit Matth.? Die Ansicht, als sey die in einigen codd. und vers. (worunter B, C, M und It. die wichtigsten) sich findende Lesart *Γαδαρηνῶν* die ächte, ist mit Recht aufgegeben; denn man begreift nicht, wie die Lesart *Γεργεσηνῶν*, welche an die Stelle eines bekannten Ortes einen unbekannten setzt, sich sollte haben bilden können [5]); während die Entstehung der Lesart *Γαδαρηνῶν* aus *Γεργεσηνῶν* sich ganz einfach aus dem Streben erklärt, den Mt. mit den beiden andern in Einklang zu bringen. — Die Lesart *Γερασηνῶν* ist noch weniger verbürgt, und erklärt sich aus einem ähnlichen Streben, den Namen der bekannten Stadt *Gerasa* (welche aber, durch grofse Ruinen noch kenntlich, viele Stunden vom See entfernt, nach Ptolem. 5, 15 unter 68° 15′, 31° 45′ lag) an die Stelle des unbekannten *Gergesa* zu setzen. *Γεργεσηνῶν* ist und bleibt also die ächte Lesart des Mt., und es sind und bleiben die zwei Schwierigkeiten vorhanden, dafs Mt. einen andern Ort nennt, als Mk. und Luk., und dafs dieser Ort ein sonst nicht vorkommender ist.

5) Die Autorität des Origenes, welcher „Gergesener" aus Sachgründen vertheidigt, würde, wie Griefsbach richtig bemerkt, nicht hinreichend gewesen seyn, einen zuvor allgemein recipirten Text zu ändern. Auch müfste man fragen, warum gerade die Codd. B, C und M, welche am meisten unter dem Einflufs der ägyptisch-syrischen Kirchen entstanden sind, eine in Alexandria aufgekommene Emendation *nicht* hätten? Denn gerade diese lesen *Γαδαρηνῶν*.

Aber sieht man denn nicht, dafs beide Schwierigkeiten einander aufheben? War Gergesa keine bekannte Stadt, so war es eben ein unbekanntes Dorf. Mt., der für jüdische Leser schrieb, welchen die Gegend bekannt war, nennt das Dorf, welches speciell in der Nähe am Ufer lag; Luk. und Mk. nennen statt dessen die etwas weiter entfernte weltbekannte μητρόπολις τῆς Περαίας [6]). Kannten nun die Leser des Mt. *Gergesa* als ein in der Nähe von *Gadara* liegendes Dorf, so verstanden sie auch, dafs Mt. 8, 33 mit der πόλις *Gadara selbst* gemeint war. Oder scheint das zu precär, so mag es dabei bleiben, dafs Mt. mit der πόλις *Gergesa* meint. Ein Widerspruch entsteht darum doch nicht; denn nach Mk. und Luk. melden die Hirten den Vorfall nicht blofs in *Gadara* sondern auch εἰς τοὺς ἀγρούς, in den umliegenden Ortschaften.

3. Weitere Widersprüche sollen in dem Vorfall selbst liegen. Bei Mt. haben wir nach Str. (II, 25 vgl. B. B. II, 65) „ein schreckenvolles Abwehren des „unerwünscht kommenden Jesus, bei Luk. eine bittende „Annäherung, bei Mk. ein eiliges Aufsuchen des noch „entfernten." Wer nun nach der Schilderung der Raserei Mk. v. 3—5 das ἔδραμε v. 6 noch von „eiligem „Aufsuchen" verstehen kann, dem ist Glück zu wünschen! Alle drei Evangelisten berichten dasselbe. Im Moment, wie der Rasende Jesum sah, schrie er (nach Luk.) wild auf, und stürzte (nach Mk.) auf Jesum zu. (Mt. berichtet summarisch und kurz nur die Worte, die er hernach rief, ohne den Hergang zu specialisiren). — Darnach melden Mk. und Luk., wie der Besessene sich vor Jesu kläglich schreiend niederwarf,

6) *Joh.* b. j. 4, 7, 3. Nach Gfrörer (h. S. I, 189) freilich war Gadara „ein kleines Städtchen." Derselbe verdreht Luk. v. 26, wo es heifst, „*das Land* der Gadarener lag Galiläa gegenüber", dahin, als hiefse es: die *Stadt* Gadara lag dem *Lande* Galil. gegenüber. Und das soll seyn, „wie wenn ein St. Galler sagte, Rorschach liege dem Königreich Würtemberg gegenüber."

und motiviren diese Aenderung seines Betragens durch den von Jesu gegebenen Befehl, der Teufel solle ausfahren. — Dieser Zuruf Jesu soll nach Str. (27 ff.) keinen Platz haben Str. vermuthet nämlich sehr scharfsinnig, Jesus habe die Worte Mk. v. 8 aus weiter Ferne dem Rasenden zugerufen, ehe derselbe noch herzugelaufen sey, was er dann selbst mit vielem Rechte für unpassend erklärt. Die Sache gestaltet sich aber viel einfacher, wenn man sie sich *natürlich* denkt. Als der Rasende auf Jesum zustürzte, trat dieser ihm in seiner Gotteskraft mit dem Gebot ἔξελθε κλ. entgegen, und nun stürzte jener nieder. Dafs Mk. und Luk. erst das Herzulaufen (Aufbrüllen) und plötzlich erfolgte Niederstürzen in einem Zuge melden, und dann den Grund des letzteren nachbringen, geschieht, weil die Sache so weit anschaulicher wird.

Der erste Befehl müsse „unkräftig" gewesen seyn, meint B. B. (65), weil die Teufel doch nicht allsogleich ausfahren. So gar unkräftig doch wohl nicht, da sie so zittern und sich fürchten und *gezwungen zu werden* voraussetzen.

Die Worte, die der Besessene spricht, sollen von den drei Synopt. ganz widersprechend mitgetheilt seyn (Str. 26). Ich sehe das nicht ein. Mk. und Luk geben sie wörtlich gleich, als *Beschwörung,* sie nicht zu quälen; Mt. giebt sie als *Vorwurf,* warum er sie quäle. Der *Sinn* ist derselbe; die *Form* ist bei Mk. und Luk. ohne Zweifel genauer; aber war diese für irgend einen christlichen Leser von Wichtigkeit?

Für Str. und B. B. ist sie es. Str. (26) meint, ein Teufel könne Jesum nicht „bei Gott" beschwören. Wo er das Mährchen her hat? Thut er doch, als wäre er mit dem, was ein Teufel kann und nicht kann, ganz vertraut! Die Teufel in unsern Kindermährchen laufen freilich davon, wenn sie den Namen Gottes hören; die gefallenen Engel der Schrift aber nehmen Namen und Wort Gottes mit verruchter Frechheit in den Mund [7]).

7) B. B. (66) sagt: „Wann wird der Teufel weich, sentimen-

Oder konnten jene Dämonen etwas zu wirken hoffen, wenn sie Jesum „um des Satans willen" baten?!

Mk. 5, 10 wollen die Teufel nicht *aus dem Lande* verbannt werden, einfach, weil sie dort noch schaden wollen. Sie wollen nicht in den Abgrund, nicht in eine Wüste. B. B (67) findet darin die Ansicht, dafs „Wesen dieser Art als *Lokalgeister* zuweilen an bestimmte „Gegenden gefesselt sind." Waren sie an jene Gegenden gefesselt durch ihre Natur, so *konnten* sie ja gar nicht entfernt werden. Mk. scheint also doch wohl vorauszusetzen, dafs sie nicht als Lokalgeister an jene Gegenden gefesselt waren, sondern nur den *Willen* hatten, noch mehr Unheil zu stiften, und deshalb nicht in eine Wüste noch in den Abgrund verbannt seyn wollten.

Woher Mk. die Zahl der Schweine kenne, fragt Str. (29.) Als ob die Zahl einer Heerde sich nicht durch blofsen Anblick abschätzen liefse? Oder als ob nicht die Hirten, über den Verlust klagend, die Gröfse der Heerde genannt haben könnten?

Dafs Mt. den letzten Umstand, die Bitte des Besessenen um Erlaubnifs zur Nachfolge, nicht mit erzählt, liegt Herrn B. B. (68 f.) als ein schwerer Stein auf dem Herzen. Wie ein Protokollist auch nur so etwas hat übersehen können? Gerade den wichtigsten Zug, ohne welchen alles übrige unverständlich bleibt!

Dafs Jesus nach Mk. und Luk. dem Geheilten befiehlt, seine Rettung in Gadara zu verkündigen, soll nach Gfrörer (heil. Sage, p. 191) gegen Jesu Gewohnheit seyn. — Jesus hatte keine „Gewohnheiten." Für jede einzelne Handlung hatte er jedesmal bestimmte Gründe. In Galiläa und Judäa verbot er mehrmals, Aufsehn zu erregen, da hier die Gefahr, das Volk in fleischlichen Messiasgedanken zu bestärken, ja Unord-

„tal und sogar fromm", dafs er Gottes Namen in den Mund nimmt? — Antwort: wenn er „die Posaune des jüngsten „Gerichts gegen Hegel" schreibt.

nung hervorzurufen, nahe lag. In Peräa, welches Jesus sogleich wieder verliefs, war nicht diese Gefahr vorhanden, wohl aber umgekehrt das Bedürfnifs, das Volk einigermassen mit Jesu Person bekannt zu machen und auf ihn hinzuweisen.

4. Noch ist aber genau ein halb Dutzend dogmatischer Einwürfe übrig. Erstlich *giebt es keine Besessenen;* zweitens, wenn es welche giebt, so *können sie Jesu Gottheit nicht erkennen;* drittens *können nicht mehrere in Einem Menschen seyn;* viertens *können sie nicht in Thiere fahren* (allenfalls noch in Pferde, B. B. II, 73, keinenfalls aber in Schweine); fünftens waren sie *thöricht, die Thiere sogleich wieder in's Meer zu stürzen;* sechstens endlich *handelte Jesus unmoralisch,* indem er den Gadarenern ihre Schweine entzog.

Der erste Einwurf (Str. § 93) stützt sich auf zwei Gründe. *A priori undenkbar* soll es seyn, wie das Band zwischen Leib und Seele so lose seyn könne, dafs ein fremdes Selbstbewufstseyn sich dazwischen drängen könne. *Historisch* aber stehe fest, dafs einerseits die Symptome der im n. T. vorkommenden Besessenheit mit den Symptomen gewisser psychischer oder Nerven-Krankheiten (Wahnsinn, Epilepsie) auffallend übereinstimmten, andrerseits wir bei den Juden der damaligen Zeit (nämlich *Jos.* b. j. 7, 63, ant. 6, 11, 2) ähnliche *Vorstellungen* wie im n. T. fänden, während die *wissenschaftliche Medicin* sehr darniederlag, woraus zu schliessen: jene Krankheiten seyen eben mit den noch heute vorkommenden identisch, und Jesus habe nur die temporären Vorstellungen seiner Zeitgenossen getheilt.

„Allerdings, sagt Str. (II, 14), würden die App. „viele der heutigen Wahnsinnigen Besessene nennen, „vermöge ihrer Zeit und Volksvorstellung, so dafs der „herumführende Mann vom Fache sie mit Recht eines „Bessern zu belehren suchen würde.“ Meint man nicht, der Mann sey auf dem Gipfel der Allwissenheit angekommen? Was weifs er denn von dem innern Wesen des Wahnsinns? — Man glaube nicht, ich wolle auch die heutiges Tages vorkommenden ähnli-

chen Krankheiten für *Besessenheit* erklären [8]), vielmehr behaupten wir im Gegentheil folgende zwei Punkte.

a) Dafs zwar viele äussere Symptome der Besessenen des n. T. mit den Symptomen bald des Wahnsinns, bald der Epilepsie, bald der Manie übereinkommen; dafs aber von jenen n. t. Besessenen durchaus noch andere Symptome uns erzählt werden, welche wir heutiges Tages nicht mehr finden. Die n. t. *Besessenen* (soweit sie Wahnsinnigen gleichen) [9]) wissen und sagen, dafs ein Teufel in ihnen ist, und unterscheiden sich von ihm; auch ein blofser, gewöhnlicher *Wahnsinniger* könnte etwa einmal so eine *fixe Idee* haben; aber wie undenkbar ist, dafs *alle* Wahnsinnigen eines Landes bei sonst noch so verschiedenen Symptomen Eine fixe Idee gehabt haben sollten! — Die *Besessenen* erkennen Jesum als Sohn Gottes; die *Wahnsinnigen* lassen wenig dgl. theol. Kenntnifs spüren. — Es bleibt also wahr: Die Besessenen, *wie sie im n. T. uns geschildert werden,* haben zwar insofern mit neuern psychisch- und Nerven-Kranken Aehnlichkeit, als auch bei ihnen (wie das ja gar nicht anders seyn *konnte)* Zerrüttungen des Nervenlebens sich in manchfachen Symptomen zeigen; aber es kommen bei ihnen Dinge vor, die wir bei neuern Kranken nicht finden. —

8) Hoffm. (354) sagt merkwürdigerweise: „*mit Recht* erklärt Straufs, „es müssen, da manche Erscheinungen des Wahn„sinns mit denen der Besessenen coincidiren, entweder *alle* „diese Fälle von Geistern abgeleitet oder *alle* natürlich er„klärt werden.“ Die von Hoffm. (359) selbst gegebene Theorie dürfte der letzteren Erklärungsart ähnlicher seyn, als der ersteren.

9) Was die *Stummen* betrifft, so mufs deren Stummheit sich ebenfalls irgendwie als psychisches Uebel — als eine gewisse Art von Verstocktheit — geäussert haben; denn die Juden selbst hielten keineswegs *alle Stummen* für besessen, sondern unterschieden die durch organische Fehler stummen gar wohl von den Besessenstummen. Mit Mt. 9, 32 vgl. Mk. 7, 32.

b) Alle unsere physiologischen Kenntnisse und Beobachtungen kommen auf folgendes hinaus. Die Seele wirkt zunächst durch das Nervensystem auf den Körper bestimmend ein, und empfängt die äusseren Eindrücke ebenfalls mittels der Nerven. Wie aber der Nexus zwischen dem *Bewusstseyn und Gedanken* und der Nerven-*Materie* sey, bleibt ein Räthsel. — Zwei Arten von Störungen des normalen Zustandes kennen wir, den Wahnsinn und den magnetischen Schlaf. In letzterem hört die Beziehung der Seele auf die Nerven der körperlichen Sinnesorgane auf, und eine durch diese bestimmten Organe nicht mehr vermittelte Thätigkeit tritt an deren Stille. Im ersteren aber finden wir theils (in der Manie) ein Herrschen der Nerven und ihrer krankhaften Erschütterungen über die Seele und den Willen [10]), theils (im Irrwahn) ein völliges Getrenntseyn von Seele und Nervenleben. (Der Irre liegt auf schmutzigem Stroh; er sieht sich aber in einem Königspallast. Die Seele ist an die unwillkührlichen Funktionen des Leibes noch gebunden; das Band der Vorstellung und des Willens ist aber gelöst.)

Alle diese Erscheinungen lehren uns soviel: dafs das Band zwischen Nervenleben und Bewufstseyn allerdings bei Fortdauer der *unwillkührlichen Lebensfunktionen* doch *gelöst* seyn könne.

Wir wollen nun das Besessenseyn nicht erklären; wollen aber auch nichts von den superklugen Erklärungen von Str. über „Möglichkeit und Unmöglichkeit" hören. Sondern als *möglich* halten wir entschieden das fest, dafs nach allem, was *wir* von jenem psychischen Reiche wissen, ein gefallener Engel, nicht unmateriell, aber in feinerem Leibe existirend, wenn *er* seinerseits die Kräfte hat (was wir, da er einem uns unbekannten Reich angehört, nicht leugnen können), von Seiten des *menschlichen* Organismus aller-

10) Schwächere Grade hievon sind *Hypochondrie* und *Tiefsinn*, und die momentane Wirkung des Fiebers: das *Delirium*.

dings einen Anschliefsungspunkt zu störender Einwirkung findet. Freilich von einem „sich zum Subjekt des Selbstbewufstseyns machen", wie Str. pag. 28 faselt, von einer solchen unmittelbaren Wirkung eines Ichs auf ein anderes Ich ist keine Rede. Wohl aber kann eine Wirkung auf das von der Seele gelöste *Nervenleben*, und durch das Nervenleben eine Wirkung auf den, in seinen willkührlichen Aeusserungen beherrschten Leib, stattfinden, wobei die Seele selbst, ihres Leibes nicht mehr mächtig, sondern einem fremden Willen ihn unterthan fühlend [11], rein *leidend* ist.

Wir wollen, dafs die sachweisen physiologischen Kritiker uns diese *Möglichkeit* zugestehn. Wir behaupten: *„es gebe gefallene Engel; diese hätten zu Jesu Zeit „Macht erhalten, jenen Zustand in Einzelnen zu bewirken, „und hätten, neben den allen Nervenzerrüttungen eigenen* äus-„seren *Symptomen, jene jetzt nicht mehr vorkommenden „*inneren *Symptome hervorgerufen*, und wir verlangen nichts, als dafs man uns zugebe, diese Behauptung habe keine innere Unmöglichkeit [12]. —

Hiemit fallen nun sogleich zwei andere Ein-

11) Jede Krankheit ist ein vom Lebenscentrum losgelöstes, besonderes, der Seele fremdes Leben im Leibe. Ja jeder körperliche *Schmerz* ist nichts, als das Gefühl des *Fremden* im eigenen Organismus. Am analogsten mit dem der Seele entfremdeten, einem fremden Willen dienenden Nervenleben im Besessenen sind unter den körperlichen Krankheiten die *Krämpfe*. Denn diese äussern sich keineswegs blofs in Zuckungen. Giebt es doch Zustände krampfhaften Reizes, wo der Patient über jedes irgend erfreuliche Ereignifs, über alles irgend Edle sogleich bis zu Thränen erschüttert und gerührt — auch solche, wo sein Wille sogleich zum Zorne gereizt wird.

12) Dafs diese innern Symptome wirklich vorgekommen sind, ist damit noch nicht bewiesen. Dies würde sich erst aus dem Beweis des hist. Charakters und Alters der *Evv. überhaupt* ergeben. Ueberhaupt haben wir ja die *Wirklichkeit* noch keiner einzigen Perikope bewiesen, sondern sie nur als *innerlich widerspruchslos* dargestellt.

würfe in Nichts zusammen. Machen sich die Teufel nicht „zum Subjekt des Bewufstseyns“, sondern üben sie nur über die willkührlichen Funktionen des Nervenlebens eine Gewalt, so kann eine solche Einwirkung auch von Seiten mehrerer Geister auf Ein Nervensystem stattfinden, und ferner kann auch auf die spontane Nerventhätigkeit von Thieren eine solche Einwirkung gedacht werden, so dafs die Consequenz der „Seelenwanderung“, welche Str. pag. 29 zieht, eine ebenso abgeschmackte als sinnesermangelnde Consequenzmacherei ist, da der Dämon weder im Menschen noch im Thiere die Stelle der Seele vertritt oder die Seele verdrängt.

B. B. (75) fragt: „Wie könnte es wohl möglich „seyn, dafs den *Verrückten* vom ersten Augenblick an „das Geheimnifs verrathen war, welches den Jüngern „und der Gemeinde erst durch eine lange Geschichte „u. s. w. gelöst werden sollte?“ Abgesehen davon, dafs nur die Jünger des B. B. so dumm und ungeschickt sind, Jesum erst 40 J. nach seinem Tode als Sohn Gottes zu erkennen, während die n. t. Jünger es sogleich thun — so könnten wir daran erinnern, dafs auch Teufel Erkenntnisse haben, dafs aber ein Unterschied sey zwischen der Erkenntnifs, die von Herz und Willen ausgehend den ganzen Menschen umfafst und mit ihrem Objekte, der ewigen Liebe, einigt, und zwischen der Erkenntnifs, die, von der Dialektik des Verstandes producirt, das Herz so teuflisch läfst, als es nur immer will. — Doch es bedarf dieser Auseindersetzung nicht. B. B. ist so gütig uns sogleich selbst zuzugestehn: „Ja, wenn es wirklich Geister der Hölle „gewesen wären, dann war es allerdings natürlich, „dafs sie den Sohn kannten.“ Er aber hält sie blofs für *verrückt,* und das wollen wir ihm gönnen. —

Es war sehr unvernünftig von den Dämonen gehandelt, dafs sie ihren neuen Wohnort sogleich wieder zerstörten, sagt Herr Str. pag. 31, und es wäre wohl gut für die Teufel gewesen, wenn sie ihn an der Seite gehabt hätten als klugen Rathgeber. Lieber Herr Straufs, es ist sehr unvernünftig, wenn Tausende

unserer Zeitgenossen durch Unmäfsigkeit in sinnlichen oder gar verbotenen Genüssen, durch Trunk, Hurerei oder auch durch Zorn und Leidenschaftlichkeit sich die Zeit des Genusses verkürzen und dem genufs- und freude-losen Abgrunde entgegenrennen; aber thun sie es darum weniger? Das ist eben das Wesen des Dämonischen, dafs zwar grofse Pfiffigkeit und Klugheit da ist zu heillosen Streichen, aber gar wenig, wo es gälte, die böse Lust damit zu zähmen. Im Reiche des Bösen *dient* die Klugheit der Lust —

Die Gadarener haben der ev. Erzählung nach kein Wort des Murrens und der Klage über ihre Schweine laut werden lassen; sie mögen diesen Verlust wohl sehr bedauert haben, weshalb sie denn den Herrn auch gar höflich ersuchen, er möchte in ein anderes Land sich begeben; und so sehen wir auch wirklich keine Aeusserung der *Freude* über die Heilung des Unglücklichen, sondern nur die der *Furcht* (Mk. v. 15; Luk. v. 35). Aber eben voll von dieser Furcht vor dem, welcher so ungeheures zu thun im Stande war, erkannten sie in dieser göttlichen *Kraft* auch sein göttliches *Recht*, und gaben sich zufrieden.

Die christlichen Theologen dagegen fangen der Schweine wegen einen Procefs an. Sie erbieten sich *invitis Gadarenis* zu Advokaten. „Jesus würde auch in „Bezug auf seine sittlichen Handlungen über das Maafs „des Menschlichen hinaus gehoben", sagt Straufs (pag 32). Will er uns etwa wehren, auch in *sittlicher* Beziehung die Gottheit Jesu anzuerkennen? Diese besteht durchaus nicht blofs in passiver Sündlosigkeit und aktivem Wohlthun; sie besteht auch (nach §. 52) in dem *absoluten Rechte*, welches der fleischgewordene Sohn Gottes, der absolut sündlose Menschensohn, über alle Sünder hat, und in der *Kraft*, womit er dies Recht, wie bei der Tempelreinigung, so auch hier, geltend zu machen weifs.

Würde Herr Str. seiner sonstigen Gewohnheit nach auch nach einem Zwecke der Tödtung der Schweine fragen (was er ganz vergessen haben mufs), so möchte *Bestrafung der Gadarener*, welche wider Got-

tes Gebot, aus Gewinnsucht für die in der Gegend häufigen Heiden [13]), Schweinezucht trieben, wohl der Hauptzweck gewesen seyn. Indem sie so empfindlich gestraft wurden, war auch gesorgt, dafs sie den Vorfall nicht so schnell vergafsen, als eine blofse Wohlthat vergessen zu werden pflegt.

§. 68.

Rückkehr von Gadara.

(Frage nach dem Fasten. Jairi Tochter und blutflüss. Weib.)

Jesus fuhr nun wieder zurück über den See. Während er auf Kapernaum zuging, gesellten sich Leute zu ihm, welche Schüler des Johannes gewesen, und in streng gesetzlicher Richtung befangen waren, und fragten ihn, warum er mit seinen Jüngern nicht gleich ihnen die traditionellen Fastengebote halte. Da zeigte ihnen Jesus, *dass nur dasjenige ein wahres Fasten sey, welches aus innerem Drang und lebendiger Traurigkeit hervorgehe.* Wie die Hochzeitleute sich freuten, solange der Bräutigam bei ihnen sey, so sey jetzt für seine Jünger eine Zeit der Freude; allerdings aber würden Tage kommen, wo der, der für sie der Bräutigam (die Ursache ihrer Freude) sey, ihnen genommen würde; dann werde es Zeit seyn, aus innerem Drange zu fasten. *Das Fasten aber zum äusserlichen Gesetze zu machen, stimme nicht zu dem Geiste seines neuen Reiches.* Heterogenes lasse sich so wenig äusserlich verbinden, als ein altes Kleid sich mit neuen Lappen flicken, oder junger, gährender, schäumender Wein in morsche Schläuche sich füllen lasse Allerdings seyen die

13) Aus *Jos.* ant. 17, 7, 3: *Γάζα (Γέρασα?) γὰρ καὶ Γάδαρα καὶ Ἵππος Ἑλληνίδες εἰσὶ πόλεις*, möchte ich kaum mit Winer (Realw. I, 447) schliefsen, Gadara sey schlechthin „von Heiden bewohnt gewesen.“ — Besessene in der Form, wie wir sie Mt. 8 und par. finden, sind doch wohl nur unter Juden denkbar.

meisten Menschen so, dafs sie den alten aber leblosen Wein, weil er süfse sey, dem herben neuen, der aber lebendig sey und gähre — das alte Bequeme dem neuen Unbequemen, Kräftigen — vorzögen. — Während Jesus noch so sprach, kam ein Oberster der Synagoge, mit Namen Jairus, ihm entgegen, fiel ihm zu Füfsen, und bat ihn, zu ihm zu kommen; denn seine einzige Tochter (ein Kind von zwölf Jahren) liege am Tode. Während nun Jesus sammt seinen Jüngern mit ihm nach seinem Hause ging, hatte sich ein Gedränge von Leuten um ihn gesammelt. Da war auch ein Weib, die seit zwölf Jahren den Blutgang gehabt, und, ohne Hülfe zu finden, all ihre Habe an Aerzte gewendet hatte. Die scheute sich, Jesum zu bitten, hatte aber den festen Glauben, wenn sie auch nur den Saum seines Kleides berührte, würde sie gesund werden. Und so trat sie von hinten herzu, rührte Jesu Kleid an, und fühlte augenblicklich, dafs sie geheilt war. Jesus aber, der *wusste*, dafs und wie und an wen eine Kraft von ihm ausgegangen sey, drehte sich um, und fragte, wer ihn berührt habe. Die Jünger, ihn auf das Gedränge aufmerksam machend, konnten diese Frage nicht begreifen. Das Weib aber sah, dafs Jesus *alles wisse,* und fiel ihm zitternd zu Füfsen. Er aber sprach: „Sey ruhig, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen." — Indem kamen Leute aus dem Hause des Jairus, und meldeten den bereits erfolgten Tod seiner Tochter, und sagten, er solle Jesum nicht weiter belästigen. Dieser aber sprach: „Fürchte dich nicht, glaube nur". Und er liefs die übrigen Jünger aussen, und nahm allein drei seiner Jünger, Johannes, Petrus und Jakobus, mit hinein in das Haus. Den Klageweibern im Hause rief er zu, sie sollten hinausgehen; das Kind schlafe nur. Die aber verlachten ihn; denn sie wufsten, dafs das Kind todt war. Er aber trieb sie hinweg aus dem Hause, und ging mit jenen drei Jüngern und den Aeltern des Kindes hinein in die Kammer, wo die Leiche lag, fafste diese bei der Hand, und rief „Talitha kumi". Da stand das Kind auf, und ging gesund umher. Er aber gebot, keinen Lärm zu

machen, sondern vielmehr dem Kinde, das in der langen Krankheit nichts genossen, für Speise zu sorgen. — Doch verbreitete sich das Gerücht von dieser Begebenheit in der ganzen Gegend..

1. Wir haben §. 29 entwickelt, wie aus dem *bestimmten akoluth. Datum* Mt. 9, 18, verglichen mit dem *ebenso bestimmten Datum* Mk. 5, 21, hervorgehe, dafs die Frage nach dem Fasten vorfiel, als Jesus auf der Rückreise von Gadara in der Nähe von Kapernaum an's Land gestiegen war. Weiter hat sich uns dort gezeigt, dafs *noch in denselben Tagen,* vielleicht nur zwei Tage nachher, das *Gastmahl bei Matthäus* stattfand. Da nun die Evangelisten ihre Evv. im ganzen nicht *akoluthistisch* ordneten, wie wir Abth. 1 zu vollster Genüge erwiesen haben, so kann es uns auch nicht weiter auffallen, dafs Mt. so wie Mk. die *Frage nach dem Fasten* nach jenem *Gastmahl* erzählen. Veranlafst waren sie dazu durch den Inhalt, durch die Ideenassociation. An die Frage *nach dem Fasten* mufsten sie durch die bei jenem Gastmahl vorgekommene Frage, *warum Jesus mit Zöllnern esse*, erinnert werden. Sie verbinden aber beide Fragen keineswegs akoluthistisch, sondern Mt. sagt: „*Damals* kamen zu ihm u. s. w.", was sehr richtig ist, da beide Vorfälle wirklich in Einer Woche geschehen sind. Mk. aber knüpft mit einer ganz losen, *vorbereitenden Schilderung* (2, 18) an. — Wir haben hier also einen speciellen Beleg für das pag. 105 Anm. 1 gesagte. Dafs jene beiden Fragen kurz nacheinander, in Einer Zeitperiode gethan waren, erinnerten sich Mt. und Mk. noch; die genaue Zeitbestimmung war ihnen entschwunden; nur das eine aber war dem ersteren noch deutlich gegenwärtig, dafs die Bitte des Jairus sich eng an die Frage nach dem Fasten anschlofs. — Dafs Luk. 5, 33 ohne bemerkbare Naht beide Gespräche zusammenstellt, ist vollends bei dem §. 31 – 32 gesagten ohne alle Bedeutung

Hiernach ist zu bemessen, ob Bruno Bauer Recht hatte, wenn er (II, 114) von der Voraussetzung

ausging, die Frage nach dem Fasten sey bei jenem Gastmahle des Mt. vorgefallen.

2. Was nun jene Frage selbst betrifft, so ist B. B. (114) in nicht geringer Ungewifsheit, ob dieselbe von den *Johannisjüngern*, oder den *Pharisäern* ausging. Mt. und Luk. sollen sich hier wieder einmal widersprechen. Mt. sagt uns deutlich: es waren Johannisjünger, die fragten, und in der Frage sich sammt den der pharisäischen Richtung angehörigen als „fastende" Jesu Jünger gegenüberstellen. Mk. erzählt erst, dafs sowohl die Leute pharisäischer Richtung, als die dem Johannes anhängenden fasteten, und sagt dann: *sie* kamen und fragten. Luk. giebt, wie wir sahen, blofs den Inhalt des Gespräches, ohne uns näher zu berichten, von wem und dafs es von Johannisjüngern ausging. — Wer nun einige historische Anschauung besäfse! Br. Bauer sieht in den Pharisäern eine stronggeschlossene Sekte (vgl. dagegen oben p. 287); in den Schülern Johannis sieht er wieder einen abgeschlossenen Kreis, analog dem nachherigen der 12 Jünger Jesu. Ja (pag. 116) er findet es sogar „feindselig", dafs die geschlossene Sekte der Johannisjünger sich hier, wenn auch nur in Worten, mit der Pharisäersekte gegen Jesum alliire, und (pag. 115), dafs Pharisäer *von* den Pharisäern in der dritten Person reden. Das sind eben B. B.'sche Anschauungen. Denken wir uns die Verhältnisse, wie sie wirklich waren. Eine pharisäische *Richtung* (vgl. Mk 2, 18, οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων) bestand neben der kosmopolitisch-sadducäischen, und war unter dem armen Volke, das Galiläa bewohnte, die vorherrschende. Diese Leute hielten es für Gewissenssache, die Satzungen, die von den schon einen bestimmteren Körper bildenden Pharisäern Judäas aufgebracht waren, zu beobachten. Aber auch Johannes, zuletzt bei Aenon taufend, hatte grofsen Einflufs gewonnen, und je weniger an letzterem Ort eine Opposition der Priester, wie früher bei Bethania, störend eingewirkt hatte, um so leichter mufste sich bei den Unzähligen, die den tiefsten Kern des johann. Wesens nicht erfafst hatten, das johanneisch-asketische Ele-

ment mit dem pharisäisch-gesetzlichen einigen. So waren zwei *Richtungen* im Volke vorhanden, eine rein pharisäische, von Joh. d. T. unberührte, und eine von Joh. gefärbte [1]. Beide brauchten nicht erst durch „Feindseligkeit gegen Jesum" zu einer momentanen Allianz bewogen zu werden, sondern waren bereits innerlich verwandt, weil auf gleichem Boden gesetzlicher Gesinnung wurzelnd.

Dafs aber Johannisjünger und Pharisäer von sich selbst in der dritten Person reden können, ist eben so möglich, als dafs heutzutage ein Lutheraner zu einem Katholiken sagt: „Lutheraner und Reformirte feiern „das Frohnleichnamsfest nicht" — oder ein Tory zu einem Repealer: „Tory's und Wigh's halten auf das „Bestehn der Ordnung." —

Mt. 9, 15 soll mit v. 16 f. in krassem Widerspruche stehn (B. B. 118). B. B. zeigt p. 119 recht gut und treffend die Unmöglichkeit der Neander'schen Auffassung, welcher unter den ἀσκοῖς παλαιοῖς die „alte Natur des Menschen" versteht, während offenbar ist, dafs nur die „alte Form der Gesetzlichkeit" darunter verstanden werden kann, welche von dem neuen Geiste der Kindschaft durchbrochen wird. — Nun schliefst B. B. also weiter: V. 15 erlaubt Jesus das Fasten; v. 16 f. verbietet er es; er widerspricht sich also. (Vgl.

1) Sehr zu beachten ist auch der Artikel οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου bei Mt. wie bei Mk. *Die* Leute kamen, die in Kapernaum der johanneischen Richtung angehörten. Wäre der best. Art. anders gemeint, stünde er nicht zur Bezeichnung der Richtung („die *dortigen* Johanneer"), so müfsten damit die Johannisjünger in ihrer Allheit bezeichnet seyn, und οἱ wäre ein Gegensatz von τινές. Wie aber konnten die Evangelisten sagen wollen, „*die* Johannisjünger" sammt und sonders seyen miteinander zu Jesu eingezogen? — Es bedarf keiner Erwähnung, dafs auch in Galiläa besonders unter Vornehmeren die pharis. Richtung in einzelnen Individuen bis zu jenem äusserlich-sichtbaren Extrem, wie in Judäa, ausgebildet war, wo sie dann Jesu entschieden feindlich gegenübertrat, z. B. Mt. 9, 34.

auch Weifse I, 483). — Es ist aber klar, dafs Jesus v. 16 f. nur das Fasten *als gesetzliche Gewohnheit* verbietet, und v. 15 dasselbe nur *als aus innerem Drang und Leben hervorgehend* erlaubt.

Der weitere Einwurf B. B.'s (121), Jesus habe sich nicht *νυμφίος* nennen können, da die Braut, die Gemeinde noch nicht geboren war, beruht einestheils auf der Voraussetzung, die hier stattfindende kurze Vergleichung seines *irdischen Zusammenlebens mit den Jüngern* mit einem Hochzeitfeste sey identisch mit der, Eph. 5, 23 und Apoc. 19, 7 benützten späteren Vergleichung der *ecclesia triumphans* mit einer Hochzeit (Mt. 25, 1.) Anderntheils ist der Einwurf in sich null und nichtig, da eine kleine Gemeinde von Gläubigen auch damals schon vorhanden war.

Das *ἀπαρθῇ* soll „unverständlich gewesen seyn." — Im Gleichnifs bedeutet es zunächst die Trennung des Bräutigams von den Brautleuten nach geendeter Hochzeit; im Verbum *ἀπαίρομαι* an sich liegt der Begriff *gewaltsamen* Hinwegnehmens keineswegs. Dafs Christus aber seinen Tod damit meinte, und deshalb die passivische Form wählte, ist klar, und wenn denn auch diese Bezeichnung, wie so vieles, den Jüngern erst anderthalb Jahre später deutlich wurde, was that dies? Dafs die Evsten uns den Ausspruch mittheilen, beweist, dafs er nicht vergessen wurde, sondern die Jünger sich später daran erinnert haben.

De Wette (zu Luk. 5, 39), B. B. (123) u. a. finden zwischen Luk. v. 38 und 39 keinen Zusammenhang, und zwar, wie De Wette sagt, „weil der alte Wein „*wirklich besser* ist." — Für dies „ist" wollen wir „schmeckt" setzen, so ist alles klar. Wir verweisen auf die oben gegebene Paraphrase des Verses.

3. Dafs Jairi Tochter sein „einziges Kind" war, soll Luk. (Str. II, 125) nur deshalb hinzugefügt haben, um die Geschichte „rührend" zu machen. — Mt. erzählt, wie wir auf den ersten Blick sehen, hier, wie bei Gadarenern, sehr *summarisch*. Er nennt den Mann nicht, giebt das Alter des Kindes nicht an, beschreibt nicht, wie der Vater zuerst die tödtliche Krank-

heit des Kindes Jesu mittheilt, und der erfolgte Tod erst einige Minuten später von Leuten, die aus dem Hause kommen, berichtet wird, sondern giebt gleich anfangs die Nachricht, das Kind sey gestorben; auch meldet er nicht, welche Jünger Jesus mit hineingenommen. Das sind für Straufs (123) lauter Widersprüche, vor denen ihm die Haare zu Berge stehen. Es ist wahr; wenn ein Schriftsteller, *der sonst sehr genau zu erzählen gewohnt ist*, bei einer einzigen Begebenheit wichtige Umstände ausläfst, so ist man zu der Vermuthung berechtigt: „wären diese Umstände vorge-„fallen, so würde sie der *sonst so genau erzählende* „Schriftsteller gewifs berichtet haben. Da er es nun „nicht thut, so sind sie zweifelsohne nicht vorgefallen, „und andere Schriftsteller, die dieselben dennoch be-„richten, müssen im Irrthum seyn." Von Mt. aber wissen wir umgekehrt, dafs es durchweg *seine Art und Weise ist, nur die Hauptthatsachen jeder Begebenheit zu erzählen, und den speciellen Hergang nie zu schildern.* Was soll nun jener Einwurf?

Aehnlich löst sich ein anderer „Widerspruch" (B. B. 135). Mk. erzählt, Jesus habe nur drei Jünger *in das Haus* eintreten, die übrigen aber *vor dem Hause* warten lassen; dann im Hause selbst habe er die Klageweiber ausgetrieben und sey nun mit den drei Jüngern und den Aeltern des Kindes *in die Kammer* gegangen. Luk. specialisirt nicht, wie Jesus erst *in das Haus* und dann im Hause *in die Kammer* ging. Er sagt nur allgemein v. 51: „da Jesus in's Haus ging, liefs er nie-„manden εἰςελθεῖν (nämlich zum Schauplatz der Todten-„erweckung) als die drei Jünger und die Aeltern." B. B. meint, das εἰςελθεῖν müsse nothwendig vom Eingehen *in das Haus* verstanden werden, und so folge denn, die „Mutter" sey auch auf der Strafse gewesen. — Wir sehen, da wir Luk. nicht für einen Protokollisten halten, die *vis conclusionis* nicht ein, fragen übrigens zum Ueberflufs noch Herrn B. B., was wohl wahrscheinlicher sey, dafs die Frau in ihrem Schmerz ihrem Manne bis unter oder vor die Hausthür entgegenkam, oder dafs sie phlegmatisch sitzen blieb?

Warum Jesus nur drei Jünger mitnimmt, und warum gerade diese, davon möchte Str. (126) einen Grund wissen. Er soll uns erst einen Grund sagen, warum Jesus alle übrigen Jünger (NB. es waren noch keine Zwölf auserlesen, sondern ihrer war eine gröfsere, noch nicht geschlossene Zahl, die sich von den engsten Vertrauten bis zu noch wenig Bekannten abstufte) hätte mitnehmen sollen? — Dafs jene drei Jünger die vertrautesten waren und auch nach der Auswahl der 12 blieben, geht aus den späteren Geschichten von der Verklärung und dem Kampf in Gethsemane bekanntlich hervor.

Nach Mk. und Luk. verbietet Jesus, Aufsehen zu machen; nach Mt. wird die Geschichte allenthalben bekannt (B. B. 135 ff.). Soviel sieht aber jedes Kind, dafs, nachdem die Klageweiber einmal (Mt. 9, 24; Mk. 5, 40; Luk. 8, 53) den Tod des Kindes *gewiss wussten*, das nachherige Lebendigseyn desselben sowenig, als Jesu Wirksamkeit dabei, verborgen bleiben konnte; dafs mithin Jesus bei seinem Verbot (ἵνα μηδεὶς γνῷ τοῦτο) nicht die Absicht gehabt haben *kann*, es solle von der ganzen Geschichte niemand etwas erfahren. Was er wollte, ist vielmehr klar. Die Aeltern waren gewifs geneigt und versucht, Jesu That allen Bekannten zu erzählen. So war grofses Aufsehn nicht zu vermeiden. Jesus wollte das nicht. Aus dem Munde der Aeltern sollte Niemand den Vorfall hören. Dafs diejenigen, welche das Kind todt gesehen, muthmafsten, Jesus müsse es erweckt haben, und sich so, wiewohl langsam, geräuschlos und unbestimmt, die Kunde verbreitete, konnte und wollte der Herr nicht hindern.

Dafs Mk. und Luk. die Worte Jesu ἡ παῖς ἐγείρου κλ. mittheilen, darauf kann (Str. 126) „nur im entgegengesetzten Sinne Gewicht gelegt werden", d. h. wie B. B. (137) uns deutlicher explicirt: die Evsten „fühlten, wie grofs die *Zauberei* seyn müsse", um einen Todten wiederzubeleben, deshalb glaubten sie eine „Zauberformel" mittheilen zu müssen. Dies führt uns auf die dogmatischen Einwürfe.

4. Todtenerweckungen sind unmöglich.

(Str. II, 142 und 144 f. Weifse II, 259). Soviel beweist nun Str. allerdings ganz richtig, dafs ein *magnetischer Einfluss* höchstens noch auf Nervenkranke, schon nicht mehr auf Blinde, Stumme, am wenigsten auf einen völlig in Destruktion übergangenen Organismus stattfinden könne. Dies geben wir ihm zu. Giebt es aber einen *allmächtigen Gott,* durch dessen ewigen Willen alle Organismen und überhaupt alles sein Daseyn hat, und ist in Christo (§. 52) diese absolute Herrschaft des Willens über das Seyn in zeitlicher Form erschienen, so sehen wir nicht ein, warum diese Allmacht nicht ebensogut im Stande seyn soll, einen destruirten Organismus wieder zu organisiren, als überhaupt *schöpferisch* zu wirken. — Ein anderer, wichtigerer Einwurf ist der, „ob denn den Auferweckten ihre Erweckung, was ihr ewiges Heil betrifft, zu Gute gekommen sey", oder schärfer gefafst: ob es geschehen konnte, dafs bereits Vollendete aufs neue in die Kämpfe und in die *Möglichkeit des Abfalls* zurückgeführt wurden. Wir haben hier keineswegs einmal nöthig, uns auf eine *gratia irresistibilis* zu berufen. Besteht nur überhaupt eine *Allwissenheit* und *Präscienz* Gottes, und wohnte diese Christo in der §. 52 beschriebenen Form (auf Einzelnes bezogen) inne, so wufste Christus vorher, ob jemand wieder abfallen würde, oder nicht.

Weit wichtiger ist ein dritter Einwurf, den Str. ganz vergessen hat, und den wir selbst nachholen wollen. „War es nicht an sich grausam, einen zur *Selig*„*keit* bereits eingegangenen in die Leiden der Zeitlichkeit „zurückzuführen?" — Allerdings. Aber hier tritt das *κεκοίμηται,* was Jesus von Jairi Tochter und Lazarus aussagt, mit aller Wichtigkeit ein. So ganz entschieden es gegen den Sinn der Evangelisten ist, hiemit einen *Scheintod* bezeichnet zu sehen, und so gewifs es ist, dafs bei allen von Jesu berichteten Todtenerweckungen *die völlige Trennung von Seele und Leib* stattgefunden und die Verwesung in letzterem begonnen hatte, so ganz entschieden ist es auch, dafs jenes Wort Jesu nicht bedeutungslos gewesen seyn kann, ja dafs das *κοιμᾶσθαι* wirklich als *Beweis der noch statt-*

findenden Möglichkeit der Auferweckung gebraucht wird. Denn ist es schon gewifs, dafs das n. T. von einem *Seelenschlafe* der *gewöhnlichen Todten* nichts weifs, so unterscheidet Jesus doch deutlich die von ihm aufzuerweckenden Todten als solche, bei denen der Tod in *all seinen Beziehungen und Folgen* noch nicht stattgefunden habe. War nämlich auch die *Trennung* von Seele und Leib vollendet, und auf Seite des letzteren die Verwesung eingetreten, so war doch *auf Seite der Seele* die Entrückung in die *Seligkeit* noch nicht erfolgt. Denn kein Auferweckter weifs vom ewigen Leben zu erzählen; vielmehr wachen sie alle nach der deutlichen Beschreibung der Evsten *wie von einem Schlafe* auf, in welchem die Seele durch Gottes und Christi Willen und Wirkung mittlerweile gehalten war [2]).

5. In der Geschichte vom blutflüssigen Weibe hätte Str. gern einige *Widersprüche* gefunden, als da sind, dafs Mt. zwischen v. 21 und 22 wieder einiges Detail wegläfst (leider nach seiner *Gewohnheit!*), dafs er nicht erzählt, wieviel die Frau schon mit Aerzten zu thun gehabt (eine unverzeihliche Auslassung! kam doch darauf alles an!), dafs *Mk. allein* berichte, der Zustand der Frau sey eher schlimmer, als besser geworden. (Str. II, 86 f.) Nun beweist freilich der Kritiker selbst (pag. 88), dafs wenn die Frau wirklich 12 Jahre krank gewesen, sie *ohne Zweifel* Aerzte werde gebraucht haben, und dafs, wenn sie wirklich am Ende des 12ten Jahres noch krank war, ihr diese *ohne Zweifel* nicht hatten helfen können, und dafs es *ohne Zweifel* ging, wie es bei langwierigen Leiden geht, die nicht besser, sondern schlimmer zu werden pflegen, je mehr sie in-

2) Sehr albern ist die von Str. (145) wiederholte Frage Woolston's, „warum Jesus nicht lieber den Joh. d. T. auferweckt habe"? — Warum nicht lieber den König David? Gottes Wille war sein Wille. Solche Fragen an Jesum richten, heifst, dieselben an die Fürsehung selber richten. Gerade so kann man fragen: Warum liefs Gott den Joh. d. T. enthaupten und einen Woolston geboren werden?

veterascirt sind. Anstatt aber daraus den einzig vernünftigen Schlufs zu ziehen, dafs, wenn die kurze Beschreibung Mt. v. 20 wahr sey, die längere des Mk. und Luk. nothwendig ebenfalls wahr sein *müsse,* schliefst der Held der neueren Logik: *ergo* haben Luk. und Mk. ihre Schilderungen nur zusammenconjekturirt, und — fahren wir in Straufsens Namen fort — *ergo* hatte die Frau zwölf Jahre lang keinen Arzt gebraucht, und es war ganz von selbst immer besser und wohl ganz erstaunlich gut mit ihr geworden — was nun freilich viel wahrscheinlicher ist!

Dafs Mt. v. 19 die wichtige Notiz, dafs ausser den Jüngern auch noch andere Leute mitgingen, vergessen hat, ist (Str. 86) auch ein Widerspruch. Versteht sich! —

Ein Hauptgenufs für die negativen Kritiker erwächst aber aus der *„rein physischen"* Kraftmittheilung Jesu, welche zwar in das System Weifse's, keineswegs aber in das von Str.[3]) und B. B. (II, 124) pafst. Beide behaupten, die Frage *τίς ὁ ἀψάμενός μου* sey offenbar „eine ernstlich gemeinte"; Jesus kenne die Frau nicht, bis sie sich zeige; zum Ueberflufs berufen sich die Herren auf die Worte bei Mk. *ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν,* welche sie (nach De Wette) übersetzen „da Jesus „*fühlte,* es sey eine Kraft von ihm ausgegangen". Leider müssen wir nun gegen diese Uebersetzung einige kleinliche, pedantische Bedenklichkeiten erheben. Zuvörderst bitten wir uns eine n. t. Stelle aus, wo *ἐπιγινώσκειν* von *körperlichem Empfinden* gebraucht ist. In den apost. Briefen, sowie in der Stelle Mt. 11, 27 bezeichnet es die *rein intellektuale* Erkenntnifs der christl. Wahrheit; ähnlich steht es Mt. 17, 12, dafs die Juden in Joh. d. T. nicht den Elias erkannt hätten. Von gewöhnlichem Erkennen einzelner Objekte mit dem *Verstande* wird es gebraucht in den Stellen Act. 27, 39;

3) Pag. 89. Jesus soll erscheinen „wie eine geladene elektrische „Batterie, die beim Betasten sich entladet." Br. Jud. v. 17—19

Luk. 1, 4; Act. 22, 24; 24, 8, ebenso 12, 14. Ebenfalls von *verständiger Einsicht in Lebensverhältnisse* Act. 25, 10; von allwissendem Durchschauen aber in den Stellen Mark. 2, 8 und Luk. 5, 22. Ein unwillkührliches Fühlen *mit den Nerven* habe ich nirgends mit ἐπιγινώσκειν bezeichnet gefunden. — Nun könnten wir weiter fragen, was das ἐν αὑτῷ solle, wenn ἐπιγιν. auch wirklich *fühlen* hiefse. Folgt doch das ἐξ αὐτοῦ noch nach! — Hienach dürften wir uns wohl folgende Uebersetzung erlauben: „da aber Jesus in sich (seinem „Innern) um die aus ihm ausgegangene Kraft wohl wufste.“ — Weiter glauben wir aus den Worten Luk. 8, 47 ἰδοῦσα δὲ ἡ γυνὴ ὅτι οὐκ ἔλαθεν, schliessen zu dürfen, dafs dem Sinne dieses Evsten nach Jesus das Weib *allerdings kannte und wusste*, und überhaupt appelliren wir an das gesunde Gefühl jedes unbefangenen Lesers, ob die ganze Erzählung den Eindruck mache, als fühle Jesus eine körperliche Kraftentladung, und inquirire nun so lange, bis er endlich herausgebracht, wer die ihm unbekannte Veranlassung sey; oder ob nicht vielmehr den Eindruck, als wisse Jesus nicht nur die Person, sondern schaue ihr auch tief in's Herz, und frage nur, um sie zu freimüthigem Hervortreten zu nöthigen, und zu bedeuten, dafs *nicht eine magische Kraft, sondern ihr Glaube* sie geheilt habe —?

§. 69.

Vorfälle nach der Rückkehr.

(Zwei Blinde. Besessenstummer. Gichtbrüchiger durch das Dach.)

Als Jesus von der Wohnung des Jairus nach Hause ging, folgten ihm zwei Blinde mit dem Ruf: „Erbarme dich unser, du Sohn Davids“ bis in seine Wohnung. Hier fragte er sie: „*Glaubet* ihr, dafs ich euch helfen kann?“ Auf die Bejahung dieser Frage hin, berührte er ihre Augen mit den Worten: „Euch geschehe nach eurem Glauben.“ Da wurden ihre Augen aufgethan; er aber bedrohte sie, es niemanden zu sa-

gen; doch erzählten sie es allenthalben. — Da diese hinausgegangen waren [1]), brachte man einen Mann, der durch Einwirkung eines Teufels stumm war. Jesus trieb den Teufel aus, und der Mann redete. Da wunderte sich das Volk und sprach: „Solches ist in Israel „noch nicht gesehen"; die Pharisäer aber sprachen nach ihrer Gewohnheit, Jesus treibe die Teufel aus durch den Obersten der Teufel. — Als nun Jesus in seiner Wohnung war, und die um ihn sich drängenden Leute lehrte, brachten vier Männer einen Gichtbrüchigen auf einem Bette getragen. Und da sie der Menge wegen ihn nicht zu Jesu bringen konnten, stiegen sie (auf der Treppe, die nach paläst. Bauart bei jedem Hause von aussen auf das Dach führt) auf das platte Dach, hoben die Ziegelplatten an der Stelle, wo sie gesehen hatten, dafs Jesus unten safs, ab, und liefsen den Kranken vor Jesu Füfse nieder. Da nun Jesus diesen Glauben sah, sprach er: „Dir sind deine „Sünden vergeben." Etliche Schriftgelehrte, die zugegen waren, dachten in ihren Herzen: „Wer kann „Sünden vergeben, als allein Gott?" Jesus aber, der ihre Gedanken wufste, sprach: „Warum denket ihr „Böses in euern Herzen?" und verwiefs sie darauf, dafs sie eben an seiner Wunderkraft seine Gottheit hätten erkennen sollen; denn keines von beiden sey leichter als das andere, Sünden zu vergeben und Wunder zu thun. Dann rief er zu erneutem Beweise, dafs er zu beidem Macht und Recht habe, dem Kranken zu:

1) Schon pag. 85 ist richtig bemerkt, dafs die folgende Geschichte an die Heilung der Blinden durch eine *unmittelbare* Formel angeschlossen ist. Auch §. 40 ist sie richtig gestellt. Durch ein Versehen, welches aber bereits am Ende der ersten Lieferung vorläufig berichtigt wurde, ist dagegen pag. 108 ff. die Heilung des Besessenstummen fälschlich unter die Vorfälle gerechnet, die *in den folgenden Tagen*, auf einzelnen *Ausgängen* geschahen. — Im übrigen wird die pag. 209 ff. entwickelte Akoluthie natürlich nicht dadurch alterirt.

„Steh auf, und nimm dein Bette und gehe heim.“ Und er stand auf, und trug sein Bette hinaus, und priefs Gott. Die es aber sahen, die überkam heilige Scheu, und sie priefsen Gott.

1. Dafs Blindenheilungen sich nicht durch *Magnetismus* erklären lassen, hat Str. (II, 60) treffend dargethan. — B. B. meint (II, 137 ff.), Mt. habe offenbar hier die Nachricht von der Heilung des Blinden zu Jericho, die er bei Luk. und Mk. fand, zum erstenmal, und später zum zweitenmal abgeschrieben, auch beidemale die Zahl der Blinden verdoppelt. Gewifs höchst wahrscheinlich! Auch sind unsere beiden Blinden den jerichuntischen Blinden darin in der That sprechend ähnlich, dafs diese wie jene — blind sind. Auch kann das Faktum, dafs jemand blind sey, nicht öfter als einmal vorkommen, wie das in der grofsen Blindenanstalt in Nürnberg zu sehen ist, wo (ich konstruire das freilich nur apriori) immer nur ein Blinder blind ist, die übrigen aber sehend. — Auch konnte, wenn es wirklich mehrere Blinde in der Welt gegeben hätte, Jesus begreiflich nur einen derselben heilen. Das ist ja alles so eklatant, dafs selbst ein Blinder es sehen mufs!

2. Natürlich ist auch der Besessenstumme „von Mt. *zweimal* abgeschrieben“ (B. B. §. 41) aus denselben, oben §. 65 beleuchteten Gründen. — Dafs einer nicht wohl durch Besessenheit *stumm* seyn könne, hat Herr Straufs (II, 15) angedeutet. Dagegen will ich andeuten, dafs jemand durch fixe Idee und Geisteskrankheit, mithin durch Störungen des Nervenlebens eben doch stumm seyn könne. Wie aber wiederum das Nervenleben mit dem Besessenseyn zusammenhänge, ist §. 67 zu lesen.

3. In der Geschichte vom Gichtbrüchigen versteht es sich für uns, die wir Herrn Straufs kennen, bereits von selbst, dafs Mt. darum dem Mk. und Luk. *widerspricht* (II, 82), weil er die Art, wie der Kranke durch das Dach gelassen wurde, nicht schildert. Aber

auch Luk. und Mk. müssen sich widersprechen. Da nämlich von jedem Dach aus eine Fallthüre nach unten in das Haus führte, so „kann man unter *διὰ τῶν κε-„ράμων* schwerlich etwas anderes verstehen, als *diese „Fallthüre,*“ während Mk. dagegen von einem *Aufbrechen des Daches* redet. — Ob wohl die Fallthüren *in die Luft hinab* gingen, so dafs die Leute jedesmal vom Dach aus einen Stockwerk hohen Luftsprung machen mufsten? Oder ob so eine Fallthüre etwa gar mit einer *Treppe* in Verbindung stand? Wenn letzteres, so wird diese Treppe schwerlich in das *Gemach*, sondern wohl eher in eine Vorhalle geführt haben. Wäre der Kranke also durch die Fallthüre in's Haus gebracht worden, so kam er nicht weiter, als durch die Hausthüre, nämlich in den Vorplatz, und war dann ebenso, wie ausserdem, durch das Gedränge im Gemach, von Jesu getrennt. Hat uns doch Herr Straufs (pag. 84) selbst belehrt „wie konnten die Leute gerade die Stelle, wo „Jesus war, treffen, *fragte sich Markus*“ (in aller Welt, wer sollte nicht ebenso fragen!) „wenn Jesus nicht „zufällig unter der Thüre“ (auf der Treppe?) „stand, „als dadurch, dafs sie das Dach in der Gegend, unter „welcher sie Jesum befindlich wufsten, aufbrachen?“ Pag. 84 lehrt er uns das; pag. 82, wo es gilt, einen Widerspruch zu angeln, beliebt er davon noch nichts zu wissen. — Luk. wird also doch wohl mit seinen *κεράμοις* schwerlich die Fallthüre gemeint haben. Es wäre auch gar zu sonderbar den Gedanken „er ward „durch die (allerwelt bekannte) *Thür* hinuntergelassen“ mit *διὰ τῶν κεράμων* zu bezeichnen!

Aber das Aufbrechen des Daches war gefährlich für die Untenbefindlichen. Mit solch liebevoller Sorgfalt sind Woolston (Disc. 4) Straufs (83) [2]) und Bruno Bauer (91) für das Leben derselben bedacht.

2) Dieser nennt es auch *„überflüssig“*. Aber freilich pag. 83! Da wufste er noch nicht, was er pag. 84 von der *Nothwendigkeit* jener Handlung schreiben wollte! Wer kann auch an alles denken?

Letzterer meint, „nur wenn sie in der idealen An-„schauung vorgenommen werde, höre so eine Operation „auf, gefährlich zu seyn". Wiewohl uns nun Herr B. B. selbst überzeugt hat, dafs in der idealen Anschauung die halsbrechendsten Operationen und Salto mortale's ohne alle leibliche Gefahr vorgenommen werden und noch gar viel andere Dinge, als Dächer, zerbrochen werden können, so meinen wir doch, das Abheben einiger flach aufliegenden, durch wenigen Mörtel verbundenen Platten könne ohne Lebensgefahr der darunterbefindlichen geschehen. Vgl. Winer Realw. I, 284.

Was die Worte „dir sind deine Sünden vergeben" betrifft, so hat sie der neutest. Christus gesprochen einerseits in dem Wissen, dafs alle Menschen Sünder sind, andrerseits in besonderem Wissen von diesem Manne. Der Straufs'sche Christus, welcher weder von der allgemeinen Sündhaftigkeit der menschl. Natur etwas weifs, noch auch ein „übernatürliches Wissen" vom Zustand und Leben einzelner Menschen besitzt, kann sie nur in Accomodation (Str. 75 f.) an die sonst (Joh. 9, Luk. 13 vgl. Hoffm. 365) von ihm selbst bekämpfte jüdische Vorstellung, jedes Leiden sey die Strafe einer bestimmten Sünde, gesprochen haben.

Die Worte aber Mt. v. 5 kann Jesus nach B. B. (92) *gar nicht* gesprochen haben. Der Beweis sieht so aus: Thesis. „Diese Worte sind, wie die ganze Ge-„schichte, unhistorisch. Denn Jesus sagt, Wunder-„thun sey gröfser (?) als Sündenvergebung. Nun ge-„hört aber dieser Gedanke einem späteren Bewufstseyn „an. Denn *Jesus hat so etwas nie gesagt.*" Quod erat demonstrandum!

Weil Luk. v. 26 neben der ἔκστασις und dem δοξάζειν noch den φόβος meldet, hat er „überfüllt" (B. B. 88). Herrn B. B. wäre wohl jedes der drei Stücke allein schon zuviel?

Daraus, dafs Mt. v. 8 die Leute Gott danken läfst, dafs solche Macht *den Menschen* verliehen sey (solche Gottheit in Menschen, in einem der Menschen, sich offenbare, Gott und Menschheit so nahe getreten sey),

schliefst B. B. (90), zur Zeit, als Mt. schrieb, müsse das Wunder für etwas ganz gewöhnliches (was jeder könne) gehalten worden seyn. — Wir wollen uns damit nicht aufhalten.

§. 70.

Weitere Vorfälle aus jener Zeit.

(Berufung und Mahl des Levi. Frage: Ist er nicht des Zimmermanns Sohn?)

Bei einem Ausgang an den See sah Jesus einen Mann, der Matthäus (Levi) hiefs, am Zolle sitzen, und sprach zu ihm: Folge mir. Matthäus leistete der Aufforderung augenblicklich Folge. Und bald darauf bereitete Levi dem Herrn ein grofses Gastmahl in seinem Hause, wozu er viele seiner Standesgenossen und Bekannten, lauter Leute, die als „Sünder" verachtet waren, einlud. Da die Schriftgelehrten und Pharisäer nun sahen, Jesus gehe bei Zöllnern und Sündern zu Tische, murrten sie darüber bei Jesu Jüngern. Jesus aber, der es hörte, sprach: „Die Gesun- „den bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. „Lernet, was es heifse: Gott will Barmherzigkeit und „nicht Opfer. Ich bin gekommen, die Sünder zur Bufse „zu rufen und nicht die Gerechten." — Bald darauf wanderte Jesus nach Nazareth, und lehrte daselbst an einem Sabbath in der Synagoge. Zwar erstaunten alle über ihn, aber bei dieser äusserlichen Verwunderung, *dass der Zimmermannssohn so auftrete*, hatte es sein Bewenden; gläubige Herzen und Vertrauen auf seine Gotteskraft fand Jesus nicht, so dafs er nur wenige Kranke zu heilen Gelegenheit fand, und seinen Landsleuten es sagte, „ein Prophet gelte nirgends weniger, als zu Hause." — Von da aus zog Jesus in Galiläa umher.

1. Daraus, dafs der *Apostel* Matthäus im Apostelkatalog des ersten Ev. (10, 3) als ὁ τελώνης bezeichnet wird, erhellt mit Bestimmtheit, dafs auch in unserer Erzählung mit dem ἄνθρωπος καθήμενος ἐπὶ τὸ τελώνιον

Ματθαῖος λεγόμενος der *Apostel* Matthäus, und nicht etwa eine andere Person gleiches Namens gemeint ist [1]). Um so gröfser erscheint die Schwierigkeit (De Wette z. d. St.; Sieffert, Urspr. des ersten Ev., pag. 58; Str. I, 568 f.; B. B. II, 99), dafs Mk. und Luk. statt des *Matthäus* einen *Levi* nennen, und wenn man schon die Möglichkeit, dafs *Levi* nebenbei noch den Namen *Matthäus* hatte, zugeben mufs (Str. ibid.), so bleibt es doch schwierig, dafs Mk. und Luk. *nirgends andeuten*, dafs sie den Levi mit dem im Apostelkatalog (Mk. 3, 18; Luk. 6, 15 und Act. 1, 13) von ihnen selbst genannten Matthäus für identisch halten (Str. 569.).

Deshalb meint Sieffert (pag. 59), die Geschichte sey wohl eigentlich mit *Levi* vorgefallen; weil man aber gewufst, dafs auch Matthäus zuvor ein Zöllner gewesen, so habe der griechische Bearbeiter des ersten Ev. durch Verwechselung den Vorfall auf den letzteren übertragen — eine Annahme, welche darin jedenfalls eine Schwierigkeit hat, dafs man nicht begreift, wie der Bearbeiter so etwas ohne weiteres sollte *übergetragen* haben, ohne dafs er in seinem aram. Original, wo er, weil es von Mt selbst herrührte, am ersten die Geschichte hätte zu finden hoffen müssen, eine Spur davon fand. B. B. (98) macht die Sache viel kürzer

1) Str. wirft (I, 571 f.) die Frage auf, ob der Evangelist Mt. von sich selbst in der dritten Person habe reden können, eine Frage, welche eigentlich in den zweiten Theil dieser Schrift gehört, da sie zur Entscheidung dient, *ob der griech. Mt. von Mt. selbst geschrieben sey*. Für uns, die wir das Gegentheil zu *beweisen* gedenken, fällt alle Wichtigkeit jener von B. B. (II, 98) verneinten Frage hinweg. Str. giebt die Möglichkeit, dafs ein Schriftsteller von sich selbst in der dritten Person erzähle (wie z. B. *Josephus*) mit Recht zu, erwartet aber wunderlicherweise, Mt. hätte, wenn *er selbst* das Ev. geschrieben, die *μεγάλη δοχή* doch näher beschreiben müssen. — „*Unbescheiden*", wie manche behaupteten, wäre eine solche Beschreibung allerdings nicht gewesen; ob sie aber *nöthig* war? ob irgend ein Grund dafür da war?

ab. Die Berufung eines Jüngers Levi war erzählt. Unter den Zwölfen kam kein Levi vor. Jener Jünger mufste aber, so dachte der „Kompilator“ des ersten Ev., einer von den Zwölfen seyn; also frischweg sucht er sich aus den letzteren den ersten besten Namen aus, und setzt ihn an Levi's Stelle.

Wäre nicht da die Annahme einfacher, die für die erste Christenheit so wichtigen zwölf Apostel seyen bei dem vielfachen gegenseitigen Verkehr der ersten Christengemeinden (vgl. Act. 11, 29 und die Schlüsse der apost. Briefe, z. B. Röm. 16; 1 Cor. 16) den Lesern des zweiten und dritten Evangeliums so bekannt gewesen, dafs die Notiz, Levi sey mit Matthäus identisch, *unnöthig* war, weil alle wufsten, dafs Matthäus auch Levi heifse? — Dafs Mk. und Luk. in ihren Apostelkatalogen dem Matthäus „nicht einmal den Zusatz „ὁ τελώνης geben“ (Str. 569), ist sehr begreiflich. Sie führen nur dann Prädikate oder Beinamen auf, wenn es gilt, gleichnamige Personen zu unterscheiden.

Eine gefährliche Aehnlichkeit soll (Str. I, 570) darin liegen, dafs Levi ebenso vom Zoll weggerufen wird, wie die vier ersten Jünger von den Netzen. Freilich, wie kann jemand, der schon vier Fischer von ihren Netzen abrief, später auch noch einen Zöllner vom Zoll abrufen? Der Abwechslung halber mufste er vielmehr dem Zöllner befehlen, beim Zolle sitzen zu bleiben.

Denn allerdings (Str. 570 f. B. B. II, 107) dieses schnelle Hinwegrufen ist auch *an sich undenkbar*. Zwar mufs Str. zugeben, dafs Jesus und Levi, beide in Kapernaum wohnend, sich nicht unbekannt seyn *konnten*. Aber darin liegt eben die Schwierigkeit; „je länger „Jesus ihn schon beobachtet hatte, desto leichter konnte „er Gelegenheit finden, ihn *allmählich* und *ruhig* in seine „Nachfolge zu ziehen, statt ihn so tumultuarisch mit„ten aus seinem Beruf herauszureifsen.“ Wer sähe das nicht ein! Jesus konnte warten, bis Levi einmal gerade nicht am Zoll safs; er konnte ihn ganz „allmählich“ daran gewöhnen, erst eine Stunde lang, dann zwei, dann drei Stunden es in seiner Gesellschaft aus-

zuhalten; er konnte ihn anleiten, anstatt, wie bisher von 7—12 Uhr, nun erst von 8—12, dann von 9—12 und so immer kürzere Zeit am Zoll zu sitzen, bis der Mann des Zolles, wie ein Säugling des Zullers, am Ende ganz entwöhnt war. Da könnte nun freilich ein unvernünftiger, unkritischer Mensch denken, damit wäre wenig gewonnen gewesen. Habe Jesus einmal gewollt, Levi solle sein mit so vielem Unrechtthun verbundenes Zöllnergewerbe aufgeben und ihm nachfolgen, so sey es am Ende das kürzeste und beste gewesen, ihn rasch zu einem festen Entschlusse zu bewegen. — Dafs Levi diesen Entschlufs dem Oberzollamte nachher wird angezeigt haben, ist kein Zweifel, brauchte aber von den Evsten nicht erzählt zu werden, weil die Evsten keine Zollschreiber sind. Zweifelsohne wird man alsbald die Zollstelle an einen anderen verpachtet haben, und geschah das auch erst acht Tage später, so betraf der aus so langem Intermittiren der Zollerhebung erwachsende Schaden lediglich den Levi, keineswegs den Staat. Denn bekanntlich waren die Zölle verpachtet. So „rücksichtlos verliefs also Levi „seine Pflicht" (B. B. 107) [2]).

2. Mt. v. 10 und Mk. v. 15 sagen: „und es geschah, „als Jesus in seinem Hause zum Essen war". Daraus lesen Str. (571) und B. B. (102 f.) heraus, nach der Darstellung beider Evsten sey das Gastmahl *unmittelbar nach der Berufung* gehalten worden. — Mt. v. 11 und Mk. v. 16 sagen: „da die Schriftgelehrten und Phari„säer sahen, dafs Jesus mit Zöllnern und Sündern „esse". Dies soll nach Str. (573) und B. B. (103) unmöglich seyn, weil das Mahl *im Hause* war, und die Schriftgelehrten „wohl nicht aussen werden gewar„tet haben, bis Jesus herauskam." — Das allerdings nicht; sie müfsten denn, bevor sie gesehen hatten,

2) Wir bedürfen also nicht einmal der von Tholuck (Bergpr. 28) gebetenen Hülfe, welche überdies auf der irrigen Voraussetzung beruht, Mt. erzähle akoluthistisch und *Levi's Berufung* habe nach der *Bergpredigt* stattgehabt.

Jes. esse bei einem Zöllner, schon die Absicht, „so etwas zu sehen", gehabt und der Reihe nach vor allen Zöllnershäusern gewartet haben, bis Jesus aus einem derselben endlich einmal herauskam. Da es nun weder die Meinung der Evsten seyn kann, die Schriftgelehrten hätten durch die Wand gesehen, noch sie hätten aussen gewartet, so wird mit dem ἰδόντες wohl ganz einfach das gemeint seyn, dafs vorübergehende Schriftgelehrte Jesum und seine Jünger sammt den übrigen Gästen aus des Zöllners Hause herauskommen sahen. Und das hat gar keine Schwierigkeit.

Dafs in Jesu Worten das „δικαίους" ironisch gesagt sey, dafs nämlich Jesus die Schriftgelehrten nicht als *wirklich-gerechte*, sondern als *eingebildet-gerechte* bezeichne, hat Herr B. B. (II, 104) richtig eingesehen. Neu ist die Entdeckung nicht. — Der Zusammenhang von Mt. v. 13, welchen B. B. (105) nicht finden kann, ist klar. Jesus sagt: „Die Gesunden bedürfen keines Arztes. Ihr seyd ja gesunde. Wollt ihr, die ihr meiner doch nicht zu bedürfen meint, mir wehren, der armen Kranken mich anzunehmen?" Hiemit hat er ihnen ihre *Unbarmherzigkeit*, hiemit aber auch faktisch das nachgewiesen, dafs sie *keineswegs* gesund, *keineswegs* gerecht seyen. Und nachdem er sie nun auch mit Worten ermahnt: „zu lernen, dafs die wahre *Gerechtigkeit* „nicht in Opfern, sondern in der ihnen so völlig man- „gelnden *Liebe* bestehe", fügt er hinzu: (Lernet dies; denn) „ich bin nicht gekommen, (vermeintlich) gerechte „zur Bufse zu rufen, sondern Sünder".

3. Der Vorfall in Nazareth hat keine besondere Schwierigkeit. Nur meint B. B. (II, 347) wenn die Nazarener sagen: πόθεν τούτῳ ταῦτα κλ. „so sprechen „sie ganz wie gläubige Christen." — Wenn B. B. ein gläubiger Christ ist, dann allerdings.

§. 71.

Wahl der Jünger und Bergpredigt.

Auf einer der in jene Zeit fallenden Wanderungen hatte Jesus eine Nacht im Gebete auf dem Gipfel eines

Berges zugebracht. Als es Tag ward, rief er seine Jünger zu sich, und wählte aus ihnen *Zwölfe* zu dem nachherigen Apostelamte aus. Mit ihnen stieg er von dem Gipfel des Berges bis zu einer Fläche (Hochebene) herab, wo eine grofse Schaar Leute aus ganz Galiläa sich gesammelt hatten, und viele Kranke, die geheilt werden wollten. Diesen Anlafs benützte Jesus, um nun nach der Auswahl der Jünger vor diesen und dem Volke recht eigentlich und ausführlich darzulegen, *was das Wesen seines Reiches, das Specifische seines Lehrens und Wirkens, der Zweck seiner Thätigkeit sey.* — An die Schaaren der vor ihm gelagerten Leidenden anknüpfend, welche zunächst wohl mit rein irdischen Wünschen und Hoffnungen gekommen waren, begann er (Mt. 5, 3–6; Luk. 6, 20—23) von einer *Seligkeit* derer, die irdisch-unglücklich seyen, zu reden, somit die Blicke über die Sorge um Zeitliches hinaus auf ein ewiges Ziel, auf eine Seligkeit zu lenken, die durch zeitliche Leiden nicht gestört, sondern vielmehr befördert werde. Dagegen sprach er (Luk. 6, 24—26) von einem Unglück derer, die in irdischem Besitz und Genusse versunken keine andere Zuflucht der Seelen (παράκλησις) als ihre Fleischesherrlichkeit kannten, nachdem er (Mt. v. 7—12) eine reine, auf das Ewige gerichtete, Gott und die Brüder über alles liebende *Gesinnung* gefordert hatte. — Nach diesem Eingange, worin er die Blicke vom Zeitlichen hinweg auf jene ewige Herrlichkeit, die keine Leiden rauben, und auf die das Ewige allein suchende Gesinnung gewiesen, redete er von der Stellung, die die Seinen, die also gesinnten[1]), in der Welt und der Geschichte einnähmen (Mt. 5, 13—16). Wie das Salz da sey, um Speisen zu salzen, wie das Licht, um zu leuchten, so seyen sie (alle Glieder sei

1) Fälschlich nehmen viele Ausleger (auch B. B. I, 302 f.) an, es sey nur von den *Jüngern* die Rede. Dies ist weder irgendwie im Texte angedeutet, noch pafst es auch in den Zusammenhang. Christus *fordert*, sich als Salz zu betragen, von *Allen*, weil *Alle* berufen sind, Salz zu seyn.

nes Reiches) da, als ein Salz die Welt zu durchdringen. Deshalb auch sey eine innere, unumgängliche Nothwendigkeit vorhanden, dafs sie die Kraft des Salzes nicht verlören, dafs sie ihr Licht leuchten liefsen in guten Werken. — Denn er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen (von seinen Verpflichtungen ohne weiteres zu dispensiren), sondern es zu erfüllen (zu bewirken, dafs es *wahrhaft* erfüllt würde). *Was nun eigentlich der in den einzelnen gesetzlichen Bestimmungen liegende* Wille Gottes *sey*, der erfüllt — vollkommener als durch buchstäbliches Halten jener äusseren mosaischen Einzelbestimmungen erfüllt werden solle, legt er nun dar. (Mt. 5, 21—48 vgl. Luk. v. 27 ff.). Den Vorfahren seyen von Gott durch Moses nur bestimmte Ausbrüche der Sünde verboten; wahrhaft erfüllt würden diese Gebote nur, wenn die *Gesinnung* von Sünde frei sey. Nicht nur Todschlag sey gegen Gottes Wille, sondern schon jeder Mangel an Liebe; nicht nur Ehebruch, sondern schon jede fleischliche Lust; nicht nur Meineid, sondern jede Unwahrhaftigkeit der Gesinnung, die das Schwören überhaupt nur nöthig mache [2]); nicht nur grofse Ungerechtigkeit, sondern auch lieblose Verfolgung des Rechtes. Zur Vollkommenheit gehöre auch die Feindesliebe. Gottes Wille sey mit einem Worte, dafs wir so heilig seyn sollen, als er selbst ist. — Nachdem Jesus so auseinander-

2) So löst sich (beiläufig bemerkt) auch das grofse Problem, ob *Scheidung aus andern Gründen als Ehebruch*, ob der *Eid* u. s. w. erlaubt sey. Jesus giebt keine Institutionen für die Kirche, sondern sagt nur, was zu *vollkommener Heiligkeit* gehöre, und was umgekehrt alles noch *sündlich* sey. Sündlich ist jede Unkeuschheit, sündlich jede Unlauterkeit, die den Eid nothwendig macht. Daraus ist nun nicht zu folgern, der Eid selbst sey nicht zu dulden; unser Gemeinleben ist eben noch ein von Sünde inficirtes, somit der Eid noch nothwendig. Dereinst in der Vollendung wird jedes Wort ein Eid seyn, und der Unterschied von Eid und solchen Reden, auf deren Wahrhaftigkeit nicht zu bauen wäre, hinwegfallen.

gesetzt, was das Gesetz enthalte, was Gottes ewiger Wille an uns sey, oder (wie Tholuck Bergpr. 24 treffend sagt:) „was es heifse, das Gesetz Gottes im „ganzen Umfange zu erfüllen", zeigt er (Mt. 6, 1—18), wie *wir das Gesetz erfüllen müssen;* (nachdem er das Gute, wie es objektiv in den sittlichen *Verhältnissen* sich als Pflicht darstellt, entwickelt hat, geht er ein auf die Art, wie das Gute in uns subjektiv ist als Motiv). *Nicht um selbstischer Zwecke willen,* nicht um des Ansehens bei den Leuten willen, sondern um des Guten selbst willen, aus innerem Triebe zum Guten allein, mit Beziehung auf Gott allein, sollen wir es thun. Dies macht er klar an den Beispielen des *Allmosens, Betens* und *Fastens.* — Dann spricht er (Mt. 6, 19—34), indem er durch die Forderung, *alles im Hinblick auf Gott zu thun,* zu dem Anfangs- und Hauptthema (Mt. 5, 3 ff.) zurückgeführt ist, von der Entschiedenheit, womit wir den Willen auf das Ewige richten müssen. Unser Sehnen soll nicht auf irdische Schätze gerichtet seyn. Wie das Auge, des Leibes Licht, nicht trübe seyn darf, so darf auch der Geistesblick nicht getrübt seyn durch Schauen auf Dunkles; entschieden müssen wir, nicht zweien Herren dienend, von dem dunkeln Mammon hinweg auf das Ewige blicken. So sollen wir auch nicht in irdischen Sorgen uns abmühen; sondern auf den Herrn schauen, der für uns sorgt. — Nachdem Christus solch entschiedene Gesinnung, solche Strenge gegen uns selbst, gefordert hat, folgen (Mt. 7, 1—11, vgl. Luk. 6, 27—40) einzelne Forderungen, denen der Gedanke zu Grunde liegt, *dass wahre Strenge gegen uns selbst mit Milde gegen Andere unzertrennlich verbunden sey.* Wir sollen nicht richten; wer den Splitter im fremden Auge sieht, vergifst des Balkens im eigenen. Dies unberufene Richten über Andere (nothwendig mit Gewissenlosigkeit über sich selbst verbunden) ist der Verderb des wahren Geisteslebens, der uns verliehenen Erkenntnisse und Kraft, die dann wie eine den Säuen vorgeworfene Perle im Dienst der Sünde (der Lieblosigkeit, Eitelkeit, Selbstsucht) *missbraucht* wird. — Von der diesen Worten

schon zu Grunde liegenden Wahrheit aus, dafs vielmehr, wer wahrhaft Gottes Willen thun wolle, seine eigene Schwäche inne werde, redet nun Christus vom Gebet um den Geist Gottes, und von dieses Gebetes sicherer Erhörung. — Dann fafst er in einem Schlusse (Mt. 7, 12—27; Luk. 6, 43—49) noch einmal kurz die *Forderung der Nächstenliebe, die Schwierigkeit des rechten Weges* („enge Pforte"), aber auch die *Nothwendigkeit der Früchte* zusammen, und endigt mit dem Gleichnifs von dem auf Sand, und dem auf den Fels gebauten Hause; womit er ermahnt, das nun durch diese Rede Gebaute nicht als ein auf Sand gebautes verwehen und wegraffen zu lassen, sondern als ein auf Felsen gebautes fest zu bewahren.

1. Die Situation der Bergpredigt hat unbedeutende Schwierigkeiten. Denn wenn Bruno Bauer (Syn. I, 283 f.) nicht begreifen kann, wie Mt. nach einer 4, 23—25 vorangegangenen *allgemeinen* Schilderung nun 5, 1 mit ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους anknüpfen könne, weil letzteres offenbar von einem *bestimmten* Falle handle, so bitten wir ihn die deutschen Worte: „Es folgten „ihm (gewöhnlich) Viele. Da er nun (einmal) die „Menge der Leute sah u. s. w." anders zu übersetzen, als Mt. es gethan hat. Wenn derselbe (284) weiter Mt. 5, 1 die hochwichtige Notiz vergifst, dafs ausser Jesu *auch das Volk* auf den Berg gestiegen sey, oder wenn er den anakoluthischen Vers Luk. 6, 17 f. „verwirrt" nennt, so sind uns das bekannte Dinge. Wenn er aber endlich (288) die bereits von Gfrörer (h. S. I, 139 ff) gemachte Entdeckung, noch dazu als wäre sie seine eigene, auftischt: in den Evv. komme nur Ein Berg, und zwar immer derselbe, und zwar unter dem Namen τὸ ὄρος vor (unter andern soll auch der Berg bei Bethsaida, wo die *Speisung* war, identisch mit dem Berge der Bergpredigt seyn!), so scheint diese Entdeckung aus der Anschauung irgend eines Berliners, der keinen andern Berg, als den Kreuzberg kennt, hervorgegangen. Würde nämlich Herr B. B. besser die

Geographie von Palästina studirt haben, so würde er wissen, dafs es dort nicht (wie in den vulkanischen und manchen Urgebirgen) *eine Ebene und einzelne aus ihr sich erhebende Berge*, sondern vielmehr *eine Ebene und einzelne in sie eingeschnittene Thäler* giebt, so wie in der Jurakalkformation durchweg. Vom mittelländischen Meer, an dessen Küsten sich die Tiefebenen Saron und Sephela hinziehen, steigt der Landrücken allmählich empor. Eine Hochebene zieht sich bis an den Jordan, wo sie steil abfällt. Nur einzelne Bäche, worunter der Kischon am bedeutendsten, schneiden tiefe, schroffe und schmale Thäler ein. Wer mithin im Thal oder am See Genesareth sich befindet und aufwärts steigt, der kann nicht sagen, er gehe auf *„einen bestimmten Berg"*; denn er steigt auf eine viele Stunden weit sich fortsetzende Ebene. Wenn also Jesus bei der *Speisung* vom See Genesareth aus in die Höhe stieg, so fand hier jener *allgemeine* Gegensatz von *unten* und *oben* statt, er konnte entweder ἐπὶ θαλάσσης bleiben, oder mufste τὸ ὄρος — die *bekanntlich* den See rings einschliefsende Höhe — besteigen. — Einzelne Bergkuppen, die sich auf der Hochebene selbst wieder oder auf kleinen Tiefebenen erheben, wie z. B. der *Tabor*, haben freilich Namen. An den Stellen des Ev. aber, wo es heifst, Jesus habe τὸ ὄρος bestiegen, sind entweder keine solchen Kuppen gemeint, oder der Evangelist (wie jeder, der in einem Gebirgslande gelebt hat) nennt nicht die Lokalität, sondern nur den allgemeinen Gegensatz von unten und oben.

Hiemit verschwindet auch die Schwierigkeit, dafs Jesus nach Mt. 5, 1 *auf den Berg*, nach Luk. 6, 17 *vom Berge herunter* ging, um die Bergpredigt zu halten. (Str. I, 598 ff. B. B. I, 288.) Mt. berichtet uns einfach, der Schauplatz der Predigt sey *auf dem Berge*, d. i. also gleichsam im oberen Stockwerk des Landes, in der Region der Hochebenen, nicht in der der Thäler, gewesen. Luk. beschreibt, wie Jesus auf den Berg ging zu beten, und dann auf einen ebenen Platz (der grofs genug war, die Menschenmenge zu fassen, womit also nicht „eine weniger jähe Stelle des Abhangs",

mit Tholuck, gemeint seyn kann) herabstieg. Da nun die *Thäler* der Kalkgebirge und namentlich Palästinas bei weitem keine solche Fläche darbieten (schon deshalb, weil in den wasserreichen Thälern jedes Fleckchen benützt und bebaut wird), so ist die Ebene nirgend anders als *oben auf dem Berge* zu denken [3]). Jesus hatte zuvor eine diese Ebene überragende Kalksteinkuppe bestiegen, und war dann auf die Hochebene herabgegangen.

2. Dafs Luk. (6, 13) nicht von einem momentanen Herzurufen der etwa zuvor schon gewählten Zwölfe redet, sondern von ihrer ersten Auswahl, hat B. B. (II, 179) mit Recht festgehalten. Wenn er aber (181) behauptet, Mk. erzähle die „*Ausrüstung*" (Aussendung) der Jünger und Mt. habe die *Wahl* mit der *Aussendung* „kombinirt" und „unter einander gewirrt", so hat dies keinen Sinn. Hätte Herr B. B. genau in sein neues Testament gesehen, so würde er sich überzeugt haben, dafs Mk. (3, 14) weder die „Ausrüstung" noch die „Aussendung", sondern die *Wahl* der Jünger erzählt, und dabei nur ein für allemale bemerkt, welches Amt und welche Kräfte dieselben empfingen. Mt. aber hat das Faktum der *Wahl* nicht erzählt (freilich wieder eine unverzeihliche Auslassung), sondern berichtet nur die in ihren Folgen ungleich wichtigere *Aussendung*, und mufste, eben weil er die *Wahl* nicht erzählt hat, nun bei der *Aussendung* die Namen der Zwölfe nennen, wenn anders er dieselben nicht ganz übergehen wollte.

3) Wer die sogenannte *fränkische Schweiz*, welche derselben Formation, wie Galiläa, angehört, bereist hat, weifs, was er sich zu denken hat, wenn jemand z. B. vom *Adlerstein* aus oder von den Felsen der *Gössweinsteiner Burg* aus auf die „*Ebene*" heruntersteigt. Beachtenswerth bleibt es immer, dafs auch die Tradition (vgl. Raumer Paläst. p. 31) die über der *Hochebene Szaffad* aufsteigende Felskuppe *Kerun el Hottein* als Lokal der Bergpredigt nennt, eine Kuppe, die überdies selbst wieder zwischen vier Felsenecken einen breiten niedrigeren Sattel bildet, ähnlich der *Erenbirg* bei Vorchheim.

Dafs die Wahl vor der „Bergrede" geschah, davon läfst sich nach Str. (I, 576) „gar kein Grund denken." — Ein Grund, weshalb sie da *nicht* geschehen seyn sollte, läfs sich aber, dünkt mir, auch nicht denken. Sondern umgekehrt könnte ich mir einen *guten* Grund denken, weshalb die Bergpredigt nach der Wahl der Jünger geschah. Doch davon unten.

Die Frage Schleiermacher's (Luk. pag. 88), ob es wohl je „eine feierliche Berufung und Einsetzung „aller zwölf App. gegeben hat" oder ob nicht vielmehr „das besondere Verhältnifs der Zwölfe sich *allmählich von* „*selbst* so gestaltet habe", erledigt sich theils durch die Bemerkung, dafs sicherlich jene Zwölfe aus dem Kreise derer gewählt wurden, die „allmählich" dem Herrn, wiewohl selbst wieder in verschiedener Abstufung am nächsten getreten waren, theils durch das, was Str. (I, 577 f.) mit Beziehung auf die Wichtigkeit der Zwölfzahl und auf die Stellen Mt. 19, 28; 10, 6; 15, 24; 9, 36 sehr richtig gegen Schleiermacher erwiedert hat. — Ebenso richtig ist, was Str. (580) über das zeitliche *Auskommen* dieses Kreises sagt, wo er theils auf die Gastfreundschaft des Orients im Allgemeinen, theils auf die Stellen Luk. 8, 2 f.; 12, 6; 13, 29 und andrerseits auf Mt. 19, 27 ff. hinweist.

Was aber die Namen der Jünger betrifft, so thun sich zwei Fragen auf [4]).

Erstlich glaubte man nicht nur aus Joh. 1, 46 (wie De Wette 1, 1, 107 und B. B. II, 185 meinen), sondern auch aus Joh. 21, 2 schliefsen zu dürfen, *Nathanael* müsse einer unter den Zwölfen gewesen seyn. Da nun unter den Zwölfen kein Nathanael vorkömmt, so hielt man, weil Nath. (Joh. 1, 46) als Bekannter des Philippus vorkömmt, und in drei Apostelkatalogen (Mt. 10, 3, Mk. 3; 18; Luk. 6, 14) *Bartholomäus* mit

4) Diese Fragen möchte ich kaum wie Hoffm. 348 mit der Bemerkung abfertigen: „die bekannten Verschiedenheiten der „Namen in den Apostelkatalogen *bedürfen keiner näheren* „*Beleuchtung*." Scheuen sie etwa das Licht?

Philippus zusammengestellt wird, den *Nathanael* für identisch mit *Bartholomäus*. Hier bemerkt nun Straufs (591 f.) sehr richtig, dafs dies insofern ganz gut angehe, als בר תלמי „nur die Bezeichnung des Sohnes vom Vater her", mithin ein *Beiname* sey, dafs aber die Stellen Joh. 1, 46; 21, 2 keineswegs hinreichten, um zu *beweisen*, Nathanael müsse einer der Zwölfe gewesen seyn. Doppelt lächerlich ist es also, wenn B. B. (a. a. O.) einen *Widerspruch* zwischen Joh. und den Syn. sieht, da weder jener den Nathanael als einen der Zwölfe bezeichnet, noch bei diesen der Name Bartholomäus eine Identifikation mit Nathanael unmöglich macht.

Zweitens nennt Mt. (10, 3) einen *Λεββαῖος* (mit dem kritisch verdächtigen Zusatz *ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος*), Mk. (3, 18) aber an dessen Stelle einen *Θαδδαῖος* und endlich Luk. (6, 16; act. 1, 13) einen *Judas Jakobi*. Ist nun auch jener Zusatz bei Mt. unächt (was bei der geringen Anzahl von codd, die ihn auslassen, keineswegs ausgemacht ist), so bleibt es doch wahr, dafs die beiden Namen *Lebbäus* (von לב) und *Thaddäus* (von תד = שד *mamma*) eine wenigstens *ähnliche* Bedeutung haben. Man kann aber *Θαδδαῖος* ebensogut von שַׁדִּי *potens* ableiten, wo es dann mit *Λεββαῖος*, der *beherzte* (vgl. über diese Bedeutung von לב besonders Num. 32, 7 und 9; Deuter. 20, 3 und 8; Jos. 7, 5; Jes. 13, 7; Ps. 40, 13) völlig übereinkömmt [5]). — So wäre also gegen die Identität des *Lebbäus* bei Mt. mit dem *Thaddäus* des Mk. nichts einzuwenden. Was nun aber den *Judas* des Luk. betrifft, so ersehen wir aus Joh. 14, 22 vor allem, dafs unter den Zwölfen ein Judas war. Wir erinnern uns ferner, dafs sowohl *Lebbäus* als *Thaddäus* nur ein Beiname ist; wir begreifen, dafs gerade das Vorhandenseyn noch eines anderen Judas Ursache genug war, dafs Judas Lebbäus von

5) Ist der *Brief Judä* von diesem Judas verfafst, so stimmt die Art der dortigen zerschmetternden Polemik ebenfalls ganz zu diesem Beinamen.

Jesus und den anderen Jüngern zu bequemerer Unterscheidung gewöhnlich bei seinen Beinamen genannt wurde, so dafs es begreiflich wird, wie Mt. und Mk. nur diese letzteren als die gewöhnlicheren nennen, während der aus Quellen arbeitende Luk. darin den eigentlichen Namen fand und mittheilte. Endlich aber beachten wir, wie von Mt. und Mk. *Lebbäus* (Thaddäus) mit dem *Jakobus Alphäi* zusammengestellt wird, Luk. aber ihn als *Judas Jakobi* bezeichnet; da nun (Winer Realw. I, 746) ein solcher Genitiv allerdings nicht selten das *Bruderverhältniss* bezeichnet, so finden wir auch in diesem Zusammenstimmen einen Beweis für die Identität der „dreinamigen Person" (B. B. II, 185. Vgl. Str. I, 593.).

3. Gehen wir nun zur Bergpredigt selbst über. Dafs die Luk. 6 mitgetheilte Rede mit der Mt. 5—7 berichteten *identisch* sey, mit andern Worten, dafs Jesus, wenn schon er zuweilen kleinere Dikta und Sentenzen bei verschiedenen Gelegenheiten wiederholte, doch nicht zweimal einen Vortrag mit den gleichen Seligpreifsungen wird angefangen, und mit demselben Gleichnifs wird geschlossen haben, geben wir Straufs (I, 598) unbedingt zu, und bemerken noch überdies, dafs auch Luk. (6, 17 ff.) diese Rede als eine ganz besonders wichtige, bedeutungsvolle einleitet [6]). So bleibt nur die Frage, ob wir bei Mt. oder bei Luk. die ursprüngliche Form derselben besitzen, d. h. ob Mt. hier etwa verschiedene bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochene Redestücke zusammengestellt habe. (So Calvin und viele Neuere. Vgl. Tholuck's Bergpr. pag. 7 ff.). An sich ist dies nun keineswegs unmöglich oder unwahrscheinlich. Schon bei den *Gleichnissen vom Himmelreich* überzeugten wir uns, dafs sie Mt. unakoluthistisch zusammengestellt hat. Hier vollends leitet er (4, 23—5) die Rede ganz so ein, als wolle er (seinem Plane ganz gemäfs vgl. pag. 81) den

6) Dazu gehört auch, dafs Jesus sich durch ein langes Gebet darauf, als auf eine wichtige Handlung vorbereitet.

Kern der Lehrweise Jesu mit einemmale geben. Ja von einigen Versen dieser Rede (Mt. 6, 7 ff.) werden wir sehen, dafs es nicht unmöglich ist, sie seyen zu anderer Zeit gesprochen.

Nichts destoweniger thut man Unrecht, die Rede, wie sie bei Luk. erscheint, ohne weiteres für die ursprüngliche Gestalt zu halten. (Selbst Straufs I, 608 erklärt sich dagegen). Wenn man nämlich alle einzelnen in Mt. 5—7 vorkommenden Dikta, welche Luk. als bei anderen Gelegenheiten gesprochen referirt, für nicht zur Bergpredigt gehörig erklärt; so ist das eine falsche Anwendung des falschen Satzes, *Jesus könne einzelne Dikta nie wiederholt haben.* Die Rede bei Mt. stellt sich im Ganzen dar als eine innerlich gegliederte; keineswegs ist sie nach einer abstrakten Eintheilung disponirt; keineswegs steht alles gleichartige neben einander; wäre dies der Fall, *dann* möchten wir glauben, sie sey ein Produkt des Evsten, der verschiedene Stoffe zu einer Einheit verarbeitet habe. Aber im geraden Gegentheil bietet die Rede bei Mt. im Ganzen völlig das Aussehen dar, das ein frei sich bewegender Vortrag *in der Wirklichkeit* erhalten mufste. Jesus kömmt, nachdem er von etwas Anderem gesprochen, in freiem Gedankenlauf wieder auf das Erste zurück (vgl. Mt. 6, 19 ff. mit 5, 3 ff.), er bewegt sich ohne Rücksicht auf Disposition ungebunden vorwärts und rückwärts; ja wir sehen einzelne Stücke der Rede *scheinbar zusammenhangslos* an einander gereiht (besonders Mt. 7); wohl aber können *wir*, die wir die Rede gegenständlich vor uns liegen haben, durch Reflexion den *inneren Gedankengang* wiederherstellen, der Jesum von einem zum anderen Punkte geführt haben wird, während *Mt.* selbst nur noch die einzelnen Pointen wufste, wie sie auf einander folgten; die Uebergänge ihm aber verloren waren. Alles dies spricht dafür, dafs die Rede (vgl. oben pag. 70) der *Hauptsache* nach von Mt. so wiedergegeben ist, wie sie gehalten wurde. Wäre sie dem gröfseren Theile nach von Mt. frei zusammengesetzt, so würde sie eine ganz andere Gestalt darbieten; Rückkehr zu bereits früher abgehandelten

Punkten und schroffe, übergangslose Absätze würden fehlen.

Warum aber die negative Kritik sich im allgemeinen so gegen die Anerkenntnifs der Bergpredigt, wie sie von Mt. referirt wird, sträubt, ist leicht einzusehen. Ihre stille Tendenz geht dahin, die charakteristischen Punkte aus Jesu Leben hinwegzubringen, und nichts als unbestimmte Fragmente aus dem Leben eines gewöhnlichen Rabbiners übrig zu lassen, worauf sich dann mündliche Mythen oder schriftliche Umbildungen bequem hätten erbauen können. So mufste auch die Stiftungsrede des neuen Reiches, in der Gestalt wie sie bei Mt. erscheint und über das Verhältnifs des alten und neuen Bundes so wichtiges enthält, hinwegfallen. — Dem entgegen wird ein jeder zugeben müssen, dafs *unter Voraussetzung: der übrige bisher betrachtete Gang des Lebens Jesu sey historisch*, dann auch die Bergpredigt nicht nur nicht störend eingreife, sondern vielmehr ein nothweniges Glied sey, was man, falls es fehlte, vermissen würde.

Allerdings nämlich *musste* Jesus, nachdem er nach und nach einen so grofsen Anhang gewonnen und so vieles Aufsehn gemacht, und nachdem er durch *Gleichnisse* die Erwartung der Hörer gespannt hatte, endlich doch einmal rund heraus erklären, *was er denn wolle.* All sein bisheriges Wirken hatte die Gestalt von *Mitteln;* der *Zweck* war noch nicht erschienen. Kranke hatte er geheilt, Todte erweckt; von einer *βασιλεία τοῦ θεοῦ,* die er zu stiften gekommen sey, hatte er in räthselhaften Bildern, von dem angenehmen Jahre des Herrn, das mit ihm erschienen sey, in räthselhaften Worten geredet. Das Volk hatte sein Ohr geöffnet; heller oder dunkler, reiner oder trüber hatten Alle der Hoffnung sich hingegeben, Jesus sey der verheifsene Messias; sie folgten ihm nach; sie waren willig, Theil zu nehmen an seinem Reiche; sollte er denn nun noch länger schweigen? mufste er nicht dieser schwankenden, verworrenen Masse Bestimmtheit geben: „Das und das ist das Wesen meines Reiches, dies seine Form, dies die rechte Gesinnung, dies meine Forde-

rungen.“ —? Solche bestimmte Auskunft giebt er aber nicht bei Luk. [7]), sondern nur bei Mt., wo er sagt, dafs um ewige, nicht um zeitliche Seligkeit es sich handle, wo er von der Stellung seines Reiches in der Welt, von den Forderungen Gottes an uns, von der Art sie zu erfüllen, von der nöthigen Entschiedenheit und von der Nothwendigkeit des Gebetes um Gottes Beistand und Geist spricht.

4. Nach dieser allgemeinen Betrachtung gehen wir nun zum Einzelnen über. Was Mt. 5, 19 betrifft, so hat De Wette z. d. St. die richtige Erklärung gegeben. — Dafs Paroimien, wie Mt. 5, 13; 7, 13; 6, 22 und 24 öfter und auf verschiedene Art (wie Mk. 9, 50; Luk. 11, 34; 16, 13; 13, 24) angewendet werden konnten, ist klar. (Vgl. hierüber oben p. 67 ff. und Tholuck Bergpr. 16 f.). Ebenso das Diktum Mt. 5, 18 (vgl. Luk. 16, 17). Aber auch kurze Moralvorschriften, wie Mt. 5, 25 (Luk. 12, 58); v. 32 (Luk. 16, 18); 6, 19 f. (Luk. 12, 33). Was endlich das Stück Mt. 6, 25—34 betrifft, welches sich Luk. 12, 22 ff. wiederfindet, so kann man nicht einmal sagen, Luk. gebe diese Rede „bei einer anderen Veranlassung“; denn Luk. giebt sie *ohne alle Veranlassung*. In die *Sammlung von Reden* (Luk. 12) hat er sie mittels der völlig unbestimmten Formel εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ eingefügt. Ebenso steht es mit dem Stück Mt. 7, 7—11 = Luk. 11, 9—13.

So bleibt nur *eine* Stelle bei Mt. übrig, in Betreff welcher wir zweifeln können, ob sie von Jesus im Zusammenhang der Bergpredigt gesprochen, oder erst von Mt. gelegentlich eingeführt ist. Es ist das *Unser Vater* Mt. 6, 7 ff. Darauf zwar darf man sich nicht berufen, dafs Luk. (11, 1 ff) dasselbe „bei einer anderen „Veranlassung mittheile.“ Denn eine bestimmte Ver-

7) Sey es nun, dafs Luk. in seinen Quellen nur diesen kurzen Auszug fand, sey es, dafs er selbst *seinem Plane gemäss* (vgl. pag. 126 Anm.) einen solchen Auszug *machte*.

anlassung oder Zeit giebt Luk. nicht an[8]); er sagt nur, „nachdem Jesus einmal an einem Orte betend verweilt habe (*εἶναι προςευχόμενον*), hätten die Jünger verlangt, er solle sie beten lehren, und nun habe er das Gebet gesprochen.“ Das ist aber kein Widerspruch gegen Mt., sondern stimmt ganz gut. Denn Luk. selbst berichtet uns cap. 6, dafs der Herr vor der Rede, deren Identität mit der Bergpredigt des Mt. offenbar ist, die Nacht auf dem Gipfel des Berges betend zugebracht habe. So wäre *auch nach Mt.* die Mittheilung des *Unser Vaters* nach einem einsamen Gebete Jesu erfolgt, und es bliebe fürerst nur die Differenz, dafs Jesus nach Mt. dasselbe ohne weiteres, nach Luk. erst auf Befragen die Jünger lehrte. Und man könnte sagen, bei Mt. — inmitten der Predigt — habe weder jene Frage der Jünger, noch überhaupt die Mittheilung einer Gebetsformel eine rechte Stelle. Aber durch den, von Straufs ohnehin abgeschafften Namen Berg*predigt* darf man sich doch nicht verleiten lassen, Jesum so steif und förmlich, wie einen unserer Pastoren auf der Kanzel, redend zu denken. Er lehrte frei und ungezwun-

8) Auch Tholuck redet (Bergpr. pag. 376) von einer Luk. 11 vorkommenden „späteren Zeit des Lebens Christi.“ Wenn nur Luk. akoluthistisch geschrieben hätte. — Die Annahme (pag. 378 f.), „die oder etliche Jünger hätten das U. V. nicht für eine *Formel* gehalten, und deshalb nach einer *Formel* später noch verlangt, und nun habe Jesus gesagt, sie sollten sich nur an jene Formel (die er zugleich wiederholte) erinnern, Luk. aber berichte nicht diese Zurechtweisung, sondern nur das Wesentliche (nämlich die Wiederholung der Formel (war diese das Wesentliche?) — diese Annahme scheint mir überaus unnatürlich. Entweder wollte Luk. das U. V. mittheilen; warum sollte er dann, die erste Mittheilung übergehend, einen späteren Fall, wo es nur gelegentlich wiederholt wurde, als Veranlassung nennen? Oder sein Hauptzweck war, jene Frage des Jüngers nach einer Gebetsformel, also jenen späteren Vorfall, zu erzählen; warum deutet er dann mit keiner Sylbe an, dafs die Frage eine irrthümliche, dafs die Antwort eine berichtigende?

gen [9]); wie Mt. uns nur den Kern seiner einzelnen Redetheile, nicht alle Uebergänge giebt, wie also Jesus wohl manches uns nicht berichtete dazwischen sprach und keineswegs die Worte, wie wir sie Mt. 5—7 lesen, *uno tenore* nach einander herunterredete, so ist auch gar wohl zu denken, dafs zuweilen Pausen und Absätze eintraten (ähnlich Mt. 13, 10), wo nun die Jünger zu ihm traten, und theils durch das anhaltende, innige Gebet des Herrn in der Nacht aufmerksam geworden, theils durch die Worte Mt. 6, 5—6 veranlafst, ihn um Unterweisung im Beten ersuchten.

Nur der eine Umstand bleibt bedenklich, dafs Jesus Mt. 6, 14 f. an die Gebetsunterweisung noch ein paar Worte über die *Versöhnlichkeit* anfügt, dann aber v. 16 f. wieder in dem cap. 6, 1—6 begonnenen heterogenen Thema fortfährt. Hienach steht v. 7—15 wenigstens dem Sinne nach sehr parenthetisch da, und es möchte wohl wahrscheinlich seyn, dafs dieses Stück, wenn auch an demselben Tage, doch *vor* begonnener (so Nösselt) oder *nach* beendigter Bergpredigt gesprochen wurde.

Die von Straufs und Bruno Bauer gemachten Einwürfe lösen sich hienach leicht auf. Wenn ersterer (6, 12) behauptet, von Mt. 6, 19 an höre der Zusammenhang auf, so geben wir dies in Betreff eines *äusserlich-logischen* Zusammenhanges zu, erinnern aber an den oben gezeigten *inneren* Zusammenhang, wonach die einzelnen äusserlich heterogenen Stücke doch alle von einer bestimmten pastoralen Absicht Jesu ausgehen und getragen sind, sowie an die Bemerkung, dafs Mt. nur die Pointen, nicht die Uebergänge mittheilt. Br. Bauer meint (I, 322) fälschlich, Jesus rede Mt. 5, 21 ff. von „seinem Verhältnifs zum Gesetz." Vgl. dagegen oben unsre Darstellung.

Daraus, dafs Luk. bei *οἱ πτωχοί* den Zusatz *τῷ πνεύματι* nicht hat, sowie aus den „Wehe", die er

9) So erlediget sich auch die wichtige Differenz, dafs ihn Mt. *sitzend*, Luk. *stehend* schildert.

mittheilt, schliefsen viele Ausleger (ausser Straufs I, 603 f. u. a. auch De Wette), Luk. spreche nach ebionitischer Ansicht die Armen als solche selig, und verdamme die Reichen als solche. Soweit man sich hiefür auf die *Parabel vom Lazarus* beruft, verweisen wir auf §. 85 und auf Neander L. J. 3te Aufl. p. 207 Anm. In Betreff der *Bergpredigt* aber bedenke man, dafs Jesus nicht eine abstrakte Vorlesung über christl. Moralwissenschaft gehalten hat, wo es allerdings bedenklich gewesen wäre, ohne weiteres die Armen selig zu sprechen und v. v., sondern, dafs er aus konkreten Verhältnissen heraus und in konkrete Verhältnisse hinein sprach. Damals waren die zerschlagenen und empfänglichen Herzen wirklich unter den Armen, und die Reichen waren *fast* ausnahmlos gottvergessen. — Vom Ebionitismus als einer ausgebildeten Richtung und Sekte haben wir übrigens erst im zweiten Jahrhundert sichre Spuren. Die unbedenkliche Aufnahme, welche die Schriften des Luk. in der orthodoxen Kirche fanden, beweist, dafs man in solchen Stellen des Ev. keinen Ebionitismus, sondern vielmehr die harmlose Darstellung fand, die das, *was sich von selbst verstand*, nicht erst expreſs hinzuzufügen nöthig hatte. — Zu erklären wäre auch noch, wie der Ebionitismus sich mit der in Luk. so entschieden hervortretenden paulinischen Richtung habe einigen können.

Mit einigen Bauer'schen Erheiterungen wollen wir diesen §. schliefsen. Dafs man „Gesetz und Propheten" Mt. 5, 17 als Ein Ganzes, und die letzteren nach ihrer Seite als Ausleger und Prediger des ersteren fasse, ist für B. B. (I, 326) eine „Quälerei", wie ihm denn alles eine Qual ist, was dazu dient, seine Behauptungen zu widerlegen. Den ganzen Vers soll Jesus (324) nicht haben sprechen können, „weil schwerlich jemand vorausgesetzt haben werde, er wolle das Gesetz auflösen." Eine bestimmte Ansicht dieser Art wird allerdings schwerlich geherrscht haben; da sich aber aus der Art, wie Jesus auf das rein Innerliche hinwiefs (Mt. 5, 3 ff.), die Meinung, als komme auf äusserliches Thun gar nichts an, leicht hätte bilden

können, so that er, glauben wir, doch recht wohl, jede falsche Auslegung seiner Worte *im voraus* unmöglich zu machen. — Dafs Mt. (5, 11) das Wort ψευδόμενοι nachstellt, sey (306) sehr ungeschickt. — Daraus, dafs Jesus Mt. 6, 1 ff gegen Pharisäismus polemisirt, dürfe man (356) nicht auf Aechtheit oder palästinensische Abfassung der Rede schliefsen, denn „sonst müfsten „alle Schriften, ascetische, dogmatische, polemische, „die in den letzten achtzehnhundert Jahren verfafst „sind und von Beziehungen auf die Pharisäer wimmeln, „von Judenchristen und in Palästina verfafst seyn.“ — Polemik gegen die Pharisäer — hist. Untersuchungen über die Pharisäer — alles eins! — „Daraus, dafs in dem Spruch vom Salz Mk. ἀρτύσετε, Luk. ἀρτυθήσεται, Mt. ἁλισθήσεται schreibt, geht (314) deutlich hervor, dafs Luk. von Mk., Mt. von Luk. abgeschrieben hat.“ — Ebenso deutlich geht offenbar daraus, dafs Mt. ἁλισθήσεται, Luk. ἀρτυθήσεται und Mk. ἀρτύσετε hat, hervor, dafs Luk. von Mt., und Mk. von Luk. abgeschrieben hat! — Endlich nach all diesen scharfsinnigen Untersuchungen über die Bergpredigt heifst es pag. 387: „§. 25. Rückblick auf das vierte „Evangelium. — Es wird ein Blick der Versöhnung „seyn müssen. — Und ein Blick, wenn er nur herzlich „und aufrichtig gemeint ist, ist genug.“ Wem treten da nicht Thränen in die Augen?

§. 72.

Heilung eines Aussätzigen. Jesus in einer Herberge.

Als Jesus vom Berge herabstieg, folgten ihm Viele aus dem Volk. Und es kam ein Aussätziger zu ihm, fiel vor ihm nieder und sprach: „Herr, wenn du willst, „so kannst du mich rein machen.“ Und Jesus rührte ihn an mit den Worten: „Ich will es; sey rein“, und sogleich ward er rein. Jesus aber befahl ihm ernstlich, niemanden etwas zu sagen, sondern sich nur dem Priester zu zeigen, und das Reinigungsopfer zu bringen „zum Zeugnifs über sie.“ Er aber gehorchte nicht, sondern erzählte seine Heilung allenthalben. — Als nun Jesus in einer Herberge (bei einem Gastfreunde)

war, kam so viel Volks mit all seinen Anliegenheiten zu ihm, dafs er, vor dem Hause heilend und lehrend, nicht zum Essen kommen konnte. Da meinten die Leute im Hause, wie sie ihn so eifrig lehren hörten, er sey von Sinnen, sey in Schwärmerei und ausser sich, und gingen heraus, ihn festzunehmen.

1. Straufs hat (II, 51) recht bündig bewiesen, dafs die im Text erzählte Heilung des Aussatzes eine „unbegreifliche“ sey. — Weil Luk. die Zeit der Heilung nicht genau angiebt (καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων [1]), so hat er (B. B. II, 16) „Jesu Reiseplan (!) in Unordnung gebracht.“ — B. B. fragt weiter (20), wie Jesus in einem einzelnen Falle das Erzählen einer Heilung habe verbieten können, da ja „am Abend, da er in Petri Haus eingekehrt war“, doch eine grofse Zahl von Kranken zu ihm kam. Zuvörderst ist der in der Akoluthie so schlecht bewanderte Kritikus zu erinnern, dafs die Heilung von Petri Schwieger, und was sich daran knüpft, nicht denselben Abend, sondern an dem Abend nach der Rückkehr von der Wanderung geschah, und weiter, dafs Jesus in Kapernaum, wo er nun einmal bekannt war, dem Zudrang doch nicht entgehen konnte, während er auf der Reise guten Grund hatte, zu sorgen, dafs nicht eine Schaar von Leuten ihm von Ort zu Ort folgte. Sodann aber geben wir zu, dafs auch *denselben Abend*

1) Dies ist, beiläufig bemerkt, kein Widerspruch mit Mt. Letzterer sagt nicht, der *Aussätzige* sey beim Herabsteigen gekommen, sondern, *viel Volks* sey beim Herabsteigen Jesu gefolgt, und *dann* — er sagt nicht *wo* — sey der Auss. gekommen. So dafs es in einem Städtchen gewesen seyn kann. — Bei der Art indefs, wie Luk. seine Unbekanntschaft mit der Akoluthie des Faktums an den Tag legt, fragt es sich, ob nur überhaupt das ἐν μιᾷ τῶν πόλεων zu urgiren sey, und ob es nicht blofs in Gegensatz zu ἐν Καπερναούμ stehe, und heifse: *auf einer Reise.*

noch (Mk, 3, 20 f.) viele Kranke sich um ihn sammelten. Aber warum? Eben weil der Aussätzige *nicht gehorcht* hatte. So erwiefs sich also erst recht, wie nöthig das Verbot gewesen war. — Das *Motiv* dieser Verbote war, wie auch Straufs in der dritten Auflage (I, 548) zugab, dafs Jesus alles *äusserliche* Aufsehn, was zu einer Anregung fleischlicher Messiashoffnungen Anlafs geben konnte, wenn er es auch nicht ganz vermeiden konnte, doch stets und immer wieder von neuem zu dämpfen suchte. B. B. (18) meint, „Jesus müfste „sehr wenig Gewalt oder Klarheit der Rede gehabt „haben", wenn er solchem Aufsehn nicht mit einem Schlage ein Ende machen konnte; ja er giebt dem Herrn den guten Rath, er hätte lieber gar keine Wunder thun sollen. Sehr pfiffig! Jesus sollte sein Messiaswerk lieber ganz gehen lassen, damit nicht Andere falsche Ansichten darüber bekommen konnten Er sollte die Hilfsbedürftigen und Empfänglichen mit Donnerworten fortjagen, nur damit nebenbei auch die Fleischlichgesinnten entfernt würden! Die *Unbequemlichkeit,* stets auf's neue das Falsche an der Messiashoffnung seiner Zeitgenossen zu korrigiren, war so freilich vermieden! Ein wahres Seitenstück zu Mt. 4, 9!

2. Wir haben uns pag. 112 überzeugt, dafs Mt. an dem Tage, wo er von der Bergpredigt aus *nach Kapernaum einging,* im Hause der Schwiegermutter des Petrus übernachtete. Das Haus, wo er *unmittelbar nach der Wahl der Jünger und Bergpredigt hinging* (Mk. 3, 20), kann also weder seine eigene Wohnung in Kapernaum, noch die der Schwieger Petri, noch überhaupt ein Haus in jener Stadt gewesen seyn. Die Worte sagen auch nur: *„Und sie kamen in ein Haus."* Entweder war dies ein *πανδοχεῖον,* eine öffentliche Herberge, oder das Haus eines Gastfreundes. Letzteres ist wahrscheinlicher, da (vgl. Winer, Realw. I, 563) die öffentlichen Herbergen zu Jesu Zeit noch selten und in der Regel nur in Wüsten anzutreffen waren.

Aber trotz der dagegen sprechenden Akoluthie, wollte man (vgl. Str. I, 717; B. B. II, 301) diesen Vorfall mit dem *Besuche der Mutter und Brüder Jesu* iden-

tificiren. Das einzige, was dafür zu sprechen scheint, ist die Bezeichnung *οἱ παρ' αὐτοῦ*, welches häufig „seine Nachkommen" heifst, und auch allenfalls „seine Angehörigen" keifsen kann. Aber wie will man nun den Vorfall erklären? Die Erzählung des Mk. macht zunächst den Eindruck, als seyen *οἱ παρ' αὐτοῦ aus dem Hause* gekommen. So müfste Jesus in *Nazareth* gewesen seyn. Aber sollte er, nachdem er so eben dort weggegangen, weil er keine Aufnahme fand, sich sogleich wieder dahin begeben haben? — Deshalb läfst man Jesum in *Kapernaum* seyn, und erklärt v. 21 so: „Da nun seine Verwandten dies erfuhren, gingen sie „aus (von Nazareth, und kamen nach Kapernaum), ihn „in Gewahrsam zu nehmen." Abgesehen davon, dafs Jesus nicht in Kapernaum gewesen ist, die Aeltern also auf's geradewohl hätten in Galiläa umherstreifen müssen, bis sie ihn fanden (eine Schwierigkeit, welche übrigens auch dann stattfand, wenn er damals auch wirklich gerade in Kapern. gewesen wäre; denn wie konnten sie, die Entfernten, bei seinen vielen Wanderungen das wissen?), so giebt es gewifs nichts wunderlicheres, als dafs Jesu Brüder in Nazareth gehört haben sollten, dafs Jesus in Kapernaum oder sonst wo vor Zudrang des Volkes nicht zum Essen kommen konnte, und daraus geschlossen haben, *ὅτι ἐξέστη* — denn dafs die v. 20 geschilderte, eifrige und angestrengte Wirksamkeit Jesu als Grund zu dem v. 21 erzählten dargestellt wird, ist klar. Ferner, wer wird die *Ankunft* eines von Berlin her kommenden in Nürnberg mit *ἐξελθεῖν* bezeichnen? — Es müfste denn angedeutet werden sollen, dafs es beim *Ausgehen* blieb, dafs sie *nicht* ankamen, ihn *nicht* fanden. Aber auch so bleibt die Frage, wie diese in Nazareth wohnenden Leute, die ihn in der eignen Synagoge hatten lehren und Wunder thun sehn, plötzlich durch ein Gerücht, dafs Jesus anderswo vom Volk umdrängt und am Essen verhindert worden sey, auf den Einfall kommen konnten, *ὅτι ἐξέστη*, und nun auf's geradewohl ausziehen konnten, ihn festzunehmen.

Da nun *οἱ παρ' αὐτοῦ* eine sehr allgemeine Be-

zeichnung irgend einer Beziehung, eines Zusammengehörens ist, so ist schlechterdings nicht abzusehen, warum an unsrer Stelle nicht jene entweder mit Jesu befreundete oder vielleicht mit ihm verwandte Familie gemeint seyn solle, in deren Hause er als Gastfreund sich befand. Dafs sie, welche Jesum in seiner Wirksamkeit noch nicht gesehen hatten, sondern ihn nur als den Zimmermannssohn aus Nazareth kannten, durch den unmittelbaren Anblick [2]) seines begeisterten Lehrens irre werden und ihn für hingerissen von Schwärmerei, für überspannt und geisteskrank halten konnten, ist sehr begreiflich. — (Dafs Jesus nicht wirklich festgenommen wurde, melden die Evangelisten nicht, weil es sich von selbst verstand. Wie die Leute aus dem Hause traten, überzeugten sie sich von ihrem Irrthum). Müfste und könnte man aber wirklich unter *οἱ παρ' αὐτοῦ* Jesu Nazarenische Verwandte verstehen, so würde daraus noch immer auch nicht im entferntesten die Identität mit jenem *Besuche* folgen. Im Anfange seines Aufenthaltes in Kapern. hatten *Mutter* und Brüder ihn *besucht*. Jetzt, lange darnach, gingen (unter jener bereits widerlegten Voraussetzung) „die Seinen" aus, ihn festzunehmen. Am allerwenigsten würde man folgern dürfen, dieses zweite Mal sey *Maria* dabei gewesen.

Herr Straufs, der pag. 718 sehr offenherzig sein Bedauern ausspricht, dafs, wenn man diese Erzählung des Mk. für nicht-identisch mit dem *Besuch* u. s. w. halte, alsdann die Vergleichung der Berichte des Mt. und Luk. über diesen Besuch „keine *Ausbeute* biete" — Straufs also hat (I, pag. 717) noch einen Einwurf in

2) Wörtlich und sehr richtig: durch *Anhören* (*ἀκούσαντες*); denn die Häuser in Palästina hatten nach dem Exil ohne Zweifel keine nach der Strafse gehenden Fenster, und wenn sie deren hatten, waren es Gitter (Winer Realw. I, 550 und 431), durch welche man zwar mit willkührlicher Annäherung des Kopfes durchsehen konnte, nicht aber, was aussen vorging, *unwillkührlich sah.*

petto. Dafs Jesus nicht habe zum Essen kommen können, sey nämlich „eine augenscheinliche Uebertrei-„bung." Freilich! Wer in aller Welt wird auch, wenn die Suppe auf dem Tische steht, sich durch ein paar Kranke oder durch Leute, die über Heil und Seligkeit belehrt werden wollen — wer wird sich durch solche Bagatelle von der Suppe abhalten lassen? Herr Straufs thäte das nie.

§. 73.

Rückkehr nach Kapernaum.

(Knecht des Centurio. Besessener in der Schule. Petri Schwieger.)

Nachdem der Herr von jener Wanderung, deren Mittelpunkt die Berpredigt bildete, nach Kapernaum zurückgekehrt war, sandte ein römischer Centurio, dem ein ihm werther Knecht an Gicht tödtlich darniederlag, mehrere jüdische Aeltesten zu Jesu, nnd liefs ihn bitten, zu kommen und seinen Knecht zu heilen. Die Judenältesten unterstüzten die ihnen aufgetragene Bitte durch eigne Empfehlung; der Centurio habe ihr Volk lieb, und habe ihnen ihre Synagoge gebaut. Da machte sich Jesus mit ihnen auf den Weg. Als er aber dem Hause nahete, sandte der Centurio, von heiliger Ehrfurcht tief erfüllt, ihm etliche seiner Freunde entgegen, und liefs ihm sagen, er solle sich nicht bemühen; wie er sich nicht für werth gehalten, selbst mit Jesu zu reden, so sey er auch nicht werth, dafs Jesus unter sein Dach komme. „Sprich nur ein Wort", liefs er ihm sagen, so wird mein Knecht gesund, und erinnerte an die Gewalt, die er, ein blofser Mensch, in seiner Sphäre ausübe. Da das Jesus hörte, sprach er: „Selbst „in Israel habe ich einen solchen Glauben noch nicht „gefunden." Und er hiefs sie heimkehren, und sie fanden den Knecht gesund. — Von da ging Jesus in die *Synagoge*. Da war ein Besessener; der schrie laut: „Lafs ab! Was willst du von mir, Jesus von Naza-„reth? Du bist gekommen, uns zu verderben; ich weifs, „wer du bist, Heiliger Gottes!" Aber Jesus bedräuete

ihn, und sprach: „Schweig' und fahre aus." Da rifs der Teufel den Menschen mitten in die Schule nieder, und fuhr aus. Und es erstaunten Alle. — Von da kam Jesus in die Wohnung des Petrus, dessen Schwieger an heftigem Fieber darniederlag. Und er trat hinzu, und fafste sie bei der Hand, und das Fieber verliefs sie. Und da es Abend war, wurden noch viele Kranke und Besessene zu ihm gebracht, und er heilte sie alle.

1. Entweder — so hat Straufs beschlossen — mufs der *βασιλικός* mit dem *Centurio* identisch (II, 95), oder es mufs auch der *Centurio* des Mt. von dem des Luk. verschieden seyn (II, 96 f.), in welchem letzteren Falle eine der unmöglichen „Wiederholungen" stattfände. — Dafs ein *βασιλικός* kein Centurio ist, wird selbst dadurch nicht widerlegt, dafs nach Gfrörer (heil. Sage I, 148) die französischen Offiziere in der Perrükenzeit den Titel *gens du roi* führten. Auch ist Cana nicht Kapernaum; auch ist ein Sohn kein Knecht, und überhaupt ist in beiden Vorfällen schlechterdings nichts gleich, als die Heilung in die Ferne. — Ob eine solche mehr denn einmal möglich gewesen, ist bereits pag. 66 zu lesen. So bleibt uns nur die Frage übrig, ob auch die Mt. 8, 5 ff. erzählte Geschichte von der Luk. 7, 1 ff. erzählten verschieden sey.

Die Differenzen sind „grofs" (Str. II, 96). Vor allem war der Kranke nach Luk. ein *δοῦλος*, nach Mt. aber ein *παῖς*, „was ebensowohl einen Sohn, als einen „Diener bezeichnen kann." Daraus folgt also wohl, dafs es hier einen Sohn bezeichnet? Sonst wäre ja kein Widerspruch, keine „Ausbeute" da! Schade nur, dafs Str. das *ὁ παῖς μου* bei — Lukas v. 7 übersehen hat! So hätte er den Luk. mit sich selbst in Widerspruch bringen können.

Ein anderer Widerspruch ist, dafs Mt. die Krankheit als *Gicht* bezeichnet; während Luk. sie — gar nicht bezeichnet. Denen Lesern, die die Pointe dieses Widerspruches nicht zu fassen vermögen, kömmt Schleiermacher (Luk. 92) mit der verunglückten Bemerkung

zu Hülfe, dafs ein *παραλυτικός*, wenn schon *δεινῶς βασανιζόμενος*, doch nicht so krank war, dafs *periculum in mora* gewesen wäre, und Str. giebt diesem Gedanken, damit der Widerspruch gegen das *ἔμελλε τελευτᾷν* bei Mt. noch schreiender werde, die Wendung „die Para- „lysis komme sonst nicht als schnell tödtende Krank- „heit vor.“ Tödtet sie nicht schnell, so tödtet sie langsam; genug wenn sie überhaupt zu tödten vermag. So wird sie eben den *δοῦλος* „langsam“ zu dem Moment gebracht haben, wo der Tod, der an sich weder langsam noch schnell ist, bevorstand. Und so war doch *periculum in mora*, und es war doch die höchste Zeit, dafs der Centurio den so eben angekommenen Jesus rufen liefs, und beiläufig schwindet auch der Widerspruch zwischen Mt. und Lukas.

So ist nur noch die Differenz übrig, dafs Mt. nach seiner unverzeihlichen Gewohnheit die Erzählung wieder übermäfsig abkürzt. Von den Personen, die der Centurio zu Jesu schickt, sagt er keine Sylbe. Nur die Worte, die er Jesu sagen liefs, theilt er mit, und zwar gerade so, als ob der Centurio sie selbst gesprochen hätte. (Str. 96 ff. B. B. II, 24). Unkritische Menschen könnten freilich meinen, jene Worte seyen allerdings Worte des Centurio gewesen, und von ihm, nicht von den Ueberbringern ersonnen, auch seyen diese Worte und ihr Inhalt das Wichtigste gewesen, und der Umstand mit den Mittelspersonen, wenn schon nicht absolut unwichtig, sey doch ungleich bedeutungsloser gewesen, so, dafs ein ohnehin an Epitomiren der Vorfälle gewöhnter Schriftsteller sie füglich habe auslassen können. Aber da hat der alte Storr, um seine wunderliche, osiandrische Ansicht zu stützen, die Bemerkung gemacht, „dafs wohl schwerlich jemand eine „solche Metonymie *(er sprach* für: *er liess sagen)* so be- „harrlich durch eine ganze Erzählung durchführen „werde“, und Straufs schreibt ihm dies freudig nach. So sollte also wohl Mt., wenn er nun einmal der Kürze halber die Nebenumstände der Mittelspersonen nicht nennen wollte, *bloss das erstemal* sagen: *προςῆλθεν ἑκα-*

τόνταρχος λέγων, dann aber v. 8 fortfahren οἱ δὲ εἶπον — ? Das wäre dann klar und passend!

2. Gehen wir auf den Vorfall mit dem Centurio selbst ein, so ruft Str. (II, 102) entrüstet aus: „Welches Benehmen, wenn nach Lukas der Centurio „Jesu erst sagen läfst, er möchte kommen, hierauf „aber, wie Jesus wirklich kommen will, gereut es „ihn wieder.“ B. B. (24) aber findet schon die erste Gesandtschaft höchst „inkonvenient“, weil Worte, „die „so frisch aus dem Herzen kommen, und so bewun„dernswürdig eindringend sich an den Herrn wenden“, persönlich vorgetragen werden mufsten. Nach des letzteren Meinung sollte wohl der *Centurio* reflektirt haben: „Ach was schöne innige Worte habe ich da den Män„nern aufgetragen! Die sind doch gar zu schön; die „will ich doch lieber selbst überbringen.“ — Straufs aber hat die ganze Begebenheit *nicht verstanden,* wenn er sagt: „es reute den Centurio wieder.“ Nicht *„reute es ihn“,* dafs er Jesum glaubensvoll gebeten hatte; sondern während die erste Bitte rein aus dem Gefühl der dringenden Noth hervorgegangen war, *fühlte* er nachher, wo Jesu Eintritt jeden Moment bevorstand, seine Unwürdigkeit und Jesu Hoheit; zugleich *überlegte* er, wie Jesus eines persönlichen Erscheinens nicht bedürfe, und so entstand die zweite Bitte.

Wenn B. B. weiter (pag. 23) meint, aus den Worten: „Solchen Glauben habe ich selbst in Israel nicht „gefunden“, erhelle, dafs Jesus schon eine geraume Zeit gewirkt haben müsse, also stelle Mt. die Geschichte zu früh, so beruht dies auf der falschen Voraussetzung, Mt. habe akoluthistisch geschrieben.

Dagegen hat Str. (II, 110) vollkommen Recht, wenn er beweist, dafs Heilungen in die Ferne sich nicht durch Magnetismus erklären lassen.

2. Die Heilung des Besessenen in der Schule soll nach Str. (II, 20) das erste Wunder seyn, das Mk. und Luk. nach Jesu Rückkehr nach Galiläa „zu erzählen wissen“, und das soll ein Widerspruch mit Joh. 2, 11 seyn. Davon abgesehen, dafs Straufs,

wie wir §. 38 sahen, in Betreff der Rückkehr nach Galiläa in grofser Konfusion sich befindet, so hat er auch hier, wie immer, die doppelt falsche Voraussetzung, a) dafs die Evsten akoluthistisch schrieben und b) dafs sie nichts anderes „zu erzählen wissen", als was sie „erzählen".

Die übrigen — dogm. — Schwierigkeiten fanden bereits § 67 ihre Erledigung.

3. B. B (II, 34) findet zwischen der Erzählung der Synopt. (Mt. 8, 14; Mk. 1, 29; Luk. 4, 38), wonach Petrus und Andreas in Besitz eines Hauses in *Kapernaum* geschildert werden, und der Stelle Joh. 1, 45, wo *Bethsaida* die „Stadt des Petrus und Andreas" genannt wird, einen Widerspruch. — Die Sache ist sehr einfach, und schon von Fritzsche und De Wette richtig erkannt. Bethsaida war der Geburtsort des Petrus und Andreas. Dort wohnte ihr Vater; dort wohnten auch Andreas und Petrus. Ob der letztere schon bevor er bei Joh. d. T. am Jordan war (was jedenfalls unwahrscheinlich ist) sich verheirathet hatte, oder erst in dem Zwischenraum, welcher zwischen sein *erstes Zusammentreffen* mit Jesu (im Februar des ersten Jahres) und seine nachherige *Berufung* (im Januar des zweiten Jahres) fiel, darauf kömmt nichts an; da in der Regel nicht der Bräutigam zur Braut, sondern diese zum Bräutigam zog, so versteht es sich, dafs Petrus auch nach seiner Verheirathung bei seinem Vater in Bethsaida blieb, wie wir ihn denn (§. 64) bei seiner *Berufung* noch mit seinem Gewerbe beschäftigt finden[1]).

1) Man könnte, da Mt. 4, 18 ff. Mk. 1, 16 ff. nur bei den Zebedäiden, nicht aber bei Petrus und Andreas ein „Vater", dem sie im Geschäft halfen, erwähnt wird, auch etwa annehmen, die letzteren beiden wären schon nach des Petr. Verheirathung zu dessen Schwieger nach Kapernaum gezogen. Darum konnte doch Joh. 1, 45 Bethsaida noch „ihre Stadt" genannt werden. Denn damals wohnten sie jedenfalls noch in Bethsaida; auch kam es Joh. 1, 45 lediglich darauf an, zu sagen, dafs Philippus jenen beiden bereits bekannt war, nicht aber darauf, eine Notiz über deren späteren Wohnort zu geben.

Als er aber dies aufgegeben, und sammt seinem Bruder ein stetiger Begleiter Jesu geworden war, so verstand es sich ja von selbst, dafs er nun nicht mehr in „seiner Stadt", sondern in Jesu Wohnort, in Kapernaum, bleiben mufste, *auch wenn er keine Schwieger daselbst hatte.* Hatte er aber seine Schwieger da ansäfsig, was war natürlicher, als dafs er bei dieser seine Wohnung nahm. Und da auch Andreas ein Jünger Jesu geworden, was war natürlicher, als dafs auch er in diesem Hause wohnte. So konnte diese *οἰκία* von Mk. gar wohl *ἡ οἰκία Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου*, „das Haus, wo „Simon und Andreas wohnten", genannt werden, und B. B. ist keineswegs zu dem Schlusse berechtigt, da das Haus beiden Söhnen *gehörte* (das liegt nicht in jenem Genitiv), so müsse es eine Erbschaft vom *Vater* her gewesen seyn.

Damit wir aber auch wieder etwas zu lachen haben, bemerkt B. B. (32) das *αὐτοῖς* Luk. 4, 39 passe nicht, da Luk. nicht gesagt, dafs ausser Jesus auch die Jünger mit in das Haus gegangen seyen. Luk. mufste wohl erst besonders sagen, dafs Petrus und Andreas mit in ihr Haus zu der kranken Schwiegermutter gingen; er mufs überhaupt jedesmal erst besonders sagen, wenn Jesus in ein Haus ging, seyen die Jünger mitgegangen; sonst setzt B. B. voraus, sie seyen vor der Thüre stehen geblieben!

Bei Gelegenheit dieses Vorfalls bemerkt derselbe (pag. 33) weiter: „es ist schlechthin unmöglich, dafs „Jesus sein Werk mit der Berufung der ersten Jünger „begonnen habe" (er sollte es wohl mit der Berufung der zweiten Jünger beginnen?), und ist ferner nicht möglich, dafs Jesus „*kaum in Kapernaum angekommen am* „*andern Morgen schon* aufbrechen zu müssen glaubte", um auch den andern Orten das Ev. zu predigen. „In „der wirklichen Welt mufs ein Lehrer sich vielmehr „Zeit nehmen, viel freier und liberaler auftreten" u. s. w. — In der wirklichen Welt mufs ein Lehrer sich vielmehr Zeit nehmen, wenn er Bücher schreibt, mufs vielmehr lernen, ehe er lehren will, mufs vor allem erst die Frage sich beantworten, ob die Evsten

akoluth. schreiben wollten, ehe er auf diese unbewiesene Voraussetzung seine Maulwurfshaufen aufbaut.

§. 74.

Die Auferweckung des Jünglings von Nain.

Den folgenden Tag ging Jesus nach Nain, von seinen Jüngern und vielem Volke begleitet. Da er nahe an das Thor des Städtchens kam, trug man eben den einzigen Sohn einer Wittwe zu Grabe. Da erbarmte es den Herrn, und er sprach zu der Wittwe: „Weine nicht.“ Und trat zur Bahre, und die Träger hielten stille. Und er sprach: „Jüngling, ich sage „dir, wache auf.“ Da richtete sich der Todte auf, und fing an zu reden, und Jesus gab ihn seiner Mutter wieder.

1. Das Erbarmen mit der alten Mutter, die hinter dem Sarg ihres einzigen Sohnes weinte, und nun in ihrem Alter ganz allein stand in der Welt, scheint Herrn Dr. Straufs (II, 144) kein hinreichender Grund der Todtenerweckung. — Die von ihm vorgebrachten dogmatischen Einwürfe sind schon §. 68 beantwortet. — Verdächtig hat es schon Woolston gefunden, dafs Jairi Tochter (disc. 5 vgl. Gfrörer heil. Sage I, 194) schon auf dem Sterbebette, der Jüngling von Nain auf der Bahre, Lazarus noch im Grabe erweckt werde; das sey eine Klimax. — Allerdings hätte Jesus um diese Klimax zu vermeiden, bei Jairi Tochter noch einige Stunden warten sollen, bis auch sie auf der Bahre oder im Grabe lag. Ueberhaupt konnte Jesus nicht genug auf die Kritiker des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts Rücksicht nehmen.

Gfrörer (a. a. O.) findet nämlich zwischen dem Jüngling von Nain und Jairi Tochter ein solches „Gemisch von Aehnlichkeiten und Gegensätzen“, dafs er beide Geschichten für identisch hält. Zu den Gegensätzen rechnet er mit vielem Rechte, dafs Jairi Tochter eine Tochter, der Jüngling von Nain aber ein Sohn ist. Die Aehnlichkeiten sind, dafs beide gestorben waren,

dafs beide auferweckt wurden, dafs beide, als sie auferweckt waren, nicht liegen blieben, sondern aufstunden (dafs der J. v. N. nur *ἀνεκάθισεν* und nicht sogleich *wandelte*, kam lediglich daher, dafs er auf der Bahre lag, so dafs auch dies nicht zu den Unähnlichkeiten, sondern erst recht zu den Aehnlichkeiten gehört), weiter dafs beide nicht krank, sondern gesund erwachen, endlich auch, dafs beide — Aeltern hatten, wenn schon der Vater des J. v. N. nicht mehr lebte. Den einzigen Punkt mit der Auferweckung abgerechnet, finden all diese Aehnlichkeiten auch zwischen Nebukadnezar und Herrn Gfrörers seliger Urgrofsmutter statt, so dafs auch diese beiden wohl identisch, und nur durch die Sage getrennt sind.

§. 75.

Die Sendung der Johannisjünger.

Johannes d. T. lag unterdessen in seinem Gefängnisse. Obwohl des Zutrittes seiner Jünger nicht beraubt, war es ihm doch schmerzlich, nicht mehr frei predigen zu können. Nun hörte er durch seine Jünger von der Art, wie Christus wirke. Er hörte, wie Jesus äusserliche Wohlthaten spendete, wie er Kranke heilte, Todte erweckte; von der Bildung einer geschlossenen *βασιλεία* Christi aber, von einem solchen scharfmarkirten Uebergang Einzelner aus der *Welt* in *dies Reich,* wie er selbst ihn durch seine Taufe vorbereitet und angebahnt zu haben glaubte, ingleichen von einem ernsten Kampfe des neuen Reiches mit dem alten hörte er nichts. Je mehr er seine frühere Bufspredigt als eine von Gott befohlene, prophetische wufste, je fester er durch göttliche Offenbarung überzeugt war, in der Person Jesu den Messias zu sehen, um so unbegreiflicher mufste es ihm seyn, dafs dieser Jesus anstatt auf dem von Joh. d. T. gebauten Grunde, einer scharfen *Trennung* des Volkes, fortzubauen, vielmehr dies Gebäude zerfallen liefs, und, *formlos wirkend,* hin und herzog, ohne dafs ein Resultat sich sichtbar herausstellen wollte; ja, dafs er so ohne weiteres wohlthat, ohne

zuvor eine bestimmte und völlige „Bekehrung“ von den Einzelnen zu fordern. Kurz der, in welchem durch göttliche Inspiration das Wesen des a. T., das *Gesetz*, und das *Bedürfniss* einer Erlösung, sich noch einmal koncentrirt hatte, vermochte das Wesen des n. T., das nicht in sichtbarer Form auftretende, nicht erst fordernde und dann gebende, sondern durch *freie Gnadenmittheilung* innerlich wirkende *Evangelium* nicht begreifen, und hierüber — weil dies ausser seinem Amte lag — empfing er auch keine göttliche Offenbarung, sondern blieb seinen eigenen Gedanken überlassen. So glaubte er denn die Sache in seiner Ungeduld nicht länger ruhig mit ansehen zu können. Ohne den Herrn *geradezu* belehren oder vollends ihm Vorwürfe machen zu wollen, konnte er doch nicht umhin, in die Frage seiner *Verwunderung* zugleich den Ausdruck seines *Unmuthes* und seiner *Missbilligung* zu legen. Zwei Jünger sandte er an Jesum ab, mit der Frage: „*Bist* du der Ver„heifsene? Oder sollen wir auf noch einen anderen „warten?“ Indem er durch die zweite Frage es selbst klar andeutet, dafs man einen Anderen doch nicht erwarten *könne*, schärft er dadurch das in der ersten Frage liegende Erstaunen, dafs Jesus sich dennoch so benehme, dafs man ihn fast gar nicht mehr kenne. — Auf diese Rede gab Jesus keine Explikation über die im Wesen des n. T. begründete, dem Joh. annoch unverständliche *Form* seines Wirkens, sondern wiefs nur auf sein *Wirken selbst* hin, und zwar auf die *wunderthätige* Seite desselben, auf dafs Joh. d. T. *glauben* solle, auch was er *nicht verstehe*, und nicht Aergernifs nehmen. — Das umstehende Volk aber, damit es nicht an Joh. d. T. und hiedurch mittelbar an ihm selbst irre werden möchte, erinnerte Jesus vor allem an den *Eindruck*, den Joh. d. T. zur Zeit seines prophetischen Wirkens auf sie gemacht; wahrlich nicht ein Rohr, gleich den andern Rohren der Wüste, zu sehen, noch einen Menschen in weichen Kleidern, seyen sie hinausgeströmt, sondern in der Gewifsheit, einen gottgesandten Propheten zu hören. Und in der That — so fuhr Jesus fort, indem er nun zweitens begreiflich

machte, wie ein solcher Mann doch irre werden konnte — Joh. d. T. sey allerdings mehr denn ein Prophet; dennoch aber der Kleinste *im* Himmelreich gröfser (an Einsicht) denn dieser Vorläufer desselben. Denn seit den Tagen der Predigt Johannis breche das Himmelreich mit Gewalt hervor, und der Geist glühender Sehnsucht, welcher es „an sich zu reifsen" strebe, durchsprenge alle Banden (alttestamentlicher *Form*). Bis Joh. d. T. sey eine Zeit der Prophetie gewesen; er sey der verheifsene Elias; nunmehr sey die Zeit der Erfüllung. Aber — fuhr er nun fort (Luk. 7, 29 ff. Mt. 11, 16 ff.), und zeigte, nachdem er die eine Seite des in der Botschaft des T. liegenden Vorwurfes (der *Formlosigkeit)* beseitigt hatte, nun faktisch, dafs der andere Vorwurf (des *Mangels an Busspredigt)* ihn gar nicht treffe — aber, wie die Propheten und wie Joh. d. T. harte Herzen gefunden hätten, so auch er selbst. Gegenüber den verschiedensten Formen göttlicher Offenbarung vermöge *böser Wille* sich zu verstocken. Und so sprach er das Wehe über die Städte, die vorzugsweise mit seiner Gegenwart begnadiget waren, und sich (im ganzen und grofsen) doch nicht aufrütteln liefsen aus ihrem Schlafe. — In jener Zeit dankte Jesus auch im Gebete (Mt. 11, 25 ff Luk. 10, 21 ff.) seinem Vater, dafs er die göttliche Weisheit den menschlich Weisen verborgen und den demüthigen *Herzen* geoffenbaret habe. Und zur Erklärung fügte er hinzu: der *Vater* sey es, der ihm alles übergeben habe, und die Herzen ihm öffne; der Vater allein erkenne den Sohn ganz, und der Sohn allein den Vater. Also nur durch den Sohn könne man zum Vater kommen. Und nun rief er in jenen herrlichen Worten (Mt. 11, 28 ff.) alle Mühseligen und Beladenen zu sich; sein Joch sey sanft, und seine Last sey leicht.

1. Gehen wir bei der Botschaft Johannis zunächst auf die äusseren Umstände ein, so möchte die Frage, *wie doch der Gefangene habe so frei mit seinen Jüngern verkehren können,* nicht sowohl durch die Bemerkung

von Gfrörer (h. Sage 1, 174 f.) zu lösen seyn, „dafs „Gold oder auch der Enthusiasmus für einen hochver- „ehrten Mann geheime Zugänge zu den tiefsten Ker- „kern finde“ — denn Joh. d. T. wartet nicht erst ab, ob zufällig ein oder mehrere solcher Enthusiasten einen geheimen Zugang finden, sondern wie er von „ihnen“ Kunde empfängt, wählt er ohne weiteres „zwei derselben“ aus, sendet sie ab, und zweifelt nicht, dafs sie auch bei ihrer Rückkehr wieder ohne Anstand zu ihm gelangen können — noch wird auch B. B. (Syn. II, 252 ff.), der seine Leser hier wieder mit einer höchst komischen Philippika gegen „die Theologen“ beschüttet, Recht haben, wenn er die Frage für absolut unlösbar erklärt. Sondern hat schon Gfrörer selbst (a. a. O.) auch *die* Annahme für unbedenklich erklärt, dafs Joh. d. T. von Herodes Erlaubnifs hatte, mit etlichen Jüngern zu verkehren, so finden wir dies darum noch um so wahrscheinlicher, weil es Herodes gar nicht um Unterdrückung der *Lehre* des Joh. (vgl. Mk. 6, 20), sondern nur um Unterdrückung seines Savonarola-artigen, *politisch-gefährlichen* Einflusses auf das Volk zu thun war. Dafs der Mann von ein paar Jünglingen, die sich dazu opferten, im Gefängnifs besucht ward, hatte nichts bedenkliches. Diese wurden, wie der Meister selbst, mit leichter Mühe überwacht.

Schwieriger scheint die von Joh. d. T. an Jesum gerichtete Frage selbst. So schwierig, dafs es B. B. (246) für „alberne Blasphemie“ und „schmutzige Angst“ deklarirt, so etwa ein Theologe sich unterstände, den unlösbaren Widerspruch, den B. B. haben will, nicht unterthänig anzuerkennen. Da es aber eine Ehre vor Gott ist, von B. B. der Blasphemie beschuldigt zu werden, so thun wir ihm doch jenen Possen an.

Drei Erklärungen sind bis jetzt bekannt. Die einen, wie Str. (I, 361) B. B. (245) sehen in jener Frage den Beweis, dafs Joh. d. T. in *„Ungewissheit“* oder *„Zweifel“* darüber gerathen sey, *ob Jesu Person der Messias sey.* Eine solche Ungewifsheit soll nun nicht allein nach den früheren Vorgängen bei Jesu Taufe psychologisch undenkbar seyn (was wir von ganzem Herzen

zugeben) sondern auch in Widerspruch stehen mit Mt. 11, 7. Denn (Str. 361) Jesus stelle daselbst in Abrede, dafs der Täufer einem schwankenden Rohre gleiche; hätte er aber jenen Zweifel gehegt, so wäre er ja gerade einem Rohre gleich gewesen. — Umgekehrt, sagen wir, *muss* Joh. d. T. einem Rohre gleich erschienen seyn, weil Jesus *nöthig hatte,* ihn von diesem Scheine zu rechtfertigen. — Doch hievon abgesehn geben wir zu, dafs ein dogm. Zweifel an Jesu Person nach dem Vorfall bei der Taufe undenkbar sey.

Die Aushülfe von Calvin nun, wonach Joh. d. T. *nur um seiner Jünger willen* habe fragen lassen, ist offenbar gezwungen, unnatürlich und völlig unhaltbar, wenn auch die meisten der von Str. (362 f.) dagegen aufgebrachten Gründe unerheblich sind.

Eine dritte, von den meisten Neueren acceptirte Erklärung geht dahin, dafs der Täufer nicht aus *Unglauben,* sondern aus *Ungeduld* fragt. Er erwarte, durch eine wunderbare That Jesu, oder durch dessen öffentliches Auftreten überhaupt, *in Freiheit gesetzt zu werden.* — Gegen diese Erklärung kann Str. (362) mit dem Bedenken nicht ankommen, dafs nach Mt. wie nach Luk. gerade die Kunde von den *Wundern Jesu* den Täufer zur Botschaft veranlafste, während diese Kunde ihn hätte eher im Glauben fördern, als in Unglauben versenken sollen. Ja Str. schlägt (wiewohl in Scherz) pag. 366 vor, Mt. 11, 2 zu lesen: ὁ δὲ Ἰωάννης οὐκ ἀκούσας. — Aber gerade, wenn Joh. viele anderweitige Wunder Jesu erzählen hörte, konnte die Ungeduld, dafs endlich auch für ihn etwas geschehe (falls eine solche vorhanden war) nur erst recht gesteigert werden.

Auch das ist kein Gegengrund gegen jene Erklärung, dafs Joh. d. T. „seine aus dem *Glauben* hervor- „gegangene *Bitte* nicht in einen *Zweifel* habe einkleiden „können.“ (Str. 363 f.) Denn erstlich ist in jener Erklärung von keiner *Bitte,* sondern von einem *Vorwurfe* die Rede; zweitens würde ein solcher Vorwurf zwar den Glauben, dafs Jes. Wunder thun könne, vorausgesetzt haben, zunächst aber nicht aus solchem *Glau-*

ben, sondern aus *Ungeduld* und *Unmuth* hervorgegangen seyn. Endlich drückt jene Frage nicht nothwendig einen *Zweifel*, sondern ebensogut einen *Vorwurf* aus. Ein ängstlicher Seereisender kann recht leicht in einer Zeit des nahenden Sturmes zu dem Kapitain, den er noch sorglos und kaltblütig dastehen sieht, in die Worte ausbrechen: „Sind Sie denn der Kapitain? oder ist's „ein anderer?" um hiemit auszudrücken, er erkenne ihn seiner Thätigkeit nach gar nicht als solchen wieder; und wem wird es einfallen, in solchen Worten einen Zweifel über die Person des Kapitains zu wittern! [1]).

Dennoch scheint mir jene dritte Erklärung völlig unhaltbar. Str. (364 f.) hat ganz passend darauf hingewiesen, dafs der, welcher in Jesu das duldende Lamm Gottes einmal erkannt hatte, eine äusserlich pompöse Aufrichtung des Gottesreiches nicht wohl erwarten konnte. Und weiter müssen wir bezweifeln, ob jener Mann, der das ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι gesprochen, so ohne weiteres eine wunderbare Rettung aus dem Kerker werde erwartet nnd vorausgesetzt haben, dafs er es wagte, Jesum über das Ausbleiben derselben zur Rede zu setzen.

War nun mit allen bisher versuchten Erklärungen nichts gedient, so hat sich Str. begreiflich auch nicht die Mühe gegeben eine auszusinnen, sondern dafür beschenkt er uns lieber nach jener Conjektur mit dem οὐκ ἀκούσας, welche ein Spafs *seyn soll*, mit einer andern, welche ein Spafs *ist*. (366 ff.). Wir sollen hier die einzig sichre Kunde von dem Verhältnifs Joh. zu Jesu haben, dafs derselbe nämlich früher von Jesu *gar nichts wusste*, sondern erst in seiner Gefangenschaft

1) Funkelnagelneu ist die Belehrung, die uns B. B. (249) zukommen läfst: „Bist du der Kommende? kann nur jemand „fragen, der bisher *nicht an die Möglichkeit gedacht hat*, „dafs dieser der Kommende sey." — Was würde Herr Br. Bauer folgern, wenn ihm jemand zuriefe: „Hast du Verstand?"

von ihm hörte, und so auf den Einfall kam, Jesus möchte vielleicht der Messias seyn. — Weit konsequenter ist B. B., wenn er (247) auch diesen Bericht für ebenso ersonnen, wie die übrigen ev. Berichte über Joh. d. T. hält.

Wir lassen ihm die Freude, „die Lumpen der Theo„logie zu zerreifsen und den Theologen zuzuwerfen.“ (Pag. 253). Während sich dies zweite Dortchen Lakkenreifser damit beschäftigt, erinnern wir an unsre oben gegebene, alle Schwierigkeit lösende Erklärung. Nicht an Jesu *Person* zweifelte Joh. d. T., sondern die Art seines Wirkens — der Mangel an strenger Bufspredigt, wodurch Bekehrte und Unbekehrte alttestamentlich - methodistisch geschieden würden — schien ihm eine solche, wodurch das, was er selbst einst gebaut, zusammenzustürzen schien. Dies mufste ihm, wie gesagt, um so unbegreiflicher seyn, je gewisser er war, dafs kein anderer, als Jesus, der *ἐρχόμενος* war. Hiezu pafst auch Jesu Antwort ganz trefflich, worin dieser den Joh. als gottgesandten und tüchtigen Arbeiter des *alten* Bundes, aber unfähig, den *neuen* zu begreifen, darstellt.

2. In der Antwort Jesu, soll aber eben dieser Vers Mt. 11, 11 und Luk. 7, 28 nach Gfrörer's Meinung (h. Sage I, 166) sophistisch und deshalb unächt seyn. Wir können ihm hierin nicht beistimmen. Auch kann es uns nicht mehr auffallen, wenn B. B. (256) einen *Widerspruch* zwischen Mt. und Luk. darin sieht, dafs letzterer die Glieder des alten Bundes als *γεννητοὶ γυναικῶν* bezeichnet, oder wenn seiner Meinung nach (258) „Mt. die Glieder verrenkt hat.“

Von dem vielbesprochenen Vers Mt. 11, 12 hat schon De Wette eine ebenso richtige, als einfache Erklärung gegeben, und den Zusammenhang mit dem vorigen hat Weifse (II, 70) richtig bestimmt, (wiewohl er insofern irrt, als er die Worte, die offenbar im Gegensatz zu der Erwartung des *Joh.* von der Fortdauer der *alttestam. starren Form* gesagt sind, vielmehr im Gegensatz gegen die Erwartung der *Juden*, es werde

alles *sachte und bedächtig* gehen, gesagt glaubt, was offenbar schief ist). Gfrörer (h. S. II, 92) hat freilich gemeint, ein Zeitgenosse Joh. d. T. habe nicht „*ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου*" sagen können, „sowenig „als Kastor habe sagen können: seit den Tagen des „Pollux bis heute sterben und leben Jovis und Ledas „Söhne abwechselnd"!! und so sey der Vers erst später interpolirt, und handle von den der Zerstörung Jerusalems vorangehenden Umwälzungen. Und B. B. (258 f.) hat darüber eine grofse Freude gehabt. Man braucht aber kein Kastor und kein Pollux zu seyn, um einzusehen, dafs mit *αἱ ἡμέραι τινός* nicht blofs die Lebensdauer jemandes, sondern auch vorzugsweise die Zeit seines Wirkens ausgedrückt werden könne. So konnte 1817, noch ehe Napoleon gestorben war, ein Pariser „von den Tagen Napoleons" reden; so konnte auch Jesus jene nun vergangene Zeit, wo Joh. am Jordan taufte und das Volk ihm zuströmte, als „Tage Johannis" bezeichnen.

Ein Widerspruch soll es seyn (Gfr. II, 92), dafs Jesus erst sagt: „*Alles* drängt sich mit Gewalt in's „Himmelreich", und dann: „*Niemand* nimmt mich auf." Ich kann weder das „*Alles*" noch das „*Niemand*" in meiner Bibel entdecken. Mt. v. 12 redet Jesus gar nicht von der *Menge* derer, die in das Himmelreich sich drängen, noch lobt er seine Zeit ihres Glaubens wegen, sondern sagt nur, dafs die *Form*, wie man jetzt in's Himmelreich komme, die des inneren geistigen Dranges, nicht die einer äusseren Ordnung, eines Taufinstitutes u. dgl. sey. V. 16 ff. aber klagt er nicht, dafs „*niemand*" ihn aufnehme, sondern dafs das Volk im grofsen und ganzen *gegen ihn* sey.

Die Worte Luk. v. 35 (Mt. 19) fafst B. B. (260) als Ironie: „ihre Kinder haben es wacker verstanden, „ihr Recht widerfahren zu lassen." Gfrörer dagegen (I, 163 und 169 ff.) schlägt vor *ἠθετήθη* statt *ἐδικαιώθη* zu lesen. Weit einfacher aber ist die alte Erklärung (Calvin, Beza, Wolf, Kuinöl, De Wette), wonach das *καὶ*, dem ו entsprechend, einen Satz, der sich zum vorigen adversativ verhält, mit Verschwei-

gung der Adversativbeziehung [2]) anfängt. Sinn: Alle Arten von göttlicher Offenbarung wurden verspottet, und (am Ende) wird die Weisheit von ihren Kindern (denen die aus ihr gezeuget sind) gerechtfertiget.

3. Sehr unbedeutend ist die Frage, ob das Wehe über Chorazin u. s. w. nach der Rückkehr der Siebzig (Luk.) oder nach der Sendung der Johannisjünger (Mt.) oder beidemale ausgesprochen sey. (Str. I, 619; B. B. II, 264). Straufs findet ein solches Wort gegen Ende der Wirksamkeit Jesu passender, als so frühe. Da aber nicht anzunehmen ist, jene Städte seyen anfangs gläubig gewesen und dann abgefallen, da vielmehr der spätere Unglaube den früheren vorauszusetzen scheint, so hatte Jesus auch jetzt schon Grund genug zu einem solchen Ausspruch. Er kann ihn aber ebensogut öfter gethan haben; denn da die Ursache des ihn hervorpressenden Gefühles dieselbe blieb, warum sollte das Gefühl selbst nicht öfter sich geäussert haben? Da aber Mt. cap. 10 f. alles auf die Jünger bezügliche zusammenstellt (vgl. pag. 81), so ist es *ebenso gut möglich*, dafs er dies in die Zeit der Rückkehr der Siebzig fallende Diktum hier sogleich mittheilte. Endlich ist auch möglich, dafs der so wenig akol. erzählende Luk. die Rede frei und gelegentlich mittheilt.

Die Rede selbst findet B. B. (II, 264) „schwäch- „lich und überreitzt.“ — „Nur ein unsichrer Geist, „und ein Mann, der seine Würde nicht zu behaupten „weifs, ist im Stande, Fluch und Wehe über einen „Kreis auszusprechen, in welchem es ihm nicht gelun- „gen war, Eingang zu finden.“ — So es etwa einen Leser gelüstet zu wissen, welches Betragen B. B. an die Stelle des „schwächlichen und überreizten“ Betragens Jesu Christi setzen würde, der lese Syn. I, 49, 94; II, 173 f., 253.

2) Vgl. Joh. 7, 30; Mk. 12, 12 besonders Act. 10, 28 und Winer Gramm. d. n. t. Spr. 4te Aufl. pag. 410. Offenbar waltet auch an unserer Stelle ein „rhetorisches Motiv“ ob.

Weiter wundert sich B. B. (262), vom Unglauben Kapernaum's noch nichts gehört zu haben. — Aber doch wohl von der Feindschaft der ganzen pharisäischen Richtung, also aller Vornehmeren! Dafs Jesu ὄχλοι folgten mit Kranken, dafs hie und da ein Armer sich von Herzen an ihn schlofs, war das der Dank, den sein Volk ihm schuldig war? Herrn B. B. scheint das noch zu viel. Hätte er damals gelebt, die Jesu folgenden ὄχλοι wären ihm ein Dorn im Auge gewesen.

Pag. 265 versichert er uns, es habe gar kein „Chorazin" gegeben. Was nicht in *Josephus* steht, „giebt es nicht.". Warum? — *Jos.* mufste nothwendig alle Dörfer Palästina's erwähnen. Ganz klar.

4. Straufs hat (I, 620) ganz Recht, wenn er die Worte Mt. 25—27 von Luk. an der *richtigen* Stelle (Rückkehr der Siebzig) referirt glaubt. Aber Mt. giebt ihnen eben *gar keine* Stelle, sondern braucht sie in *loser* Anreihung zum Schlusse seines *Abschnittes von den Jüngern.*

B. B. (II, 267) sieht in jenen Worten nicht Gedanken Jesu, sondern „spätere Reflexionen der Gemeinde." Wie konnte auch der Jesus des Herrn B. B., der erstlich nicht Gottes Sohn, und zweitens überhaupt nichts war, (denn B. B. läfst uns ja gar keinen histor. Kern übrig!) — wie konnte der sagen, alles sey ihm vom Vater übergeben?

Fünftes Kapitel.

Zwei Reisen nach Jerusalem.

§. 76.

Das Purimfest. Der Kranke am Teiche Bethesda.

Als das Purimfest 1) herannahte, ging Jesus nach Jerusalem. Da war in der Nähe des Schafthores ein Teich, Bethesda mit Namen, um welchen in fünf Hallen Kranke aller Art safsen, um auf das intermitti-

1) Will man (in Anbetracht, dafs beim Purimfest sich schwerlich eine besondere Menschenmasse in Jerus. wird versammelt haben, sodafs ein *besonderer* Grund, dahin zugehen, allerdings wegfällt) den pag. 164 Anm. 7 für möglich erklärten Fall annehmen, es sey das Joh. 5, 1 genannte Fest eines der drei grofsen Feste gewesen, etwa ein Pfingstfest, so stellt sich die Reihenfolge dann so. *Ende Dec.* des ersten Jahres kehrt Jesus, um nicht mit Joh. d. T. zugleich zu wirken, nach Galiläa zurück und lebt hier in der Stille im Kreise der Seinen bis Pfingsten. Nun geht er nach Jerusalem (Joh. 5, 1) und da er hier nicht gehört wird, nach Galiläa, wo nun für die Syndesme A der Platz von Pfingsten des zweiten Jahres bis zur Aussendung der Jünger, die nun in die Zeit eines bereits *dritten* Osterfestes fällt, frei bleibt. Auf diese Weise würde natürlich das Osterfest des Todes Jesu das vierte werden. Doch scheint mir die pag. 171 f. gegebene Anordnung einfacher.

rende Aufsprudeln der Quelle zu warten, denn der erste, welcher alsdann hineinging, ward geheilt. Hier sah Jesus an einem Sabbath unter andern einen Kranken, der bereits 38 Jahre lang krank (lahm) gewesen, und da er die lange Dauer seines Leidens erfahren hatte, fragte er ihn, ob er gesund werden wolle. Er aber sprach, er habe niemanden, der ihn sogleich nach dem Aufsprudeln in das Wasser brächte, und bis er selbst sich hinschleppe, komme ihm stets ein Anderer zuvor. Da sprach Jesus: „Stehe auf, nimm dein Bette „und wandle." Und sogleich ward er gesund. — Als nun die Juden dem Geheilten vorwarfen, dafs er sein Bett am Sabbath trage, berief er sich auf den Befehl dessen, der ihn geheilt. Die Juden fragten, wer das sey; der Geheilte wufste seinen Namen nicht, und da sich Jesus unterdessen unter der Menschenmenge verloren hatte, konnte er auch seine Person den Fragenden nicht zeigen. Später indessen, als Jesus selbst ihn wieder aufgesucht, um ihn zu ermahnen, hinfort nicht wieder zu sündigen, und als nun so der Mann Gelegenheit erhielt, nach Jesu Namen sich zu erkundigen, theilte er es den Juden mit, es sey Jesus. Diese, von früher her sich seiner gar wohl erinnernd, und mit dem Gerücht von seiner galiläischen Wirksamkeit sicher nicht unbekannt, trachteten ihm, der ihnen nun vollends gefährlich schien, nach dem Leben. Vor ihnen berief sich Jesus (als sie ihn wegen des Sabbatsbruches zur Rede setzten, um diesen als Grund zu einer Anklage zu benützen) darauf, dafs sein Wirken aus gleichem Grund und mit gleichem Rechte wie das Gottes, seines Vaters, ein ununterbrochenes — ein Spenden von Leben und Segen, nicht ein Arbeiten — sey. Als sie nun darüber, dafs er Gott seinen Vater nenne, noch mehr erbost wurden, erklärte er sich (*Joh.* 5, 19—29) über sein auf Willensgleichheit (v. 19 f.) und gleicher Kraft der Lebensmittheilung (v. 21) beruhendes *Verhältniss zum Vater,* und ermahnte (v. 22 ff.) durch den Sohn dem Gerichte zu entgehen, welcher, weil durch ihn allein der Vater Leben mittheile, hiemit auch die Macht der *κρίσις* (Vorenthaltung des *ewigen* Lebens) habe über

die, welche das *geistliche* Leben von ihm nicht annähmen, und welcher dereinst (v. 27—29) alle Todten auferwecken und (ein bestimmtes) Gericht über sie halten werde. — Nachdem er so wiederholt und bekräftigt und weitläufiger exponirt hatte, er *sey* der Sohn Gottes, so erkennt er (v. 31) die Nothwendigkeit, diese Behauptung zu *beweisen*, an, und beruft sich *erst* auf *Joh. d. T.*, dessen Zeugnifs zwar nicht um *seinetwillen*, als könne er von einem Menschen Ehre und Würde empfangen, wohl aber um *ihretwillen*, damit *sie* über Christi Person Gewifsheit erhielten zum seligmachenden Glauben, von Gott angeordnet sey (v. 34). — Aber wie sie Johannis Zeugnifs nicht nachhaltig angenommen hätten, so berufe er sich nun weiter auf *seine Werke*, die der Vater (v. 36) durch ihn thue. Sie aber nähmen weder dieses Zeugnifs (v. 37) noch das des göttlichen Wortes der Weissagung (v. 38 f.) an. — So geht Jesus zu einer *Strafpredigt* über, und weist auf den bösen, selbstsüchtigen Willen als auf die Quelle ihrer Verstockung hin (v. 41—47). Sie jagten nach Ehre unter einander; wer ihnen gleich sich geberde, dem glaubten sie. Er aber wolle und brauche nicht menschliche Ehre (v. 42) sondern suche allein, dafs der Vater geehret werde (vgl. v 44). So seyen sie durch *Selbstsucht des Willens* gegen ihn verblendet; aber hiemit versündigten sie sich nicht etwa gegen ihn allein, sondern gegen Moses (v. 46 f.); Mosis Worte zeugten wider sie; dem Gesetze Mosis verfielen sie durch Unglauben an ihn; die gegen das *Gesetz* sich verstockende *Gesinnung* sey der Grund ihres Unglaubens an *seine Person.*

1. Indem wir die bereits von Str. (II, 119 f.) genügend beleuchtete Verdrehung, als sey der Kranke ein sich krank stellender Bettelmann gewesen, und als frage ihn Jesus v. 6, ob er da sey, um gesund zu werden oder blofs um zu betteln, der verdienten Vergessenheit übergeben, gehen wir auf die wichtigere Frage nach dem Teiche Bethesda über.

Dafs ihn *Josephus* nirgends erwähnt, finden Str. (120 f.) und B. B. (*Joh.* 190) sehr bedenklich, und letzterer meint (192), wenn wirklich der Teich nur den ersten, der nach der κίνησις kam, heilte, so müfsten wir uns einen „furchtbaren, erdrückenden Tumult, täg„liche rohe Auftritte, und stete polizeiliche Hülfe" an dem Teich denken, und von dgl. Dingen würde *Jos.* gewifs nicht geschwiegen haben. — Man sieht im Geiste die Blinden, Lahmen und Gichtbrüchigen, wie sie untereinander herum hüpfen, springen und trotz zehn gesunden Bauern rüstig dreinschlagen! Bruno Bauer scheint irre geworden und anstatt nach Bethesda in eine Pariser *cour des miracles* gerathen zu seyn. — Aber auch Str. irrt, wenn er voraussetzt, *Jos.* habe eine Statistik Palästinas oder einen *Almanac des bains minéraux* geschrieben.

Eine weitere Hauptfrage betrifft die Aechtheit von v. 4. Die Worte ἐκδεχομένων — κίνησιν (v. 3) fehlen in A und L, der vierte Vers fehlt in D, Arm. und vielen andern codd.; *beide* Stücke fehlen in B, C und Sahid. Nur in der Vulg. und bei Pattr. stehen die Worte, wie wir sie jetzt lesen, vollständig. — Nun bemerkt vor allem De Wette (vgl. B. B. 187) mit grofsem Rechte, dafs zwischen ξηρῶν und ἦν δὲ *irgend etwas* nothwendig müsse gestanden haben. Denn sonst ist v. 7 unerklärlich. Erklärlich wird aber alles, sobald man das nur in zwei codd. fehlende ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν beibehält. Denn warteten die Kranken auf „die Bewegung des Wassers", so folgt hieraus schon von selbt, erstlich, dafs das Wasser nur von Zeit zu Zeit aufsprudelte, ferner, dafs es wohl, wenn dieser Moment vorbei war, nicht mehr wirksam war (weil man ja sonst denselben nicht abzuwarten nöthig gehabt hätte) dafs es mithin darauf ankam, sogleich und unter den ersten in das Wasser zu kommen.

Aber auch *die Entstehung von v.* 4 erklärt sich so höchst einfach. V. 4 ist eine Explikation dessen, was in v. 3 schon liegt, zusammt dem Zusatze vom Engel, der das Wasser bewegte. Wie eine solche Explikation als Glossem entstand und sich einschlich, ist sehr

begreiflich. Dagegen ist nicht abzusehen, wie v. 4, wenn er ächt war, sollte in so vielen codd. ausgefallen seyn. Zwar B. B. will uns dies erklären (p. 186 f.). Da es nämlich „vorzugsweise alexandrinische Zeugen „sind", welche v. 4 auslassen (D, die sahid. und armen. Verss. gehören also auch zu den „alexandrinischen „Zeugen"?!) so „liegt es bei der Bildung des Bodens, „*(agricultura?)*" auf dem „diese stehen, sehr nahe", dafs sie „das Bild des christlichen Logikers" (er meint *Joh.*) „rein zu erhalten suchten" und deshalb den „sinnlichen" Zug wegliefsen. — Hat Herr B. B. einmal in seinen Theologenjahren von einer gegen Chiliasmus ankämpfenden, spiritualistischen Schule gehört? — Leider hat er dabei nur ein paar Kleinigkeiten vergessen, nämlich 1) dafs die origenistische Schule, wo sie Dinge fand, die ihr zu sinnlich schienen, sich durch *allegor. Erklärung*, nicht durch *Textkorruption à la Marcion* half, 2) dafs die origenistische Schule und jene monophysitisch-mönchische Kirche Alexandria's, bei welcher die Lesarten von B und C im Gange waren, zwei sehr verschiedene Persönlichkeiten sind [2]. — Aber freilich, wie kann ein hochfliegender Geist sich mit solchen Lappalien abgeben!

So sprechen denn doch die entschiedensten Gründe *für die Auslassung von v.* 4. Aber was ist nun gewonnen? Den merkwürdigen, ganz unbiblischen, weil nicht bei einzelnem Anlafs erscheinenden, sondern statarisch-wirkenden Engel sind wir los. Wir sehen in Bethesda eine gewöhnliche intermittirende, gasreiche Quelle, die für gichtische Blindheit, Taubheit und Lähmung schnelle Krisis und Heilung brachte [3]. Aber

2) Weshalb De Wette mit grofsem Recht und in geradem Gegensatze zu B. B. sagt, „das Zeugnifs der alex. codd. werde „verstärkt durch die Unwahrscheinlichkeit, dafs man eine „Stelle, die dem Wunderglauben so sehr entspricht, ausge„lassen haben sollte."

3) Dafs die Kranken *augenblicklich* gesund geworden seyen, steht nicht im Text. Wahrscheinlich mufste der Gebrauch

selbst eine solche κίνησις soll schon „fabelhaft" seyn (Str. 121). Darnach mag sich Str. in *Fronzanches* bei *Nismes* näher umsehen.

2. Der Kranke war, wir wissen nicht vor wie langer Zeit, in eine der Hallen sammt seinem Bette gebracht worden. Nun wundert sich Weifse (I, 130), wie er habe nach Bethesda kommen, und wie er nur habe versuchen können, an den Teich zu gehen, wenn er doch, wie aus v. 8 erhelle, *lahm* gewesen sey. Zwischen lahm und bocksteif ist aber doch noch ein Unterschied, und aus den Worten ἐν ᾧ δὲ ἔρχομαι ἐγώ κλ. erhellt, dafs der Kranke es eben doch versucht zu haben scheint, sich bis an das Wasser zu schleppen, und dafs er nur eben *sehr langsam* dahin gelangte. — Weiter erfahren wir (ebendas.), dafs wenn es nicht erlaubt war, am Sabbath ein Kissen zu tragen, der Kranke das seinige ja nicht *„an jenem Tage"* habe in die Nähe des Teiches bekommen können; „denn dafs „er *alle* 38 *Jahre* dort gelegen, werde man doch nicht „annehmen wollen." Also zwischen 38 Jahren und einem Tage liegt nichts in der Mitte.

Oder will Herr Weifse etwa mit B. B. (191) annehmen, der Kranke sey „täglich" an den „Teich" gebracht worden. Die Herren scheinen sich einen Fischweiher in freier Luft zu denken; die behufs der Kranken eingerichteten Hallen der Jerusal. Charité (בית חסדא) haben sie scheint's vergessen.

B. B. findet es aber (191) auch unmöglich „dafs „jemand auch in den schlimmsten Zeiten der Welt so „verlassen seyn sollte" dafs er „keinen Menschen „gehabt, der ihn in's Wasser brachte." „Unmöglich!" ruft er aus, der Kranke müsse doch Einen gehabt haben, der ihn mit seinem Bette an den Teich gebracht. —

wiederholt werden, daher wir eine Art Spital beschrieben und schon im Namen בית חסדא angedeutet finden. — Dafs eine solche Quelle später bei Jerusalem nicht mehr vorkömmt, ist begreiflich. Bei der Zerstörung des Titus *musste* sie ja verschüttet werden.

Sehr richtig, nur dafs es noch immer ein Unterschied bleibt, ob sich jemand des Kranken *einmal* annahm, oder ob jemand *Tag und Nacht* bei ihm blieb. Beispiele von Aufopferung der letzten Art sind auch in den besten Zeiten der Welt zu zählen. Vollends mufste jener nicht völlig gelähmte Kranke nach v. 7 gehofft haben, es werde ihm gelingen, selbst zeitig genug zum Teiche zu gelangen. B. B. denkt sich ihn dagegen regungslos.

Weiter fragen Weifse (129) und B. B. (193), *woher denn die 38jährige Dauer der Krankheit bekannt gewesen sey.* B. B. stellt das Dilemma: entweder durch Befragen; davon steht nichts im Texte; oder durch übernatürliche Erkenntnifs; das ist unmöglich. Weifse meint: die 38 Jahre konnten nicht „unmittelbar wahrgenommen werden" — das scheint mir richtig — und überdies sey Johannes nicht bei der Sache zugegen gewesen; denn von einer Begleitung der Jünger sey keine Rede; vielmehr gehe aus dem ἐξένευσεν v. 13 hervor, Jesus müsse „einsam" (allein) gewesen seyn. — Aber es können alle zwölf Jünger mit unter dem übrigen Volke zugegen gewesen seyn, ohne dafs sie dem Kranken, *der ja nicht wusste, dass sie mit Jesu zusammengehörten*, ein Hülfsmittel wurden, Jesum (v. 13) aufzufinden. Es können alle Jünger zugegen gewesen seyn, ohne dafs der 4te Evst es zu erzählen brauchte; denn ein Protokollist ist er nicht, und in der Begebenheit kommen die Jünger nicht vor. — So brauchte auch Joh. nicht zu sagen, *woher* Jesus die Dauer der Krankheit „wufste". Dafs es ein übernatürliches Wissen war, ist nur für B. B. unmöglich, scheint übrigens in den Worten v. 6 nicht einmal zu liegen. Diese Worte machen vielmehr den Eindruck, als sey der Mann von früher her dem Herrn in Erinnerung gewesen.

Warum Jesus gerade diesen unter den vielen Kranken heile, auf diese Frage (Str. 121) sagt Gfrörer (293), Jesus werde wohl seine Gründe dazu gehabt haben. Aber diese Gründe möchten wir eben hören. *Entweder*, meinen wir, mufs man behaupten wollen, Jesus habe *alle* Kranken heilen müssen, *oder* wenn Jesus nicht alle Kranken hat heilen müssen, die er sah, so mufs man

sich die Gegenfrage gefallen lassen: „warum Jesus denn gerade diesen *nicht,* und statt seiner einen Andern habe heilen sollen.“ Die erstere Behauptung widerlegt sich durch die Bemerkung, dafs jene Kranken ja in der Quelle bereits leibliche, natürliche Hülfe bereit hatten; was die „Gegenfrage“ betrifft, so wird sie durch den Umstand noch geschärft, dafs nach der Schilderung von v. 7 jener Kranke wirklich der Hülfloseste, ja so hülflos war, dafs er auf Heilung durch die Quelle schlechterdings nicht hoffen konnte.

Dafs Jesus den Kranken *„unaufgefordert befragt“*, soll nach Weifse (129f.) gegen Jesu Gewohnheit seyn. Wir haben schon früher bemerkt, dafs Jesus keine Gewohnheiten hatte. Dafs Kranke in Galiläa, *Jesum kennend,* ihn baten, war eben so natürlich, als unmöglich war, dafs der *Jesum nicht kennende* Bethesdener Kranke, dessen Hoffnung vielmehr auf die Quelle gerichtet war, ihn bitten konnte.

Wenn nun Str. (121) für eine solche Heilung im Gebiete des „Menschlichen und Natürlichen“ gar keine „physische Analogie“ findet, so helfen wir uns nicht mit der sonderbaren Konjektur Schweizer's (p. 146) der Kranke sey ein dämonischer gewesen, sondern verweisen auf. §. 52.

Auch dafs Jesus *„sich verbarg“*, hat keinen vernünftigen Grund. (B. B. 198). Dafs er sich „verbarg“ sagt aber nur Lücke; im Texte steht nur *ἐξένευσεν, deflexerat;* während die Juden mit dem Kranken redeten, war Jesus unterdessen weiter gegangen und dem letzteren aus dem Gesichte gekommen.

3. Was Jesu Reden anlangt, so spricht ihm B. B. (196) als Advokat der *Ἰουδαῖοι* vor allem den Standpunkt der *Berechtigung* ab; denn Jesus habe durch den Befehl *ἆρον τὸν κράββατόν σου* wirklich das *Gesetz Mosis,* und nicht blofs pharisäische „fleischliche“ Satzungen übertreten. — Also sollte es wirklich der Sinn des vierten Gebotes erheischen, dafs jener Kranke, obgleich genesen, doch noch jenen ganzen Tag über in der Krankenhalle sitzen oder liegen bleiben mufste? „Ja“ sagt B. B., denn das vierte Gebot, wenn es

„die göttliche Ruhe nach Tagen beschränkte", sey selber *„fleischlich."* — So sieht der Mann denn wirklich den Unterschied nicht ein zwischen jenem Gebote, welches auf den Grund der Art, wie die *Welt* entstanden, d. h., wie im Menschen die *natürliche Genesis* mit der *geistigen Beziehung auf Gott* verbunden ist[4]), die Zeit des in der Zeitlichkeit stehenden Menschen in Tage irdischer Beschäftigung und Tage geistlicher Sammlung eintheilt, und zwischen der pharisäischen Abgeschmacktheit, welche in völliger Verkennung jenes tieferen Grundes minutiös bestimmte, welcherlei einzelne Aktionen am Sabbath erlaubt und verboten wären.

Ferner soll es (nach Str. I, 672) *ein Widerspruch zwischen Joh. und den Synopt.* seyn, dafs bei den letzteren Jesus sich auf Davids Essen der Schaubrode oder auf das Beispiel des in den Brunnen gefallenen Thieres beruft, während er an unsrer Stelle den „metaphysischen" Beweis von der Ununterbrochenheit der göttlichen Segenswirksamkeit führe. — Mufste Jesus immer denselben Grund anführen? Gerade bei den *Synopt.* entlehnt er ja seine Argumente bald aus der *Geschichte* bald aus dem *praktischen* Leben. Dazu kömmt, dafs er *bei Joh. selbst* (7, 23) ein Argument aus dem praktischen Leben nimmt. So ist es also völlig *ohne Sinn*, von einer Differenz zwischen *Joh.* und den *Syn.* in dieser Beziehung zu reden.

V. 17 giebt der Evst offenbar nur eine gedrängte Inhaltsangabe dessen, was Jesus gesagt. So fällt der Einwurf von Str. (I, 673) weshalb sich Jesus sogleich vom Sabbath ab auf die Lehre von seiner Person wende. Er thut dies ja nicht ohne Veranlassung, sondern nach v. 18 vielmehr deshalb, weil das in v. 17 vorgekommene Wort „mein Vater" Anstofs erregt hatte.

4) Denn was anderes ist die Bedeutung jenes Ruhens des (im Paradiese sichtbar erscheinenden) Gottes bei den Menschen, als dafs die natürliche Entwicklung der sinnlichen Dinge nicht das höchste Ziel der Schöpfung sey, sondern der Umgang Gottes mit den Menschen?

Ueber die den joh. Briefen ähnliche *Form* der Rede (Str. 673 ff.) ist schon §. 61, 3 gehandelt.

Dafs B B. in Jesu Rede wieder ein Gewebe von Unsinn sieht, ist begreiflich. V. 18 ff. ist „hochfliegend" (202), v. 19 ist eine so „selbstständige, schlechthin „vollendete Gröfse", dafs Jesus von Rechtswegen nichts hinzufügen, sondern von da an hätte stille schweigen sollen (204). Zu v. 31 ff. giebt uns B. B. (202) die neue Notiz, Jesus gehe deshalb zur *μαρτυρία* über, weil die Juden das vorige *nicht verstanden* hätten, und findet dies (resp. diese Notiz) alsdann höchst absurd. Das von der Auferstehung gesagte soll (208) unverständlich gewesen seyn. (Vgl. dagegen Str. I, 673). V. 25, wo Christus, was Schweizer (148) nebst vielen Ausl. übersieht [5]), das Faktum der Auferstehung von der stetigen Wirksamkeit des ζωοποεῖν unterscheidet, kann Jesus seinen beschränkten Begriffen nach nicht gesprochen haben (210 ff.) V. 34 soll Jesus das Zeugnifs Johannis „mit abgewandtem Antlitz, als sey „es unwürdig, dasselbe anzunehmen, dennoch aufge- „nommen, und zugleich wieder mit abwehrender Hand Anderen zugeschoben haben" (214). Kurz B. B. beweist, dafs er wieder von der ganzen Rede kein Wort und keine Sylbe verstanden hat.

§. 77.
Aussendung und Rückkehr der zwölf Jünger. Tod des Täufers.

Nach seiner Rückkehr nach Galiläa sandte Jesus, die Menge des geistig verwahrlosten Volkes bedauernd (Mt. 9, 37 f.) die zwölf Jünger aus, umherzuziehen, zu heilen, Todte zu erwecken und das Herbeigekom-

5) Dafs v. 25 noch von dem ζωοποιεῖν die Rede ist, geht nicht allein aus καὶ νῦν ἐςι, sondern, wie De Wette richtig sieht, aus dem οἱ ἀκούσαντες ζήσονται hervor, wonach das ἀκούσονται vom willigen Annehmen der Predigt zu verstehen ist. V. 28 dagegen wird durch οἱ ἐν μνημείοις jede tropische Bedeutung, die νεκροὶ zuvor hatte, ausgeschlossen.

menseyn des Reiches Gottes zu verkündigen. (Mt. 10, 7 f.). Hiefür gab er ihnen *genaue Verhaltungsregeln.* Lohn und Gewinn sollte nicht ihr Zweck (Mt. v. 8) aber auch das leibliche Auskommen nicht ihre Sorge (Mt. v. 9—10) seyn. Jedes Haus sollten sie mit dem Grusse des Friedens grüfsen; fände ihre Predigt Eingang, so sollten sie da verweilen; wo nicht, so sollten sie eilend und entschlossen weiterziehen; eine solche Stadt werde der Fluch treffen. (Mt. v. 11—15). — Alsdann sprach Jesus von den Mühen, aber auch von den Verheifsungen und Segnungen des *Jüngerberufes überhaupt.* Wie unter Wölfe, so würden sie in eine Welt geflissentlichen Widerstandes und mancher Verfolgung gesandt (v. 16—18) aber der Geist Gottes werde ihre Worte regieren (19 f.). Ein alle Verhältnisse durchdringender Kampf werde entstehen, und Hafs sie treffen. Sie aber sollten treu bleiben, und wo sie nicht angenommen würden, in eine andre Stadt fliehen, und sich defs nicht verwundern, da sie vor seiner Wiederkunft nicht hoffen dürften, das Volk Israel in seiner Gesammtheit zu bekehren. (V. 21—24). Ihn selbst treffe ja Verfolgung und Verwerfung; doch sollten sie sich nicht fürchten, denn das Licht dringe von selber durch und breche sich Bahn, und nur ihr Leib könne getödtet werden. (V. 25—28). Aber auch im Leiblichen stünden sie unter der Fürsehung des Vaters, und vollends sey ewige Seligkeit der schlüfsliche Lohn treuer Bekenner (v. 29—33). — Noch in etlichen Versen redet Jesus von der zu erwartenden Gährung, die er herbeiführe, und dafs es da gelte, dem Herrn und sein Wort lieber selbst, als Vater und Mutter, zu haben, dafs aber auch jede den verachteten Jüngern um ihrer Predigt willen bewiesene Wohlthat vor Gott als Christo selbst erwiesen angesehen werde. — So zogen die Jünger aus. Herodes aber, welcher unterdessen, von seinem Weibe verlockt (Mk. 16, 17 ff. Mt. 14, 3 ff.) Joh. d. T. hatte hinrichten lassen, fürchtete sich, als er von Jesu hörte; denn etliche hielten Jesum für den wiedererstandenen Johannes, etliche für einen Propheten, etliche für den Deuter. 18, 15 verheifsenen Pro-

pheten (worunter aber nach Joh. 6, 14 und Mt. 16, 14 das Volk nicht den Messias selbst, sondern wahrscheinlich den Jeremias verstand, (vgl. §. 56, 2) etliche für den Elias und gerade Jesu Abwesenheit aus Galiläa mufste die Dunkelheit solcher Gerüchte begünstigen. — Die dem Täufer treu gebliebenen Jünger aber, die ihren Meister auch begraben hatten, kamen zu Jesu, als sie dessen Rückkehr nach Galiläa vernahmen, und erzählten ihm alles, was geschehen war. Als nun Jesu Jünger zurückkamen, und den Erfolg ihrer Wanderung erzählten, ging Jesus mit ihnen in die Wüste.

1. Dafs Mt. von den Reiseabentheuern und der Rückkehr der Jünger nichts melde, dazu hat er, meint B. B. (II, 186) „triftige Gründe" gehabt; nämlich er hat — die Aussendung der Jünger über der „langen Rede vergessen"! — Reiseabentheuer meldet er nicht, weil er nicht für Neugierige schreibt. Die Reden über den Beruf der Jünger mitzutheilen, daran lag ihm nach seinem Plane (§. 23) alles.

Je mehr aber Mt. cap. 10 f. einer Realeintheilung folgt, um so weniger läfst sich die Frage (B. B. 193) ob die Worte Mt. 9, 37 f. hier oder (nach Luk.) bei Aussendung der 70 gesprochen sey, — eine sehr müssige Frage — entscheiden.

Auch möchte aus gleichem Grunde schwer zu bestimmen seyn, ob die Worte Mt. v. 16—42 welche nicht mehr *Verhaltungsmassregeln für die damalige Wanderung*, sondern Reden über den *Jüngerberuf überhaupt* enthalten, und von denen ein grofser Theil (v. 26—35) in Luk. bei einer *bestimmt-anderen* Gelegenheit referirt wird, von Mt nicht blofs um des verwandten *Inhaltes* willen mit der Aussendungsrede zusammengestellt seyen. Ihre Wiederholbarkeit läfst sich nicht geradezu leugnen; warum soll Jesus über so wichtige, naheliegende Gegenstände nicht öfter, und zwar öfter auf gleiche Weise haben sprechen können. Auch die (schon in der Bergpredigt bemerkte) *retrograde Gedankenbewegung*, z. B.

v. 34 vgl. mit v. 21, spricht eher gegen eine Zusammenstellung durch Mt., als dafür. Der *Schriftsteller*, wenn er einmal verschiedene Redestücke unakoluthistisch zusammenstellt, ordnet sie auch; im *Leben* dagegen, im wirklichen freien Gespräche findet ein Vor- und Rückschritt fast immer Statt. Dennoch ist und bleibt die Ansicht von Straufs (I, 618) jene Worte seyen nur *einmal* gesprochen bei der Luk. 12 angeführten Gelegenheit, und seyen von Mt. um des Inhaltes willen hiehergestellt, *völlig unverfänglich.*

Wie es dagegen mit den wenigen Diktis (Mt. v. 12 f. und 15 f.) die sich bei der Aussendung der 70 wiederholen, stehe, werden wir bei der Beleuchtung der letzteren sehen.

Nun müssen wir nur noch einer Fatalität gedenken, die B. B. begegnet, wenn er Mt 10 liest. Es pflegt ihm alsdann so vorzukommen, als sey die Aussendung der Jünger „in ästhetischer Hinsicht" unmöglich (198), und zwar weil es „eine schwer zu vollziehende Vorstellung" sey, Jesum während ihrer Abwesenheit „isolirt" zu denken. (Man mufs eine sehr lahme Vorstellung haben!) Doch bewirft er uns auch noch mit zwei andern Gründen, wodurch die Aussendung als unmöglich erscheine, a) weil die Jünger (p. 200) „nichts hatten, was sie predigen konnten"; denn „die Jünger" (B. B.'s) „haben Christum noch nicht als den Messias erkannt." — Vgl. Mt. v. 7. b) Weil es überhaupt gar keine zwölf Jünger gegeben hat (202 f.). Denn wie es „kindisch" sey, „den König sich immer mit der Krone zu denken", so sey auch die Vorstellung, als habe Jesus Jünger gehabt, eine „kindische." Da nun B. B., wenn wir auf seine bisherigen Leistungen zurücksehen, vom ganzen Leben Jesu kein Jota als historischen Kern hat stehn lassen, ausgenommen die eine bei der Auflösung des Taufberichts konstruirte Notiz, dafs Jesus ein Sünder war, — da alle Nachrichten über Jesus sammt und sonders Hirngespinnst der „reflektirenden Gemeinde" sind — so mufs es uns Wunder nehmen, wie Herr B. B. p. 201 (vgl. 235) von „einem Charakter, wie Jesus, einem

„Manne, der in aller Ruhe und Bescheidenheit der „Unendlichkeit seines Selbstbewufstseyns und der Kraft „seiner Sache sicher war" und von dieses Mannes „ruhiger Hoheit und edler Selbstgewifsheit" redet. Wo weifs er das her? — Doch ja, nun wird alles klar! Weil *er* sich *seinen* Heiland ganz nach eigenem Gusto als einen junghegelischen Narren mit einem „unendlichen Selbstbewufstseyn" zusammen reflektirt, so denkt er, die Verfasser der Evv. werden es ebenso gemacht haben.

2. Den Inhalt der Reden anlangend, so findet Str. (I, 616) die Ermahnung Mt. v. 6 eigenthümlich, B. B. (207) und Gfr (h. S. II, 79 f.) aber sehen einen Widerspruch mit 28, 19, wo Jesus die Jünger auch zu den Heiden gehen heifst. Freilich, wo die Jünger *nach Jesu Auferstehung und Himmelfahrt* hingehen mufsten, dahin mufsten sie auch schon *zu Jesu Lebzeiten in jenen wenigen Tagen gesandt werden!* Sehr stringent! — Aber auch Mt. v. 18 sollen sie schon „zu den Heiden" gesandt werden, weil es — in Judäa keine Fürsten und Könige gab! Fatal, dafs Mt. v. 16 ff. gar nicht mehr von jener einzelnen Aussendung die Rede ist.

Mt. v. 8, *νεκροὺς ἐγείρετε,* soll (Str. 616) Jesus nicht haben sagen können, weil, wenn die Jünger wirklich auch Todte erweckt hätten, etwas so ganz ausserordentliches uns erzählt seyn müfste. — Wir haben bereits öfter erinnert, dafs nur für Herrn Str die Wunder in „leichtere und schwerere" zerfallen. Die Evsten dachten anders. Auch war es ihr Zweck nicht, zu beschreiben, wie weit im Wunderthun es die *Jünger* gebracht hätten, sondern nur *Jesum* und *sein Thun* zu schildern.

Die kleine Differenz, dafs nach Mt. und Luk. der *ῥάβδος* zu dem gerechnet wird, was sie *nicht* mitnehmen sollten, bei Mk. aber ihnen *nur der ῥάβδος* mitzunehmen erlaubt wird, hat Str. (616) ganz richtig gelöst. Der *Gedanke* bleibt gleich. Der *ῥάβδος* bildet die *Grenze* des mitzunehmenden; den Gedanken: sich nicht mit unnöthigem zu beschweren, kann ich entweder so ausdrücken, dafs ich sage: „nicht einmal einen

Stab" oder: „höchstens noch einen Stab." — Die Evsten erinnerten sich noch, daſs Jesus bei dieser Gelegenheit einen *ῥάβδος* genannt, und benützten dies Wort auf beiderlei Weise, um den gleichen Gedanken auszudrücken [1]).

Mt. v. 8 verbietet Jesus, den Gelderwerb zum Zweck des Apostelamtes zu machen, nämlich „Bezahlung zu verlangen"; v. 9 ff. sagt er, unter Gottes Leitung würde es ihnen an freiwilligen Gaben nicht fehlen. Nun fragt B. B. (213) wie sie hätten *umsonst* lehren können, wenn sie doch kein Geld mitnehmen durften. —

Mt. v. 15 nennt er (217 f.) einen „Drucker." Das soll ein Witz seyn. Mt. v. 14 findet er die Worte *ἢ τῆς πόλεως* lächerlich (222), weil ja v. 13 „nur von einem Hause die Rede sey." — Daſs er bei der Voraussetzung, als handle Mt. v. 16 ff. noch von jener einzelnen Aussendung, den 23sten Vers nicht begreift (228) ist natürlich. Auch v. 26 ist ihm (231) dunkel (vgl. dagegen oben unsre Darstellung). Die zeugmatische Redensart v. 34, *βάλλειν εἰρήνην* und *βάλλειν μάχαιραν* findet er ebenso geschmacklos (237) als er es unsinnig findet, daſs bei *μάχαιρα* nicht der Artikel steht. Er sollte einmal Winer's Gramm. d. n. t. Spr. §. 18, 1 über die Weglassung des Artikels bei abstrakten Begriffen nachlesen. — Mt. v. 40 ff. meint er (240) hätte Jesus nicht den Jüngern, sondern den „Anderen", nämlich allen Leuten in allen Städten, wohin die Jünger kamen, sagen sollen. Denn B. B. setzt voraus, diese Verse hätten den Zweck, den Jüngern eine gute Aufnahme und Verköstigung zu bereiten.

3. Was die Hinrichtung Joh. d. T. betrifft, so hat Str. selbst die Widersprüche, welche man zwischen dem Bericht der *Evsten* und dem des *Josephus*

1) Denken wir uns Jesus habe gesagt כי אם מטה, so lieſs sich beides suppliren, entweder: „denn wenn ihr einen Stab habt, „so ist das schon überflüssig" oder: „denn - - - so ist das hinreichend genug."

finden wollte, für ungenügend erkannt. Wenn nämlich der letztere [2]) sagt: καὶ τῶν ἄλλων συςρεφομένων (καὶ γὰρ ἥρθησαν ἐπὶ πλεῖςον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις, μὴ ἐπὶ ἀποςάσει τινὶ φέροι, --- πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται, πρίν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι, προλαβὼν ἀναιρεῖν, während die Evsten die *Rüge wegen Herodias* als Grund der Gefangennehmung angeben, so bemerkt Str. richtig (I, 396) dafs „Anti-„pas befürchtet haben kann, eben auch durch den star-„ken Tadel seiner gesetzwidrigen Heirath und seiner „Lebensweise überhaupt möchte Joh. das Volk gegen „ihn in Aufruhr bringen.“

Wenn ferner nach den Evsten die Hinrichtung als an demselben Orte, wo Herodes beim Mahle safs, geschehen erscheint, während doch nach *Jos.* Joh. nicht in der Residenz Tiberias, sondern in Machärus gefangen safs, so erinnert Str. (398), dafs „nach *Jos.* „ant. 18, 5, 1 Herodes gerade damals im Kriege mit „Aretas begriffen war, zwischen dessen Gebiet und „dem seinigen Machärus die Grenzveste bildete, wo „also damals Herodes selbst mit seinem Hofstaate „sich aufgehalten haben mag.“

B. B. will nicht allein das nicht gelten lassen, sondern macht noch neue Einwürfe, und zwar mit der Miene eines Gelehrten; denn er hat es über sich gewonnen, das von Winer (Realw. s. v. Herodes) citirte cap. 5 in *Jos.* ant. 18 wirklich nachzulesen — in der lateinischen Uebersetzung versteht sich. — Dortselbst erzählt *Jos.* vom 22sten Jahr des Tiberius (37 aer. Dion. also *mindestens drei Jahre nach Christi Tode*) von einem Kriege zwischen Herodes und Aretas, und nennt die Ursachen der ἔχθρα zwischen beiden. Und zwar zuerst, dafs Her. seine erste Frau, des Aretas Toch-

2) Ant. 18, 5, 2. Str. mufs hier wieder ein fremdes mifsverstandenes Citat abgeschrieben haben. Die von ihm citirte Stelle 18, 5, 4 handelt nämlich nicht vom Tod des Täufers, sondern von den Familienverhältnissen des Herodes.

ter, hintergangen und mit Herodias sich heimlich verlobt hatte. Nun sagt er ὁ δὲ ἀρχὴν ἔχθρας ταύτην ποιησάμενος, περί τε ὅρων ἐν τῇ γῇ τῇ Γαμαλιτιδι, καὶ δυνάμεως ἑκατέρῳ συλλεγείσης εἰς πόλεμον καθίςανται, wo er doch offenbar die *erste Ursache der Feindschaft* und die nachher hinzukommende *Veranlassung des Krieges* trennt. In diesem Kriege nun erwähnt *Jos.* den Tod Johannis als bereits geschehen; d. h. er erzählt, man habe den Verlust der Schlacht als Strafe für Johannis Hinrichtung betrachtet. —

Da nun *Josephus* den Joh. in Machärus gefangen seyn läfst, solches aber zur Zeit der Entlassung der Tochter des Aretas [3]) nicht dem Herodes gehörte, so folgt, dafs beide Fakta, *Verstossung* und *Krieg* nicht unmittelbar nacheinander fielen. Dasselbe folgt aus den Worten δυνάμεως ἑκατέρῳ συλλεγείσης, wozu *Zeit* gehörte.

B. B. aber, der die griech. Worte, wiewohl er sechs derselben in der Anm. pag. 351 abdrucken liefs, doch weder gelesen noch verstanden hat, hält sich an die latein. Uebersetzung Hudson's: *inde autem ab ea inimicitiarum facto initio*, schimpft über Winer, dem er falsch zu übersetzen Schuld giebt (!!!), übersetzt: „Aretas benutzte diesen Anlafs *sogleich* zum Grund für eine Kriegserklärung", und folgert: der *Krieg* war unmittelbar nach der Verstofsung der ersten Frau, also vor *Verheirathung mit Herodias;* Joh. d. T. war nach *Jos.*

3) Es könnte fraglich erscheinen, ob man in den Worten: προεςάλκει γὰρ ἐκ πλείονος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα τότε περὶ αὐτῆς ὑποτελῆ das τότε (mit B. B.) noch mit auf die Zeit der Entlassung (resp. der von dem Weibe selbst erbetenen Reise nach Machärus) oder ob man es nicht etwa blofs auf die Zeit der früheren Reisen dahin (des προεςάλκει) beziehen solle. Für *erstere* Erklärung spricht aber entschieden der Umstand, dafs, wenn nicht noch in der Zeit der Ehetrennung Machärus dem Aretas gehörte, für dessen Tochter ja jeder Grund, um Erlaubnifs zu einer Reise dorthin weggefallen wäre.

vor dem Kriege getödtet; also *vor Verheirathung mit Herodias;* die Erzählung des Mk. ist also nicht wahr.

Sie ist aber doch wahr, weil alles Schimpfen B. B.'s nicht hinreicht zu beweisen, die Jos. 18, 5, 1 angeführte Ursache der ἔχθρα *müsse* als gleichzeitig mit der politischen Ursache des Krieges selbst gedacht werden. Es kann also jene Ursache der ἔχθρα, die *Verstossung der ersten Frau*, füglich jahrelang vorher, etwa 32 aer. Dion. geschehen [4]), und dann die *Vermählung mit Herodias*, die Gefangennahme und Hinrichtung Johannis, und wiederum später [5]) der Krieg erfolgt seyn.

Darin aber hat B. B. gegen Str. Recht, *dass Joh. nicht zur Zeit des Krieges hingerichtet wurde*, mithin Her. nicht *um des Krieges willen* in Machärus gewesen seyn kann. Nur freilich erhellt dies aus anderen, als den von B. B. angeführten Gründen. — Nämlich der Krieg brach im dritten Jahre nach Christi Tode aus; der Täufer aber ward schon 1 Jahr vor Christo hingerichtet. Dennoch hat es nicht die mindeste Schwierigkeit, die bei dem Berichte des Mk. vorausgesetzte Anwesenheit des Herodes in Machärus während der Hinrichtung des Joh. denkbar zu machen. Nämlich um Erlaubnifs, nach Machärus gehen und dort wohnen zu dürfen (vgl. Anm. 3

4) Da nämlich jene erste Frau nicht eigentlich verstofsen ward, sondern erst mit Erlaubnifs des Herodes nach Machärus ging, und dann von da — das Verhältnifs ihres Mannes mit Herodias kennend — *sua sponte* entfloh, so bot das wohl Ursache zur ἔχθρα, keineswegs aber war es ein hinreichender Grund zu einem Kriege, da ja vielmehr die entlaufene Frau als der schuldige Theil äusserlich dargestellt werden konnte.

5) Dafs aus der Erzählung *Jos* 18, 5, 2: das Volk habe Herodis Niederlage als Strafe für Johannis Tod angesehen, nicht folge, Johannis Tod müsse der Schlacht unmittelbar vorhergegangen seyn, sieht selbst B. B. ein. — Noch nach drei bis vier Jahren blieb es auffallend, dafs Her. gerade von dem besiegt worden, um dessen Tochter willen Joh. (als deren Vertheidiger) war getödtet worden.

und *Jos.* ant. 18, 5, 1 *κελεύει πέμπειν αὐτὴν ἐπὶ Μαχαροῦντος*) konnte jene Tochter des Aretas nur dann bitten, wenn dort irgend wie eine Gelegenheit und Anstalt war, um eine Fürstin zu beherbergen. Dafs eine Residenz, ein Schlofs, wirklich dort gewesen seyn müsse, geht nun aber vollends deutlich aus der Bemerkung hervor: *προεςάλκει γὰρ ἐκ πλείονος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα.* War nun aber dort ein Pallast, warum soll nicht auch Herodes sich zuweilen dort haben aufhalten können? Das wird man doch wahrlich nicht verlangen, dafs *Jos.* jede Ortsveränderung jedes Fürsten habe erzählen müssen! So löst sich also diese ganze Masse von Einwürfen in nichts auf.

Dafs Luk. (3, 18 ff.; 9, 9) die Gefangennehmung und Hinrichtung Johannis nur beiläufig erwähnt, ohne den Hergang zu beschreiben, wird Str. (396) doch nicht wohl im Ernste für eine „Differenz" in der Sache halten!

Der einzige *Schein* eines Widerspruches liegt zwischen Mt. 14, 5 *καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι, ἐφοβήθη τὸν ὄχλον* und Mk. 6, 20 *καὶ ὁ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον· συνετήρει αὐτὸν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει, καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουσε.* (Str. 396). Aber es ist nur ein *Schein.* Denn erstlich berichtet Mt. jenes *θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι* in enger Verbindung mit dem Vorwurf Johannis wegen Herodias und mit seiner Gefangennehmung, während Mk. v. 20 von der Zeit *während* der Gefangenschaft bis zur Hinrichtung redet. Als Joh. öffentlich gegen Herodis Ehe auftrat, ward der Tyrann wüthend; damals hätte er ihn gerne getödtet, und nur die Furcht vor dem Volke bewog ihn, es bei einer Gefangennehmung bewenden zu lassen. Als er aber Joh. näher kennen lernte, und die erste Hitze nachgelassen hatte, gewann der heilige Mann dem *schwachen, charakterlosen Fürsten* doch einen gewissen Grad von Hochachtung ab. — Und so erklärt sich die Möglichkeit des Mk. 6, 20 gesagten zweitens psychologisch aus dem Charakter des Antipas. Er war nicht unempfänglich; er gab sich zeitweise besseren Eindrücken hin, achtete

Joh., hörte ihn gerne, befolgte auch hie und da seine Worte; aber seine Sündenlust und Weltlichkeit und die Buhlerei der Herodias rissen ihn stets wieder hinunter.

In Betreff der Einzelheiten findet B. B. (*Syn.* II, 348) es unbegreiflich, wie Herodes auf die Idee von einem auferstandenen Täufer habe kommen können; er hätte bei der geringsten Erkundigung „erfahren können, dafs „Jesus nicht als erwachsener Mann aus der Luft ge„fallen sey." — Wer weifs nicht, wie sich Aberglaube mit Grausamkeit zu verbinden pflegt, und was einem entnervten Tyrannen sein strafendes Gewissen vereint mit überreitzter Phantasie vorzuhalten vermag? Wer weifs ferner nicht, dafs man nach dem, was einen in Furcht setzt, sich *nicht* erkundigt, sondern es durch Ignoriren — wie ein Gespenst durch Anhalten des Athems ferne zu halten sucht?

B. B. (188 f.) findet noch eine chronol. Schwierigkeit. Als die 12 Jünger *zurückkamen, war* Joh. d. T. schon eine Zeitlang enthauptet. Die Johannisjünger kamen aber — erst nachher? nein: — *vorher schon* (vor der Rückkehr der 12) zu Jesu, ihm Joh. Tod zu melden. Das soll ein Widerspruch seyn. Aber freilich, die Enthauptung Johannis soll in eine „*längstverflossene* Zeit" gehören! Was der Mann für Neuigkeiten weifs[6]).

Auch „mufs er staunen", dafs die Johannisjünger zu Jesu kommen, da er von einer „so nahen Beziehung beider Kreise" früher noch nichts gehört hat. Er soll §. 75 lesen! Der Täufer hatte an Jesu *Messianität* nie gezweifelt, und auch über die *Art* seines Wirkens war

6) Bei Gelegenheit der Aussend. d. J. (174) thut er in Betreff der gar nicht hieher gehörigen Stelle Mt. 9, 35 die geistreiche Frage, wie Jesus, wenn er doch eben noch in Kapern. gewesen, gleich darauf habe „umherziehen" können? und warum der Evst nicht zwischen beidem bemerkt habe, Jes. sey „von Kapern. weggegangen", wodurch ja erst begreiflich werde, wie er habe umherziehen können. So aber würden wir „aus der Bestimmtheit in die Unbestimmtheit versetzt."

er nun belehrt. Jene Jünger aber, die ihm treu bis in den Kerker gefolgt waren, mufsten, wenn irgend welche, auf den neuen Bund vorbereitet und dazu reif seyn.

§. 78.

Speisung der 5000. Jesus wandelt auf dem Meer. Rede vom Brode des Lebens.

Die Rücksicht auf die von Seiten Herodis drohende Gefahr bewog Jesum, mit seinen Jüngern über den See in eine wüste Gegend Peräa's (nahe Bethsaida Julias Luk. 9, 10 vgl. §. 88, 1) zu fahren. Viele Galiläer aber, die es bemerkten, gingen zu Lande (um den See herum) hinüber, und brachten ihm Kranke und hörten der Predigt Jesu vom Reiche Gottes zu. Schon war es spät gegen Abend, und wie nun Jesus die sich stets noch vermehrende Menge der herüberkommenden Galiläer sah, welche, da sie nicht hatten wissen können, dafs sie Jesum in einer Wüste finden würden, sondern vermuthet hatten, in einer Stadt ihn zu treffen, mit Speise sich nicht vorgesehen hatten, — da er sah, wie Diese alle, von seinen Worten wirklich gefesselt, um ihn her geschaart waren, so sprach er zu Philippus (der wohl eben bei ihm stand). „Wo sollen wir Brod kaufen, dafs diese essen?" um ihn zu prüfen, ob er dem Sohne Gottes die unbedingte Kraft, zu helfen, zutraue. Philippus aber berechnete in menschlicher Klugheit, dafs für 200 Denare Brod nicht hinreichen würde, und nun erinnerten auch die übrigen Jünger Jesum, sey es von selbst, sey es durch Philippus aufmerksam gemacht, es sey Zeit, die Menge zu entlassen. Er aber sprach: sie sollten dem Volke zu essen geben. Andreas, der, wie alle, noch an kein Wunder dachte, wiefs auf einen Knaben, der 5 Brode und 2 Fische bei sich hatte, „aber" fügte er hinzu „was ist das unter so viele?" Denn es waren an 5000 Mann, ohne die Weiber und Kinder, deren etliche auch mitgezogen waren. Jesus aber hiefs sie in Haufen zu je 50 lagern, nahm die Brode und Fische, blickte gen Himmel, sprach den Segen darüber, brach, und gab

den Jüngern, die nun dem Volk austheilten, und alle wurden satt, und es blieben noch 12 Körbe voll Brocken übrig, die Jesus sammeln hiefs, dafs nichts umkäme. Das Volk in seiner Begeisterung wollte nun den, der solches thun könne, und den es für „den Propheten" hielt, zum Könige machen. Jesus aber hiefs seine Jünger schnell das Schiff besteigen, und nach dem westlichen Ufer vorausfahren; er selbst aber entzog sich dem Volk auf die Höhe des Bergrandes, und blieb da in der Nacht. — Da es nun finster, und das Schiff bereits mitten im See war, erhob sich ein starker Sturm, der der Fahrt so zuwider war, dafs sie gegen die vierte Nachtwache hin erst 30 Stadien weit (vom Ufer aus) vorwärts gekommen waren. Da wandelte Jesus über das Meer herüber, und schickte sich an, als sähe er sie nicht, am Schiffe vorbeizugehen. Da sie ihn nun sahen, meinten sie, es wäre ein Gespenst, fürchteten sich und schrieen. Er aber sprach: „Fürchtet euch nicht, ich bin es." Da rief Petrus, aufgeregt zu auflodernden Glaubensmuthe: „Bist du „es, so heifse mich auf dem Wasser zu dir kommen." Und da es Jesus ihn geheifsen, trat er hinaus aus dem Schiffe; wie er aber die gehobenen Wogen unter sich sah, sank sein Muth, und sogleich begann er zu sinken, und rief: „Herr, rette mich." Da nahm ihn Jesus bei der Hand, schalt seinen Kleinglauben, und sie traten in's Schiff, wo die Jünger Jesum nun nach entschwundener Furcht willig und freudig aufnahmen, und ihm zu Füfsen fielen. Und nun legte sich der Wind, und sie waren sogleich am Lande. — Das zurückgebliebene Volk, wohl wissend, dafs nur das eine Schiff der Jünger da war, und dafs Jesus *nicht* mit diesem Schiffe nach Galiläa zurückgefahren war, als es dennoch am andern Morgen Jesum nicht fand, setzte voraus, Jesus habe den Rückweg zu Lande angetreten, stieg in Schiffe, die mittlerweile von Tiberias herübergekommen waren, und fuhr hinüber, und da sie nun Jesum bereits angekommen (und zwar in der Synagoge) fanden (was, wenn er den Umweg zu Lande gemacht, so schnell nicht möglich war) fragten sie ihn, wie er hiehergekommen.

Da tadelte er sie, dafs das geschehene Wunder nur darum Bedeutung für sie habe, und nur darum sie treibe, ihm zu folgen, weil sie solch einen König, der auch in anderen Fällen ihre leiblichen Wünsche befriedige, gerne möchten, nicht aber, weil sie darin die Zeichen seiner göttlichen Person erkannt hätten. Das aber sey nöthig, dafs sie durch seine Wunder sich auf sein Wesen und Werk hinweisen liefsen. Sie sollten nicht leibliche Speise, sondern die „Speise zum ewigen Leben" sich zu verschaffen suchen, die der Sohn, den der Vater dazu versiegelt (den der Vater durch die leibl. Wunder als den dazu fähigen bezeugt) ihnen zu geben bereit sey. Sie fragten, was sie thun müfsten, um das Werk zu vollbringen, wodurch sie von Gott solches erlangen könnten. Er sprach, sie müfsten an ihn glauben. Sie aber, nur begierig, die *von Jesu selbst* (Joh. 6, 27) *angekündigte ewige Speise, die noch besser als das gestern mitgetheilte leibl. Brod seyn solle,* zu sehen, verlangten, „er solle ihnen nur erst dies Himmelsbrod geben, dann wollten sie glauben", und sie meinten, es müsse das wohl ein Brod nach Art des von Moses gegebenen Manna seyn. Da sagte Jesus, das Brod was er meine, verhalte sich zum Manna, wie das *wahrhafte* Himmelsbrod (zu dem nicht-wahrhaften, vorbildlichen); es sey „der vom Himmel steigende, der der ganzen Welt Leben spende und erhalte". Stets begieriger gemacht, fordern sie nochmals dies Brod zu sehn, und wollen es näher kennen lernen. Da erklärt der Herr, *er* sey es selbst; er stille den ewigen Hunger, er stille das absolute Bedürfnifs nach Leben.

Aber um die Hörer fähig zu machen zum Glauben an ihn und zum Leben in ihm, mufs er zuvor die *Erkenntniss des Bedürfnisses,* die Sündenerkenntnifs, wirken. So straft er ihren Unglauben (v. 36); so sagt er, dafs nur die zu ihm kämen, die ihm der Vater gebe (vorbereite durch das Gesetz), dafs er selbst des Vaters Willen thue, und dafs dieser Wille des Vaters sey, die Verlorenen zu retten und einst aufzuerwecken. — Die Juden waren hiedurch hinlänglich zum Nachdenken

darüber, ob auch sie des Vaters Willen thäten, ob sie den Willen des Vaters, durch Christum sich *retten* zu lassen, anerkännten, aufgefordert. Aber statt dessen murrten sie, dafs Joseph's Sohn behaupte, er sey vom *Himmel* heruntergekommen. Ihnen hatte Jesus nichts anderes zu sagen, als dafs niemand, den der Vater nicht ziehe (mittels des Gesetzes durch den h. Geist), zum Sohne komme, dafs aber auch niemand anders, als durch den Sohn, zu lebendiger Erkenntnifs des Vaters gelange. Und nun wiederholt er (v. 47 ff.) nochmals, die gläubige Hingabe an den Sohn, an die Totalität der im Sohn erscheinenden Gottes- und Lebens-Fülle, sey die einzige Art, das ewige Leben in sich zu bekommen. Er sey Brod des Lebens (Lebenskraft, Lebenserhalter). Er sey Lebenspender gerade dadurch, dafs er, der vom Himmel sey, hernieder in's Reich des Todes, in den Tod selbst, gestiegen sey. Leben könne nur erlangen, wer in Lebensgemeinschaft mit seinem zu opfernden Leibe trete, sodafs die Totalität der Person Christi, der ganze Christus, für ihn werde, was das Brod für den Leib, nämlich *reale* Quelle des pneumatischen *und psychischen* Lebens). — Konnten nun auch in der That die Juden den vollen Sinn dieser, das ganze Wesen des Christenthums in sich fassenden Rede nicht ergründen, so war doch soviel sehr verständlich, dafs man Christum als „vom Himmel gekommen" anerkennen, und sich nach ihm als dem Lebensbrode sehnen müsse. Das dunkle an der Rede aber war völlig geeignet, zur Scheidung und Entscheidung zu dienen: wer Christi Wesen in Wahrheit liebte, und an das, was er verstanden, sich in *Demuth* hielt, und wer von Gesinnung und Herz Christo fremd war, und deshalb Anstofs nahm. Ja es war im Gange des Werkes Christi nöthig, dafs er, nachdem er lange in jener (dem Täufer anstöfsigen) allgemeinen Weise *gesammelt* hatte, nun *sichtete*. — Als diejenigen Juden (v. 52), die von *Herzen* Christo fremd waren, mit den andern stritten über Jesu Worte, wiederholte Jesus dieselben noch einmal (v. 53—59), so dafs viele, die bereits Anhänger Jesu waren, und sich fest an ihn

geschlossen hatten, nun gezwungen wurden, ihre innere Entfremdung (den Mangel der *demüthigen, unbedingten* Hingabe an das in Jesu von ihnen erkannte und *geliebte* Göttliche) zu offenbaren, indem sie Jesu Rede hart, unverständlich, nannten. (V. 60). Sie verwiefs der Herr darauf, dafs sie ihn einst würden gen Himmel fahren sehen — so wiefs er ihren stolzen *Willen* zur *Demuth* — und weiter, dafs seine Worte geistig zu verstehen seyen (nicht mit dem Verstande vom mündlichen Essen, sondern mit dem Geiste der Liebe zu Christo von einem ausser den Schranken von Zeit und Raum liegenden ewigen, absoluten Vereinigtseyn mit Christo). Dann tadelte er nochmals ihren Unglauben, und wiederholte, dafs man nur durch den Vater zum Sohne könne gezogen werden. — Dies hatte den Erfolg, dafs die Jesu innerlich entfremdeten sich förmlich trennten; Petrus dagegen im Namen der Zwölfe bekannte entschieden und offen, Christum hätten sie als Quell des ewigen Lebens *erfahren;* ihn hätten sie als *Sohn Gottes* erkannt; „Herr wohin sollen wir gehen?" — so weist er auf die innre Nothwendigkeit hin, die sie dränge, bei Jesu zu bleiben. — Doch Jesus, um alle Jünger vor Sicherheit zu bewahren, vor allem aber, um den treu zu warnen, in welchem schon jetzt die Sündenlust mit der Anerkennung des göttlichen in Christo kämpfte, und *sein* Bedürfnifs bei Jesu zu bleiben, dämpfte, — Jesus sagte sogleich hier voraus, dafs einer unter den Zwölfen ihn verrathen würde.

1. Diese Geschichten sind allerdings nur im Zusammenhang unter sich und mit dem übrigen Verlaufe des Werkes Christi zu verstehen; dann aber sind sie auch völlig klar. Jede für sich betrachtet, erscheint das Wunder der Speisung durch die unbedeutende Noth der Fünftausende nicht hinlänglich motivirt [1]; was das

1) Str. „weifs sich gar nicht stark genug auszudrücken" (199) wie unmöglich es war, dafs Jesus daran dachte für Speise zu sorgen.

Wandeln auf dem Meer für einen „Zweck" habe, läſst sich gar nicht absehen. (Str. II, 172 und 191). Faſst man aber die Absicht, die noch so sehr unbestimmte Masse der Anhänger Jesu zu *sichten,* als Zweck, so wird alles deutlich. Jetzt sollte sich entscheiden, wer Christum von *Herzen* und in der *Gesinnung* so lieb gewonnen hatte, daſs er aus innrer Nothwendigkeit sich ihm *unbedingt hingab,* sich ihm in *Demuth* unterwarf; wem Christus und Christo anzugehören die innerste *Gewissheit* geworden war, wogegen kein Lebensverhältniſs, kein Zweifel, keine Dunkelheit mehr aufkommen konnte; wem Christi zu seyn der Kern des eignen Daseyns geworden war. — So erwieſs Christus in der Speisung nicht sowohl eine einzelne Wohlthat, als geradezu seine *Gottheit,* und *nun* konnte er in der Synagoge auch *unbedingte Hingabe* verlangen, und konnte *nun* prüfen, wer in der Speisung nur die *leibliche Wohlthat,* und wer die *Erscheinung seiner Gottheit* darin erkannt habe. — So erwieſs sich Christus noch besonders den Zwölfen beim Wandeln auf dem Meer, so ganz speciell dem Petrus, der insbesondere die Nothwendigkeit der *gläubigen Gesinnung* inne werden muſste. — Wir sehen hier also einige Wunder, die keine Nebenzwecke haben, sondern in denen der *Zweck des Wunders an sich* zur Erscheinung kömmt. War der ewige Sohn Gottes als Mensch in einen bestimmten Punkt der Zeitlichkeit hereingetreten, so erschien einerseits der *göttliche Geist* in seinem sittlich-heiligen Wesen; andrerseits aber, weil der Fall absolut einzig und beispiellos, so muſste bezeugt werden, daſs *dieser Einzelne* der Sohn Gottes sey, darin, daſs auch das metaphysische Wesen Gottes (vgl. §. 52) als *Herrschaft über die Natur,* als *Wunder,* erschien. Letzteres bildete den *Anknüpfungspunkt* des Glaubens, und so ist in den Evv. und von Christo selbst die Nothwendigkeit der Wunder anerkannt. (Joh. 2, 23; 7, 31; 10, 41). Aber dabei sollte nicht *stehen geblieben* werden, sondern die Gewiſsheit, daſs Jesu *Person* der Sohn Gottes sey, sollte Vehikel werden, um an diese Person sich anzuschlieſsen, ihr *Wesen* zu betrachten und die Einheit beider als den absoluten

Thesaurus zu lieben. (Joh. 4, 48; Mk. 8, 6 u. s. w.) In unserm §. sehen wir von beidem die Beispiele, in den Wundern giebt Christus die *Gewissheit über seine Person*, und kann dann in der Rede nach der *Gesinnung gegen sein Wesen* fragen [2]).

2. Sehen wir die Speisung an. Dafs hier kein Glauben des Objektes, an dem das Wunder geschah, wie bei Krankenheilungen, gefordert wurde, sintemal Brod und Fische nicht glauben können, hat Str. (II, 191) überflüssiger Weise angemerkt. Dafs die Speisung kein „beschleunigter Naturprocefs" sey, hat er (193) gegen Olshausen ebenso richtig als breit bewiesen Wir fassen das Wunder auch als *schöpferischen Akt* [3]). — Aber Str. (194) versichert uns, er könne sich gar keine „Anschauung" von dem Hergange selbst machen. Ob Jesus jedes Brod in tausend Brosamen getheilt habe, und diese schon in den Händen der Jünger oder erst im Munde der Essenden gequollen seyen u. s. w. Die Evangelisten geben aber ganz deutlich

2) Ein Mann, wie B. B., könnte etwa fragen, warum nicht *alle* Evsten diese Rede mittheilen, wenn durch sie die specielle Bedeutung jener zwei Wunder erst klar werde. — Antwort: den Lesern der Evv. kam die Frage nach der speciellen Bedeutung jedes Wunders nicht in den Sinn, sondern erst den Kritikern. Jenen Lesern, die an der Möglichkeit von Wundern nicht *zweifelten*, brauchte der Zweck des Wunders nicht *genannt* zu werden, sondern an ihnen ward dieser Zweck *erreicht*, dadurch dafs das Wunder selbst ihnen *erzählt* wurde, wie er an den Fünftausenden erreicht wurde, dadurch dafs sie es *erlebten*.

3) Und das wird Herr Str. doch zugeben, dafs Gott nicht blofs unzerlegbare Stoffe, sondern auch fertige Mischungen schaffen könne! — Doch ja! „Brote, die in den Händen wie „angefeuchtete Schwämme aufquellen, Bratfische, welchen, „wie dem lebendigen Krebs die abgerissenen Scheeren all-„mählich, so die abgebrochenen Theile plötzlich wieder „wachsen, gehören nicht in das Reich der Wirklichkeit, son-„dern in ein ganz anderes." (195). In das der frechen Frivolität.

die Anschauung, dafs Jesus von den Broden ohne Unterlafs brach, und das Abgebrochene sich wieder ersetzte [4]).

War der Vorfall so geschehen, wie wir ihn oben dargestellt, so ist begreiflich, wie die *Syn.* allgemein sagen konnten, „die Jünger" hätten Jesum auf die Nothwendigkeit, das Volk zum Essen zu entlassen, aufmerksam gemacht, während *Joh.* den ersten Anfang des Gespräches genauer erzählt. Auch Str. (199) erkennt dies an.

Joh. v. 5 sagt, Jesus habe an Philippus jene Frage gerichtet, als er die *ὄχλοι kommen sah.* B. B. (*Joh.* 223) meint, das sehe aus, als ob die *ὄχλοι* blofs des Essens wegen gekommen wären. *Joh.* hat diese Auslegung aber bündig genug dadurch vermieden, dafs er v. 2 sagt, die *ὄχλοι* seyen gekommen, um Kranke heilen zu lassen. Wenn *Joh.* hierauf v. 3 Jesum den Berg besteigen und ihn zu seinen Jüngern niedersitzen läfst, so deutet er selbst klar genug an, dafs dies nach vollbrachten Heilungen, also nicht alsogleich nach der Ankunft des Volkes geschah. Sondern da Jesus im Ver-

4) Die „natürliche Erklärung" des Wunders konnte man nach dem von Str. (195 ff.) gegen Paulus gesagten für abgethan halten. Dennoch erhebt sie in Gfrörer wieder ihr Haupt (Heiligth. und Wahrheit 171 ff.). Er bittet uns, „an „grofse Haushaltungen zu denken. Die Kinder, das Gesinde, „schauen ängstlich auf die hergetragenen Schüsseln, und „denken: Das reicht nicht aus für unser Bedürfnifs; zuletzt „wundern sie sich, dafs doch alle satt vom Tische weggegangen. Diese Empfindung ist selbst in die Tischgebete „übergegangen, wenigstens in die, die in Schwaben üblich „sind." (?) Da nämlich „in Spanien, Sicilien, der Türkei und dem Morgenlande, es keine Wirthshäuser gebe" (gar keine *πανδοχεῖα*?) so „habe in Palästina bei jeder Veränderung des Ortes der Brodsack die Stelle des getreuen „Begleiters übernommen." Demnach habe das Wunder Jesu darin bestanden, dafs alle 5000, sobald sie sahen, wie ein *παιδάριον* seine 5 Brode herauszog, schnell ebenfalls in den Brodsack langten. — Recht artig.

laufe höherhinaufgestiegen war und ruhig lehrend dasafs, und nun die Volksmassen, anstatt sich zu verlieren, ihm nachzogen und sich stets noch vermehrten, so sprach Jesus jene Worte. Dafs das ἔρχεσθαι der ὄχλοι selbst ein *allmähliches* war, daran denkt B. B. nicht. Er hat die hölzerne Anschauung, als sey das Volk, gegliedert wie ein Regiment, zu einer bestimmten Minute mit einander herbeimarschirt [5]).

Die Frage an Philippus nennt er (226) eine „selbst„gefällige Selbstbespiegelung an einer sinnlichen Derb„heit und Beschränktheit."

Schweizer findet die Erzählung bei *Joh.* verdächtig, weil Joh. sonst Reden mitzutheilen pflege, hier aber „keine Spur von einem irgend bedeutenden Worte „Jesu sey"! Der Leser staunt und denkt an v. 22—71. Aber Schw. behauptet ja, Joh. 6, 1—21 sey interpolirt, also gehört v. 22 ff. nicht mehr zu dieser Erzählung. Ein schöner Cirkel! „Es steht keine Rede Jesu da, denn v. 22 ff. gehört nicht zu v. 1 ff., da letztres interpolirt ist. — V. 1 ff. ist interpolirt, denn es steht keine Rede Jesu dabei" —!

Doch nein. Noch an andern Schwierigkeiten soll die Speisungsgeschichte leiden. *Τὸ ὄρος* sey sehr unbestimmt. (Schw. 81. Vgl. Gfr. heil. Sage I, 198). Darüber ist §. 71, 1 nachzulesen. Ferner könne *ὅτι ἑώρων κλ.* Joh. 6, 2 nur heifsen: „weil sie die Zeichen Jesu gesehen hatten"; da aber zuvor nur jerusalemitische Heilungen (soll heifsen: eine jerus. Heilung!) erzählt war, müfste *Joh.* Judäer meinen, die Jesu bis an den See folgten. Das sey unwahrscheinlich und

5) Beiläufig bemerkt (denn es ist nicht der Rede werth) erklärt B. B. den Vers Joh. 6, 4 pag. 220 mit Lücke so, als erwähne *Joh.* die Nähe des Passah, um das Zusammenkommen so vieler ὄχλοι erklärlich zu machen. Aber das sey ein *Widerspruch mit Mt.* 14, 30! — Doch siehe da, nachdem dieser Widerspruch glücklich in Scene gesetzt ist, beweist B. B. (221 f.) recht schlagend, dafs jene Lücke'sche Erklärung von v. 4 unmöglich sey.

stimme nicht zu v. 22; *ergo:* Die Sache ist korrupt und unächt. (Schw. 81 ff.) Dieser Deduktion fehlt es nur leider an jenem Eulenspiegel'schen Einfädelungsknopf, d. h. an richtiger gramm. Exegese des ὅτι ἑώρων. Diese Worte können bekanntlich nicht heifsen „da sie gesehen hatten" sondern „da sie sahen." Das ὁρᾷν ist gleichzeitig mit dem ἠκολούθει zu denken. Von Wundern also, welche Jesus auf der v. 1 erwähnten Reise that, ist v. 2 die Rede.

Wenn Schw. (86) endlich meint, mit der *Sabbathsruhe* habe es sich nicht vertragen, über den See zu fahren, so fehlt auch hier der Eulenspiegelknoten. Denn Schw. selbst mufs zugeben (ebend.), dafs Jesus grade so gut an den Wochentagen, als am Sabb., in der Synagoge seyn konnte.

B. B. aber meint (Syn. II, 369), die 5 Brode und 7 Fische machten die heilige Zwölfzahl aus, die 5 Brode bedeuteten die 5 Tausende, die 12 Körbe die 12 Apostel. *Ergo* sey alles eine Erdichtung.

Derselbe fragt (*Joh.* 233) wie überhaupt die vielen Leute hätten nach Peräa kommen können, da nach Joh. 6, 22 doch nur das eine Schiff Jesu hinübergefahren war. Antwort: πεζῇ (Mt. 14, 13; Mk. 6, 33).

3. Der Schwierigkeiten, welche in dem Wandeln auf dem Meer liegen sollen, wären wir sogleich überhoben, wenn wir uns dazu verstehen könnten, mit Gfrörer (Heiligth. 176) zur Paulus'schen Erklärung zurückzukehren, und nebenbei, was das φάντασμα anbelangt, noch an die „dampfenden Nebel" zu denken, „die früh Morgens aus den Seeen aufsteigen, und wo- „durch die Körper eine zwei und dreifache Gröfse an- „nehmen." Mir begegnet es aber in der Regel, dafs ich bei dampfenden Nebeln nicht nur keine dreifachen, sondern selbst keine einfachen Körper wahrnehme, sie müfsten denn ganz nahe seyn. Auch die von Gfrörer, wie er versichert, selbst gemachte Erfahrung, dafs die Schiffer bei Stürmen sich an's Ufer halten, will zu unserer Geschichte nicht recht passen, wo der Sturm sich erst dann erhob, als sie bereits in der Mitte des Sees waren (Mk. 6, 47. Mt. 14, 24).

So müssen wir auch hier wieder auf die von Gfr. gebotenen Krücken verzichten, hoffen aber mit unsern gesunden Beinen durchzukommen. Denn die von De Wette angemerkte Differenz, dafs nach Mk. 6, 46 Jesus die Jünger nach Bethsaida steuern heifst, während sie nach Joh. 6, 17 nach Kapernaum ihre Fahrt richten, verschwindet, sobald man bedenkt, dafs (nach §. 64) beide Orte dicht bei einander lagen, und ohnehin nur genannt werden, um diejenige Gegend des *τὸ πέραν* (Mt.), des Westufers, wohin die Jünger fahren sollten, zu bezeichnen. Völlig nichtig ist der Einwurf von Str. (II, 174 f. vgl. B. B. *Joh.* 231), dafs nach den *Synopt.* Jesus den Jüngern in der Mitte des Sees erscheine, nach Joh. aber 30 Stadien vom Ostufer, also — da nach *Jos.* der See nur 40 Stadien breit — im dritten Viertel. Denn erstlich wissen wir nicht, ob das Lokal der Speisung *gerade gegenüber* von Kapern. lag; lag es schräg, so hatte das Schiff ohnehin schon mehr als die Breite, mehr als 40 Stadien, zu durchfahren. Sodann aber hilft uns B. B. (Syn. II, 371) selbst zu einer Auskunft, wenn er sagt, „die Jünger „seyen bei Tage" (? wir wollen gleich sagen: Abends) „abgefahren, und erst am andern Morgen" (in der vierten Nachtwache) „angekommen, und doch sey der „See nur 2 Stunden breit." Wir behalten uns für den Fall einer schrägen Richtung der Fahrt 3 Stunden vor, geben aber zu, dafs *bei ruhigem Wetter* 8—9 Stunden Zeit für 3 Stunden Raum zu viel ist. Beachten wir nun aber Mk. 6, 47, so wird alles klar. Als es *dunkel war,* — also noch im Anfange der Nacht, befanden sich die Jünger bereits *in der Mitte des Sees*, etwa 1 Stunde Zeit nach der Abfahrt. Nun trat nach Mt. und Mk. der Sturm ein, und sie hatten nach des Mk. klaren Worten, *die Herr* Str. *nicht gelesen hat,* von der *ὀψία* an (v. 47) bis zur *τετάρτη φυλακῇ* (v. 48) mit dem Sturme zu kämpfen, und kamen in diesen 6—7 Stunden so wenig vorwärts, dafs sie in der *τετ. φυλ.*, *als Christus zu ihnen kam* (denn nicht der *Sturm begann* hier, sondern *Christus kam* in dieser Zeit) erst 25—30 Stad. vom Ostufer entfernt waren, während sie bei ruhigem

Wetter längst am anderen Ufer würden gewesen seyn. — B. B. hat also den Sturm vergessen; Str. aber hat völlig versäumt, dafs der Zeitpunkt des beginnenden Sturms und des Angelangtseyns in der Mitte des Sees (die ὀψία) deutlich von dem Zeitpunkt des Kommens Christi und des Angelangtseyns auf dem 30sten Stadium (der 4ten Nachtwache) geschieden ist!

Dafs Jesus *vorübergehn zu wollen* schien (Mk. 6, 48) that er, um so die Aufmerksamkeit der Jünger zu spannen. Str. (II, 172 vgl. B. B. *Syn.* II, 372) legt es so aus, als sey es die Meinung des Mk. gewesen, „Jesu wäre ein solches Gehen auf dem Wasser so „natürlich und gewöhnlich gewesen, dafs er *auch ohne* „*Rücksicht auf die Jünger*, wo ihm ein Wasser im Wege „lag, seine Strafse über dasselbe nahm.“ Auf welchen unbefangenen Leser macht die Erzählung des Mk. diesen Eindruck, als habe Jesus wirklich „ohne Rücksicht auf die Jünger“ weitergehn wollen, nur um selbst nach Kapernaum zu kommen? Liegt das vielleicht in den Worten καὶ εἶδεν αὐτοὺς βασανιζομένους, καὶ περὶ τετάρτην φυλακὴν - - ἔρχεται πρὸς αὐτοὺς — ?!!

Bei dem *Vorfall mit Petrus* wiederholt Str. (173) die bereits schon einmal erhobenen *dogmatischen Bedenken*, ob Gott Naturgesetze so *spielend* übertrete, ingleichen, ob ein Körper bald schwer, bald leicht seyn könne [6]). B. B. aber meint (372), ἀρξάμενος καταποντίζεσθαι könne man nicht sagen, weil es zum Sinken nicht vieler Zeit bedürfe. — So mufs also Petrus entweder gar nicht gesunken, oder gleich völlig unter das Wasser versunken seyn? Ein drittes wäre nicht denkbar?

Auch das soll unbegreiflich seyn (373), warum sich

6) So wenig wir daran denken, Wunder *erklären* zu wollen, erinnern wir den Mann doch an das bekannte Faktum, dafs die Menschen im Schlafe schwerer sind, als im Wachen, woraus schier zu folgen scheint, dafs die Kraft des Bewufstseyns wie ein inneres Centrum der Centripetalkraft der Erde entgegenwirke.

Petrus nicht schon vorher (als er selbst um Erlaubnifs bat, auf dem Wasser zu Jesu zu kommen) gefürchtet habe. Von jedem Kinde könnte B. B. sich erklären lassen, dafs etwas neues, wenn man es von anderen thun sieht, den Muth reitzt, und das, was Furcht zu erregen geeignet ist, sich erst in der Unmittelbarkeit des eigenen Versuches zeigt.

Weiter ist das *αὐτῷ* Mt. 14, 33 dem Herrn B. B. deshalb anstöfsig, weil man nicht wissen könne, ob Christus oder Petrus gemeint sey. Eine Ungewifsheit, die wohl noch keinen schlichten Leser gedrückt hat. — Endlich aber soll *Joh.* den *Synopt.* darin widersprechen, dafs diese Jesum in's Schiff treten lassen, während jener sagen soll (v. 21), „nun wollten ihn die „Jünger aufnehmen, aber (das war nicht nöthig, denn) „das Schiff war sogleich am Lande." (Str. 174 f. B. B. *Joh.* 229.) Der bescheidene Leser erlaubt sich die Exception, *καὶ* heifse ohnmafsgeblich nicht aber, sondern und, und wie die Worte bei *Joh.* stünden (*καὶ ἐφοβήθησαν· ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε· ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον*) schiene das *θέλειν λαβεῖν* im Gegensatze zu dem *φοβεῖσθαι* und ängstlichen Hinwegrudern und Nicht-aufnehmen-wollen gesagt. Da versichert uns aber B. B. kraft seiner allerhöchsten philologischen Machtvollkommenheit, die wir schon oben pag. 157 zu bewundern Gelegenheit hatten, das wirkliche Vollbringen liege an sich nicht in *θέλειν*, sondern nur der Gegensatz gegen eine Handlung, wogegen „man sich zuvor gesträubt hat" — das ist recht gut, denkt der bescheidene Leser, so meine ich's eben auch — aber B. B. überrascht uns, indem er fortfährt: *folglich* solle mit dem *θέλειν* offenbar gesagt werden, dafs es schon zu spät war, und Jesus nicht wirklich aufgenommen wurde; das *Wollen*, welches eben noch den Gegensatz gegen ein *vorheriges Nichtwollen* zugestandnermassen bezeichnen konnte, soll also jetzt plötzlich ein *blosses Wollen* im Gegensatze zu einem *Auch thun* seyn.

Auch Str. will die Erklärung von *θέλειν* als Gegensatz zu *φοβεῖσθαι* nicht gelten lassen. Er produ-

cirt zu dem Ende einen seiner schönen Syllogismen. Zu v. 19 bemerkt er (pag. 174 f.) dafs Jesus schon das Ende des Sees erreicht habe, (jener seynsollende Widerspruch mit Mk. 6, 47 *μέσον τῆς θαλάσσης*), und beruft sich dafür auf v. 21. Wiederum behauptet er zu v. 21 (175), das *καὶ* müsse hier adversativ genommen werden *(sic volo, sic jubeo)*, weil die Jünger (nach v. 19) bereits am Ufer waren. Wenn ein Apologet solche Zirkelschlüsse machte — !

4. Gehen wir zu den Reden (Joh 6) über, so erlediget sich das Bedenken (Str. I, 176), die Fünftausende hätten auf den wenigen von Tiberias zufällig gekommenen Schiffen keinen Platz gehabt, einfach dadurch, dafs die *ὄχλοι*, wie sie nicht ein Regiment waren, auch nicht in Reih' und Glied an- und ab-marschirten. Wie sie aus verschiedenen, näher und ferner liegenden Städten gekommen waren, so mögen sich ihrer Viele schon einzeln entfernt haben. Nur die aus Tiberias und Kapernaum benützten jene Schiffe. Wenn dagegen Str. erwiedert, *Joh.* sage ja nicht ausdrücklich, *nur ein Theil* der *ὄχλοι* sey übergefahren, so erinnern wir ihn abermals, dafs *Evangelist* und *Protokollist* zweierlei sey. Zum Ueberflusse bemerken wir aber, dafs Joh. mit den Worten *ὁ ὄχλος ὁ ἑστηκώς κλ.* einen einzelnen Haufen *in bestimmter Situation* schildert, gar nicht, als rede er von der gesammten Menge des vorigen Tages, oder als wolle er ausschliefsen, dafs während des v. 16—21 erzählten manche sich entfernt hätten, oder als wollte er sagen, alle 5000 seyen die Nacht über regungslos *stehen* geblieben. Sondern er redet von *dem* Haufen, der die Nacht über dort blieb, und den andern Morgen noch „am Ufer *stehen*" konnte. —

Was den *Inhalt* der Reden betrifft, so sind die zwei wichtigsten Einwürfe die: a) dafs Jes. v. 26 sage: sie suchten ihn *nicht deshalb, weil er ein Wunder gethan,* während sie ihn v. 15 doch *um seines Wunders willen* zum Könige machen wollten (B. B. *Joh.* 227). b) Dafs die Leute, die die Speisung doch eben mit angesehen, dennoch so unverschämt und ungescheut seyn und v. 31 ein Speisungswunder verlangen können, als wäre

nicht so eben ein solches geschehen. (B. B. *Joh.* 234 vgl. *Syn.* II, 241 und 244. Weifse II, 229. Schweizer 83 f.).

Der erstere dieser Einwürfe hat nur dann einen Sinn, wenn man mit B. B. in dem *σημεῖα ὁρᾶν* und *φαγεῖν ἐκ τῶν ἄρτων* den Gegensatz zwischen der *Totalität des Wunders nach allen seinen Beziehungen* und dem singulären *wohlhäbigen Effekt desselben auf den Magen* ausgedrückt findet. Abgesehen aber von der äusserst abstrakten Natur dieses Gegensatzes müfste es doch wenigstens *τὸ σημεῖον* statt *σημεῖα* heifsen. — So aber kann mit dem allgemeinen *σημεῖα ὁρᾷν* eben auch nur der allen Wundern gemeine, durch sie erzielt werden sollende Eindruck gemeint seyn. Sie sähen nicht Zeichen, Zeichen der *Gottheit Christi*, wodurch sie zum *Glauben* gebracht würden; sondern nur der Gedanke, dafs ein Mann, der Tausende speise, gut zu einem König tauge, also nur die Freude an der Speisung führe sie her. — Das steht mit v. 15 im vollkommensten Einklang.

Wer den zweiten Einwurf gemacht hat, kann v. 27 nicht gelesen haben! Nicht vom Zaune gebrochen ist jene Forderung eines dem Manna ähnlichen Zeichens (v. 31), sondern *Jesus selbst* hatte sie v. 27 von der *βρῶσις ἡ ἀπολλυμένη*, die er ihnen gegeben, und um deren willen sie ihm anhingen, auf eine himmlische Speise gewiesen, und nun vermutheten sie, er meine wohl etwas ähnliches, wie das Manna. — So knüpfen sie an die *Frage und Bitte* [7]), Jesus möge, damit sie glaubten, ihnen sogleich faktisch zeigen, welche Speise er ihnen geben könne, die Bemerkung, Moses habe ihren Vätern Manna gegeben. Von einem Zweifel oder vollends einem Vorwurf, als könne es Jesus dem Moses nicht gleichthun, liegt darin *keine Spur;* vielmehr

7) Die *Bitte:* „Gieb uns erst deine Himmelsspeise, die du versprochen", ist mit der *Frage:* „Was für eine Speise meinst du denn?" verschmolzen. Die *Bitte* drückt sich nämlich darin aus, dafs sie erst, ehe sie glauben, sehen wollen, was für ein Wunder Jesus zu thun gedenke.

ist es eine Insinuation der gespannten Neugierde und Hoffnung auf ein dem Manna ähnliches Wunder [8]).

Die übrigen Einwürfe sind durch unsere obige Darstellung des Gespräches fast alle bereits faktisch widerlegt. Str. meint (I, 676) so etwas gescheutes wie v. 35 habe der Rabbiner Jeschua wohl nicht sprechen können; das müsse aus *Philo* seyn. (Vielleicht ist auch der ganze Abendmahlsritus aus Philo?) — Pag. 676 und 678 findet er v. 31 ff. *völlig unverständlich*, und wundert sich pag. 677, wie die Juden so dumm seyn konnnten, diese Worte nicht zu verstehn [9]) —! Zu welcher *Bescheidenheit* führt nicht die neg. Kritik! Was er den Juden übel nimmt, gesteht er von sich selber ein.

Weifse sieht (II, 230) in v. 41 ff. einen Nachklang von Mk. 6, 3 ff. (also nicht blofs Dikta dürfen sich nicht wiederholen, selbst Nachklänge sind verpönt!) und findet (232), dafs das Zurückkommen auf das Himmelsbrod v. 51 ff. „*für uns* etwas in hohem Grade Be„fremdendes, ja abstofsendes und widerwärtiges hat." Für uns nicht.

B. B. findet in v. 30—40 unerklärliche Mifsverständnisse der Juden (238 ff.) ärgert sich aber (236) doch auch wieder, dafs sie v. 27 verstanden haben. V. 23 soll sich Christus irren, da Moses ja neben dem Manna auch das „Wort Gottes" gegeben habe. (Das *Gesetz* hat er gegeben, aber keine *Lebenskraft*, die βρῶσις genannt werden konnte). V. 36 soll Jesus an das

8) Schw. 83 f. hält den Vorfall deshalb für unmöglich, weil ja in der That das Brod bei der Speisung der 5000 bereits viel besser gewesen sey, als jenes schlechte Manna, „über „welches ja die Väter murrten." — (Mit welchem Rechte sie murrten, siehe *Num.* 11, 7 f.). Will Schw. im Ernste behaupten, die Juden zu Christi Zeit hätten Mosis Manna für schlecht gehalten?

9) Dieser Rede „ist der eigentliche Typus des joh. Dialogs, dafs „geistig gemeinte Reden fleischlich verstanden werden, ganz „besonders aufgeprägt."

cap. 5 gesagte erinnern (! wir dachten: an v. 26), und doch hatte er diesmal ganz andere Zuhörer. Pag. 247 schildert B. B., „wie wenig ein dumpfes Murmeln die „Fortentwicklung einer Rede fördern könne.“ (Das Murmeln fördert sie freilich nicht; aber diese Murmelthier-Gesinnung macht Erwiederungen, und zwar recht scharfe, nöthig). V. 44 soll als Antwort auf alle möglichen Fragen passen (248). (Weil aus Einer gottlosen Gesinnung alle möglichen gottlosen Fragen hervorgehn können). V. 46 ist scheelsüchtig (pag. 253. Diese pag. ist schwindsüchtig). V. 62, 64 und 70 sind für B. B. (259 ff) unverständlich. (Das glauben wir).

Ob *Petri Bekenntniss* sich habe wiederholen können (B. B. *Joh.* 264) wird uns erst, wenn wir an die „Wiederholung“ kommen, beschäftigen.

Dafs Jesus die Worte v. 66 so frühe schon gesprochen haben sollte, findet Weifse (II, 235) „keineswegs wahrscheinlich.“ — Ob Jesus den Verrath vorher wissen konnte, ist rein *dogm.* Ab es aber klug war, sich so auszusprechen? „Mifstrauen Aller gegen Alle“ konnte es nicht erzeugen, wie Weifse meint; denn *blindlings* werden die Zwölfe einander nicht mifstraut haben, sondern dem allein, der zu solcher That fähig zu werden schien. So war es aber für sie alle ein Weckmittel, und insbesondere für das Gewissen des Verräthers selbst.

§. 79.
Jesus auf dem Laubhüttenfest. (Ehebrecherin.)

Als das Laubhüttenfest nahe war, gaben Jesu Brüder, die auch nicht an ihn glaubten, ihm den Rath fleischlicher Klugheit, sofort nach Jerusalem zu ziehen und durch Wunder sich Anhang zu verschaffen. Ihnen sagte er, seine Zeit, Wunder zu thun und geflissentlich *Bewegung* zu provociren, — d. h., da er *gehasset* werde, zugleich: die Zeit, sein *Leiden* zu provociren — sey noch nicht da. Sie sollten immer zum Feste gehn; „er wolle *noch nicht* auf dies Fest gehen.“ So blieb er denn, und ging erst später auf das Fest, ohne alles Aufsehen. — In Jerusalem aber trafen die Erzählungen

der dorthin zusammenströmenden Galiläer mit den Erzählungen der Einwohner von der Heilung des Kranken auf dem Purimfeste zusammen, und so war man in Gedanken und Gesprächen *für und wider* viel mit Jesu beschäftigt.

In der Mitte des Festes kam Jesus in den Tempel, und hielt daselbst einen Lehrvortrag über die Schrift. Und da die Juden sich wunderten, wie ein Ungelehrter zu solchem Beginnen komme, sprach er, dafs er nicht eigene, sondern des Vaters Weisheit vortrage; *sie* aber sollten erst suchen, zu *thun*, was er sage, so würden sie inne werden, ob seine Lehre von Gott sey. *Er* suche nicht seine, sondern des Vaters Ehre, und thue kein Unrecht; *sie* aber, die ihm nach dem Leben stünden, überträten Mosis Gebot. — Der Haufe des Volkes stellte diesen Vorwurf in Abrede; Jesus aber erinnerte sie an ihr Benehmen bei der Heilung des Kranken von Bethesda.

Als nun die Leute untereinander sich wunderten, dafs die Obersten Jesum frei reden liefsen, und „ob „diese ihn wohl selbst anerkenneten", und als Andere entgegneten, Jesus, dessen Herkunft sie wüfsten, könne nicht der Messias seyn, rief Jesus: „Ihr kennet mich, und meine Herkunft?! Ja, ich bin nicht ein auf eigne Faust gekommener *Mensch*, sondern der mich gesandt hat, ist der Gott der Wahrheit, und diesen kennet ihr *nicht*. Ich aber kenne ihn." Erbittert machten sie Anschläge, Jesum zu greifen, aber sie durften es nicht, Gott liefs es nicht zu. Und da Viele aus dem in Jerusalem versammelten Volke glaubten, „weil man ja „doch vom Messias nicht mehr Zeichen erwarten könne, „als Jesus bereits gethan", so beschlofs das Synedrium, Jesum festnehmen zu lassen, und gab den Dienern Befehl, solches bei passender Gelegenheit zu thun. —

Unterdessen fuhr Jesus fort, zu lehren, und zu verkündigen, dafs er bald zu dem, der ihn gesandt, zurückgehen werde. Dann würden sie ihn suchen, aber nicht finden — ein Wort, welches die Juden nicht verstanden, noch verstehen wollten. — Am letzten

Tage des Festes aber rief Jesus im Tempel laut die Dürstenden zu sich; er habe Wasser des Lebens; wer an ihn glaube, dem werde er Leben geben, dafs er selbst eine Quelle des Lebens werde. — Bei dieser Gelegenheit entfachte sich das Gespräch des Volks über Jesum mit neuer Lebhaftigkeit; aber nun war auch der Zeitpunkt da, den Befehl des Synedriums auszuführen. So traten etliche hervor, ihn zu greifen; doch mangelte ihnen der Muth, und so kamen die Diener unverrichteter Sache zu den Synedristen zurück, und entschuldigten sich mit dem Eindruck der Hoheit Jesu und seiner Worte. Erbost schalten sie die Pharisäer, „ob sie, die Rathsdiener, auch Jesu Jünger werden wollten, ob sie nicht sähen, wie nur gemeiner Pöbel ihm anhange." Ja die leise Erinnerung des Nikodemus, Jesum nicht ungehört zu verdammen, ward mit dem Scheltwort, „ob auch er ein Galiläer sey? ob er „nicht wisse, dafs aus Galiläa kein Prophet komme?" erwiedert.

Den Abend gingen Alle nach Hause; Jesus an den Oelberg. Den folgenden Morgen war er schon wieder im Tempel und lehrte. Da hatten die Schriftgelehrten und Pharisäer ein Weib auf dem Ehebruch ertappt, und schleppten sie vor Jesum. Auf der Sünde des Ehebruchs stand nach mos. Gesetze Todesstrafe; aber bei der Menge der Inceste in der herodian. Zeit ward das Gesetz nicht mehr angewandt (vgl. v. 7 und Stellen aus *Josephus*, wie die pag. 257 angeführte). Da wollten sie Jesu eine Falle stellen, ihn an Mosis Gesetz erinnernd, und fragend, ob man das gesetzliche Verfahren anwenden und das Weib hienach gerichtlich belangen sollte, oder nicht. Sagte Jesus „ja", so stiefs er gegen die laxe Sitte und Gewohnheit der Zeit in unerhörter Härte an; sagte er „nein", so konnten sie ihn der Nichtachtung des Gesetzes beschuldigen. Er aber, mit dem Gestus der gröfsten Gleichgültigkeit Buchstaben in den Sand malend, sagte (wobei er auf die Lasterhaftigkeit der Fragenden als auf die Ursache der Abrogation jenes Gesetzes hinwiefs) wer ohne Schuld sey, solle den ersten Stein aufheben. Nun war

die Verlegenheit an ihnen. Entweder mufsten sie sich selbst für todesschuldig bekennen, oder ihrerseits die Ungültigkeit der mos. Satzung behaupten. Sie schlichen hinaus. Da sagte Jesus zum Weibe, das in solch furchtbarer Beschämung vor den Augen des Sündlosen stand, auch er (der es *könne*) *wolle* sie nicht verdammen; aber sie solle hinfort nicht sündigen.

Alsdann fuhr Jesus fort zu lehren. Er nannte sich das Licht der Welt, und auf den Vorwurf der Pharisäer, dafs für ihn kein anderer Zeuge, als eben er selbst, spreche, und sein Zeugnifs nicht wahr sey, sagte Jesus: dennoch sey sein Zeugnifs wahr, nur seyen sie unfähig, dasselbe zu vernehmen, nämlich in ihm das Göttliche (das: *πόθεν ἦλθον*) zu erkennen. Sie richteten fleischlich, nicht geistlich. Er richte (eine treffende Anspielung auf den so eben stattgefundenen Vorfall!) wie sie sähen, niemanden (richten und verurtheilen sey seine Freude nicht); wenn er aber richte, richte er wahr, weil im Sinne des Vaters. — Indem nun Jesus von dieser kurzen Strafrede, dafs sie ihn richten wollten, und doch nur den fleischlichen Maafsstab mitbrächten, auf den Vorwurf v. 13 zurückkömmt, sagt er, dafs der Vater für ihn zeuge. — Frei und öffentlich sagte er solches am Gotteskasten des Tempels, und sie wagten nicht, ihn zu greifen. Dann wiederholte er, er werde hinweggehen, und sie in ihrer Sünde sterbend ihn suchen, und nicht zu ihm gelangen können. — Die Juden schlossen, Jesus wolle sich ihnen durch Selbstmord entziehen; er aber schalt ihren fleischlichen, das von oben stammende nicht begreifenden Sinn, und sagte, an ihn zu glauben sey der einzige Weg zum Heile. Die nochmalige Frage: wer er sey, beantwortet er mit der nochmaligen Versicherung: der ihn gesandt, sey wahrhaftig. (Denn er wollte nicht Dogmen ihrem Verstande mittheilen, sondern sie reizen, selber mit ihren Herzen zu erkennen, wer er sey, und von wem er gesandt sey). Wenn er einst zum Gericht kommen würde, würden sie ihn wohl erkennen.

Die, welche an ihn glaubten, ermahnte er, in sei-

nem Worte zu *bleiben*, so würden sie die Wahrheit *thun*, und *frei* werden. Als nun etliche als Abrahams Nachkommen bereits frei und niemandes Knechte zu seyn behaupteten, erinnerte sie Jesus, dafs die Sünde eine Knechtschaft sey; ihr verkauft, könnten sie nicht im Hause des Vaters bleiben, sondern müfsten hinweg zum fremden Herren; der Sohn aber wolle und werde sie frei machen. Die Abrahamsabkunft für sich befreie noch nicht von der Sündenknechtschaft; hätten sie, die Abrahamiden, ihn doch tödten wollen! Ihren Werken nach (v. 38) hätten sie einen ganz anderen Vater, als den Abraham. Und dies erklärt er denen, die nun trotzig ihre Abrahamskindschaft beweisen, weiter (v. 39—41) und sagt ihnen offen, *sie* seyen nicht von Gott, sondern vom Teufel (v. 42—45); *er* aber sey ohne Sünde. Und da sie ihn „Samariter" und „besessen" nannten, sagte er, er sey nicht besessen, sondern ehre den Vater, darum hafsten sie ihn. Er aber allein könne vom Tode erlösen (v. 48—51). Befragt, ob er gröfser seyn wolle, denn Abraham, der nicht nur nicht ein Erlöser vom Tode sondern selbst gestorben sey, sagte er: nicht er selbst schreibe jene δόξα sich zu, sondern der Vater habe sie ihm gegeben; wahr sey es aber, dafs er gröfser denn Abraham; ja Abraham habe frohlockt, dafs er den Tag seines Kommens sehen sollte, und habe sich nunmehr über diesen Tag gefreut [1]. Die Juden fragten, wie Abr. schon etwas habe von Jesu wissen können. Da nun Jesus antwortet: „Ehe denn „Abraham war, bin ich," so wollten sie, ihn für völlig schwärmerisch haltend, ihn steinigen. Aber er ward ihnen unsichtbar, und ging mitten durch sie hinweg.

1) Im a. T. läfst sich in Abr.'s Leben kein solcher Gegensatz wie zwischen dem *Erwarten* des Tages Xi und dem *Sehen* desselben auffinden. Mit dem letzteren kann also nur die *wirkliche Geburt Christi*, mit dem ersteren allerdings aber Gen. 18 und 22 gemeint seyn.

1. B. B. (*Joh.* 267) beliebt die Worte Joh. 7, 8: ἐγὼ οὔπω ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν (ταύτην) zu übersetzen: „auf *dieses* Fest werde ich (gar) nicht gehen.“ Dafs ταύτην aller Wahrscheinlichkeit nach unächt ist, weifs unser Gelehrter nicht. Ebenso wenig, dafs οὔπω (die von der überwiegenden Mehrzahl der codd. völlig verbürgte Lesart) *noch nicht* heifst. „Ich werde *noch* „*nicht* auf das Fest gehen“ sagt Jesus, und wirklich geht er erst später auf das Fest. Wo ist nun der von B. B. ihm Schuld gegebene „Jesuitismus“?

2. Der 4te Evst geht offenbar darauf aus, cap. 7 f., die Gährung im Volke, die Unklarheit in dessen Ansichten, den steigenden Hafs der Vornehmen, und Jesu göttliche Würde und Hoheit, welche (hier wie in Galiläa) auf Demonstriren sich nicht einläfst, sondern Anerkenntnifs und An-Bildung *fordert,* in extenso zu schildern [2]) So giebt er hier keine längeren Reden Jesu, sondern deutet (7, 16 ff.) nur kurz an, wovon Jesus geredet, und was den Anlafs zu den nachherigen Einwürfen und Gesprächen gebildet habe. — Str. dagegen scheint, während ihn cap. 13 ff. die Reden *ennuyiren,* hier dgl. *erwartet* zu haben. Er beklagt sich über Gedankenarmuth (I, 679, vgl. B. B. 284) und Wiederholungen (ebendas. vgl. Weifse II, 244) [3]). Die Frage ist gar nicht, ob Joh. 7 – 8 *schön* sey und den Kritikern *gefalle,* sondern ob im wirklichen Leben dergleichen Kämpfe wirklich vorkommen. Letzteres aber ist zu bejahen. Bei prinzipieller Verschiedenheit müssen die Widerlegungen in ebenso steter unaufhörlicher Wiederholung des *Prinzips selbst* bestehen, als die Einwürfe immer innerlich dieselben sind. Dafs aber Jesus sich nicht an den Verstand, sondern stets

2) B. B. geruht (pag. 171) das Gegentheil zu beschliefsen: Joh. lasse die Katastrophe nicht entstehen, sondern betrachte sie stets als schon fertig. Vgl. dagegen Schweizer 222.

3) Weifse: „Wieder ein Gespräch voll der tadiösesten Wie- „derholungen, der absurdesten Mifsverständnisse und der un- „behülflichsten Entgegnungen von Seiten Jesu.“

an den Willen richtet, das geht freilich den neg. Kritikern, weil sie gar zu sehr im gleichen Falle mit jenen *Φαρισαίοις* sind, nicht ein. So wundern sie sich denn auch (Str. I, 679; Weifse II, 239; B. B. 292) über die unbegreiflichen Mifsverständnisse von Seiten der Juden, 7, 35; 8, 22 und 28. Wie? sollte ihnen die Sucht, *missliebiges zu verdrehen,* so unbekannt seyn? Sollten sie dieselbe erst für eine ganz moderne Erfindung, für ihr Werk, halten? O nein, wer die Wahrheit nicht hat hören *wollen,* hat es zu allen Zeiten so gemacht

Vom *Allgemeinen* hinweg wenden wir uns zum Einzelnen. Wenn B. B. (272) zu *Joh.* 7, 12 bemerkt, „ein so nichtssagendes Urtheil: *Jesus sey ein* „*guter Mann,* konnte die Obrigkeit nicht so sehr aufbrin„gen, dafs sie den Tod für die einzige Lösung der „Kollision erkannte", so ist nicht abzusehen, was er eigentlich will. Wo steht denn, der *γογγυσμός* habe die Obrigkeit so aufgebracht? Herr B. B. hatte hier wieder einmal die Brille nicht auf. — Wenn er zu v. 15 fragt, warum sich die Einwohner Jerusalems nicht schon früher über Jesu Lehrthätigkeit gewundert haben, so hat er vergessen, dafs Jesus früher noch keinen öffentlichen Lehrvortrag (kein *διδάσκειν,* wozu ein *μεμαθηκέναι τὰ γράμματα* nöthig erschien, also keinen nicht blofs *gelegentlichen* sondern *förmlichen* Vortrag über eine Schriftstelle, etwa wie Luk. 4, 14 ff.) in Jerusalem gehalten hatte. — Zu v. 23 bemerkt Weifse (II, 239), es sey sonderbar, dafs das Wunder von Bethesda als das einzige zu Jerusalem geschehene betrachtet zu werden scheine. Weifs Weifse von noch anderen Wundern? Beim Laubhüttenfeste selbst kann Jesus nach v. 10—12 keines gethan haben; nach den Reden beim Purimfeste 5, 47 hatte er aber Jerusalem verlassen. Ist nun Weifse vielleicht in Besitz von Privatnachrichten über eine zwischen das Purim- und Laubhüttenfest fallende Reise Jesu nach Jerusalem? — Auch B. B. (287) wundert sich, dafs man „nach anderthalb Jahren" (er hat das bei Hengstenberg gelesen, und mag nun zur Abwechslung bei uns pag. 162 ff.

etwas von „¾ Jahren" lesen!) noch an den Bethesdener Kranken gedacht habe. Wenn ein reisender Kandidat in einem rational. Ort ein Konventikel hält, so denkt man an den Greuel noch nach ¾, 1½ und 3 Jahren, und ruft „Feuer", wenn er sich wieder blicken läfst; und eine Sabbathsheilung Jesu war auffallender, als ein Konventikel. — Zu v. 31 wundert sich B. B. (275) über die Menge der Wunder, da doch keine *in Jerusalem geschehenen* berichtet würden. Hat er wieder vergessen, dafs die zum Laubhüttenfest versammelten Juden aus ganz Judäa und Peräa und Galiläa waren. V. 16 soll nicht passen (285), weil sich ja die Juden nicht über Jesu Rede als „eine neue" gewundert hätten. Hier hat der Mann scheint's *καινή* statt *ἐμή* gelesen. — Den Gedanken v. 23 (wenn man eine Ritualhandlung den Sabbath vornehmen dürfe, dürfe man auch Wohlthaten vornehmen) versteht er nicht (p. 296). Was die Reden des Volks v. 40 ff. betrifft, so fragt er läppisch (277) ob *Joh.* wohl unter der Menge umhergegangen sey und die Stimmen gezählt habe, und wundert sich (276) über die Trennung von *ὁ προφήτης* und *ὁ Χριςός* als über eine Sache, die ihm — nagelneu ist! Auch fragt er (283) woher *Joh.* wisse, dafs etliche Jesum greifen *wollten*, wenn sie es doch nicht *thaten*. Als ob sie nicht bis zu ihm vorgetreten seyn, ja es einander zugerufen haben können: „Greift ihn"! Die *ὥρα αὐτοῦ* (v. 30 u. s. w.) werde (280) so oft angewendet, dafs „wir nicht begreifen, wie es kam, dafs „sie (die *ὥρα*) nicht in Ohnmacht fiel" —! Die Rede v. 47 f. soll „brutal" seyn, weil die *ὑπηρέται* selbst zu den *ὄχλοις* gehört hätten. Umgekehrt würden die Rathsdiener wohl diese Zumuthung B. B.'s, sie gehörten zum Pöbel, für „brutal" gehalten haben. — Gegen v. 52 bemerkt er (300) es seyen ja *doch* Propheten aus Galiläa aufgestanden. — Welche denn? Das alte vorexilische Zehnstämmereich wird er doch nicht in *Γαλιλαία* bezeichnet finden. *Galiläa* ist Gegensatz gegen *Judäa*, das Land des Haggai, Sacharja und Esra.

Nehmen wir hiezu sogleich die Reden des 8ten cap. V. 31 und 44 soll ganz verschiedene Zuhörer vor-

aussetzen (324). Das ist sehr wahr; aber *Joh.* leugnet das auch nicht. Er schildert Jesum als mitten unter der Menge stehend; zu v. 31 bemerkt er, diese Worte habe Jesus an die gerichtet, von denen er sah, dafs sie dem zuvor gesagten glaubten. Das wird aber wohl niemand so verstehen, als habe Jesus diese πιϛεύοντες heraus gesucht, und allein bei Seite genommen. Sondern sie — selbst im Grade und der Art des πιϛεύειν sicherlich sehr verschieden — standen zerstreut unter den Anderen. Dafs die Reden v. 33 und besonders v. 39 und 41 nicht von Glaubenden ausgingen, verstand sich so von selbst, dafs *Joh.* nicht nöthig hatte, besonders zu bemerken: „diesmal redeten aber keine πιϛεύοντες.“ — V. 54 ff. kann Jesus nicht gesagt haben (332), weil es nach B. B.'s Dogmatik nicht wahr ist, dafs Jesus vor Abraham war. Ist einleuchtend.

3. Die äusseren Zeugnisse *gegen* die Aechtheit der Geschichte der Ehebrecherin sind *ganz unbedeutend.* Die codd. B, T, X sind die einzigen Majuskeln, worin der Abschnitt fehlt. Auch C, I, und Δ lassen ihn zwar aus, haben aber an der Stelle eine Lücke, ein deutlicher Beweis, dafs ihre Matres ihn lasen, und sie, durch anderweitige Zweifel bewogen, die Auslassung wagten. Erinnert man sich vollends mit Bretschneider (probab. pag. 73), dafs jene codd. gerade die unter mönchischem Einflusse stehenden sind, so wird die Auslassung als Folge *asketischer Bedenklichkeiten* erklärlich. (Vgl. De Wette z. d. St.). — Sieht man nun vollends die inneren Schwierigkeiten[4]) an, so wäre es

4) Nichtssagend ist der von Str. (I, 746 f.) erhobene Einwurf, es finde sich im Pentat. kein Gesetz, das *Steinigung* für Ehebruch verhänge. Deut. 22, 20—25 sind vier Fälle von Fornication genannt. Beim ersten und dritten (v. 20 und 23) ist die Todesstrafe als Steinigung bezeichnet. Beim zweiten und vierten (v. 22 und 25) heifst es blofs „sterben.“ Wie aber v. 25 das „*der Mann allein* soll sterben“ im Gegensatz zu v. 24 „*beide* sollen gesteinigt werden“ gesagt ist, so ergiebt sich ganz klar, dafs auch in dem zwei-

gut, wenn keine andere vorhanden wäre, als die von B. B. (303) erhobene, daſs *Joh.*, wenn er sage, den Abend gingen Alle *nach Hause*, nicht deutlich bemerke, ob er „die Heimath (!) der fremden Festbesucher oder „die Wohnung der Mitglieder des Synedriums meine"!! ingleichen, daſs er uns keine Notiz darüber zukommen lasse, ob Jesus *für gewöhnlich* am Oelberg übernachtet habe. — Die drei an die *Syn.* erinnernden Wörter ἐπορεύϑη, ὄρϑρου und καϑίσας ἐδίδασκεν reichen auch offenbar nicht hin zur Verdächtigung. In manchem cap. des *Joh.* wird man mit leichter Mühe drei Wörter finden, die für *Joh.* ἅπαξ λεγόμενα sind. So bleibt nur der Umstand schwierig, daſs man nicht einsehen soll, *worin das Verfängliche der Frage lag.* Die meisten fassen es so, als habe man Jesu das *Richteramt* zugemuthet, sey es, um ihn, wie er immer richten würde, bei den Römern schon um der unbefugt angemaſsten Richterwürde willen zu verklagen, sey es, um ihn im Fall der Freisprechung als Verächter *Mosis*, im Fall der Verurtheilung als Verächter des die Steinigung nicht verstattenden *röm. Gesetzes* zu verklagen. Aber sehr richtig ist dagegen bemerkt, daſs in solchem Falle Jesus nur ganz einfach die ihm zugemuthete Richterwürde *abzulehnen* hatte. — Beachtet man dagegen (wie wir oben) den eingerissenen Miſsbrauch, Inceste ungestraft hingehen zu lassen, so läſst sich dann die Frage fassen als Frage: *ob überhaupt das gerichtl. Verfahren einzuleiten sey, oder nicht.* So löst sich alles. Diese Frage konnte an jeden Privatmann gerichtet werden, und Jesus durfte sie nicht ablehnen. Sein Ja muſste ihn dem groſsen Haufen verhaſst machen; sein Nein gab Anlaſs zu einer Beschuldigung, er achte Mosis Gesetz nicht. De Wette zwar meint, Jesus hätte sich ja nur auf

ten und vierten Fall an keine andere Todesstrafe gedacht ist, als an die der Steinigung, und daſs diese nur deshalb nicht besonders beschrieben ward, weil es sich schon von selbst verstand. — Jener zweite Fall (v. 22) ist nun aber eben der des Ehebruchs.

den damaligen Gerichtsgebrauch (-mifsbrauch oder-nichtgebrauch) berufen (also Nein sagen) dürfen. Ich glaube aber, dafs hier Christus klüger war, als De Wette; denn einen sündlichen, aus Uebermaafs von Sünde kommenden Abusus gutzuheifsen, war weder damals klug, noch überhaupt recht. Und so that Christus besser, so schlagend, so *ad hominem*, die Ursache des Abusus zu enthüllen.

Wenn endlich De Wette gegen die Authentie des Stückes den „Mangel aller Beziehung auf die vor- und „nachher berichteten Reden" geltend macht, so möchte ich vor allem fragen: Wie, wenn nun der Vorfall in der Wirklichkeit so und in jenem Augenblick geschehen ist — soll der Evst ihn darum nicht erzählen, weil in dem Vorfalle selbst zufällig keine innere Beziehung auf eine vorhergehende Rede vorkömmt? Dann konnte er auch die Speisung der 5000 nicht nach dem Kranken von Bethesda erzählen. Jene Beziehungslosigkeit findet aber überdies keineswegs statt. Zwar keine Beziehung der Reden, wohl aber die gröfste *faktische* Beziehung ist vorhanden zwischen dem gescheiterten Versuch 7, 45 ff. und der neuen, scheinbar so trefflichen Gelegenheit, Jesum entweder anzuklagen oder in Mifskredit zu bringen. — Wiederum ist die Digression 8, 15—17 ganz unverständlich, wenn sie nicht ein Seitenblick auf 8, 1 ff. ist. Weifse dreht die Sache um (II, 243): er meint, 8, 1 ff. sey als Kommentar zu 8, 15 eingeschoben. So wäre also die Rede 8, 12 ff. anfangs sinnlos gewesen und erst durch den glücklichen Zufall einer Interpolation zu Sinne gekommen. Ehe wir einen so ungeschickten Autor und so übergeschickten Interpolator annehmen, welcher Fakta einschiebt, wodurch die vorher vorhandenen Dikta wie durch einen elektrischen Funken erst belebt werden — glauben wir lieber, es habe alles von Anfang an hübsch zusammengehört.

§. 80.

Heilung des Blindgeborenen. Gleichnifs vom guten Hirten.

Im Vorübergehn sah Jesus (auf der Strafse) einen blindgeborenen Bettler. Die Jünger fragten, der damaligen Ansicht gemäfs, ob sein Unglück Strafe für seine oder seiner Aeltern Sünden sey, worauf Jesus antwortete, nicht in Folge besonderer Verschuldung, sondern in Folge der göttlichen Fürsehung sey er blind, dazu, dafs in ihm die Gnade Gottes sich offenbare, deren Werke er (Jesus) sofort, ehe die Nacht des Todes über ihn komme, vollbringen müsse; denn als Licht sey er in der Welt, und müsse Licht spenden. Und so machte er einen Taig aus Staub und Speichel, strich ihn auf des Blinden Augen, und hiefs ihm, an den Teich Siloah sich zu begeben und sich zu waschen. Und er ging hin und wusch sich und kam wieder sehend. Die Nachbarn und Leute, die ihn zuvor hatten blind gesehen, wunderten sich defs, und er mufste ihnen alles erzählen. Je mehr die Sache Aufsehn erregte, und je mehr bereits seit den vorigen Tagen Aller Blicke auf Jesum aufmerksam geworden waren, und von seinem Streit mit dem Synedrium wufsten, um so natürlicher war es, dafs die Leute den Vorfall der noch überdies wieder an einem Sabbath geschehen war, benützten, um — für oder wider Jesum — das Feuer neu zu schüren. So brachten sie den Mann zu den (wahrscheinlich im Tempel) versammelten entschiedenen und bekannten Häuptern der pharisäischen Richtung. Diese erfragten von ihm den Hergang, und, während sie selbst getheilter Meinung waren, auch seine Ansicht von Christo. Der Mann erklärte ihn für einen Propheten. Sie aber, dem Thatbestand noch nicht trauend, liefsen die Aeltern des Mannes rufen, und versicherten sich bei ihnen der wirklich stattgefundenen früheren Blindheit. Von der Heilung wollten diese alten Bettelleute nichts aussagen, da sie die Gesinnung der Pharisäer wohl kannten. (Denn diese hatten miteinander ausgemacht, wer Jesum für den Messias an-

erkännte, zu exkommuniciren). So wurde nochmals der Geheilte selbst gerufen, und ermahnt „Gott die Ehre zu geben“, Jesus sey ja doch ein Sünder; so solle er den Hergang wahrheitsgemäfs berichten. Sie hofften ohne Zweifel, ihn durch diese Insinuationen zum Ableugnen zu bringen. Der Bettler verstand aber diese Feinheit so schlecht, dafs er auf ihr wiederholtes Drängen die grobe Antwort gab: „Habt ihr's nicht oft ge- „nug gehört? Wollt ihr auch seine Jünger werden?“ Erbost sagten sie ihm offen heraus, sie seyen Mosis Jünger; er aber kein Jünger Mosis, wenn er an Jesum glaube. Der Mann verstand aber keinen Spafs, sondern drückte sehr ungenirt seine höchliche Verwunderung aus, dafs sie Jesum für weniger beglaubigt, als Moses, hielten, während er ihm doch die Augen aufgethan habe. Wie denn ein Sünder das thun könne? Jesus müsse doch wohl aus Gott seyn. — Da wandten sie die Gewalt, deren Drohung der ehrliche Mann nicht hatte verstehen wollen, gegen ihn an, und warfen ihn aus dem Tempel hinaus. Jesus aber, der von dem Vorgefallenen hörte, suchte ihn auf, und fragte ihn, ob er an den Sohn Gottes glaube? Der Mann fragte, wer denn der Sohn Gottes sey. Da sagte Jesus, er sey es, und der Mann betete ihn an. — Nun sagte der Herr, er sey gekommen, dafs die Blinden sehend und die Sehenden blind würden. Nahestehende Pharisäer, die es hörten, fühlten sich beleidigt durch solche Anzüglichkeit, und fragten, ob sie blind wären. Er aber sagte: noch schlimmer als blind, weil sie sich für sehend hielten. Dann erzählte er ein Gleichnifs von dem Hirten, der durch die Thür in den Schafstall eingeht, und die Schafe kennt, und welchem sie folgen, und von dem Diebe, der nicht zur Thür, sondern anderswo hereinsteigt. Und er erklärte dies erstlich vom Gegensatze derer, die, wie die *Pharisäer,* nicht an der Stelle, wo Gott es wolle, zu den Schafen, dem Volke eingingen, auf es zu wirken suchten, sondern auf falschen Wegen und in selbstischer, nicht seelsorgerischer, sondern seelenverderbender Absicht; und *seiner,* der nicht nur kein Dieb, der nicht nnr auf dem von

Gott gewollten Wege zu den Schafen eingehe, sondern der *diese Thür selbst* sey, der die wahre Art der Halieutik absolut in sich verwirkliche. Sodann wendet er auch das Bild des *Hirten* auf sich an, um hieran die Art seines Wirkens zu specialisiren. Es ist das Wirken defs, der, aller Selbstsucht baar, lauter Liebe ist, und, nur an die Schafe denkend, für sie dem Wolfe sein Leben preifs giebt. Er aber ist an dieser Liebe den Schafen bekannt, wie er dem Vater an dieser Liebe bekannt ist. — Diese Liebe, fügt er gegenüber den auf fleischliche Abrahamsabkunft stolzen Pharisäern hinzu, umfasse mehr als blofs Israel; Ein Hirt und Eine Heerde solle werden. Darum, dafs er dies Werk durch Hingabe seines Lebens ausführe, darum liebe ihn der Vater; denn freiwillig gebe er sein Leben dahin; sein Tod sey nicht Zwang, sondern Manifestation der absoluten Liebe. — Von neuem entfachte sich nach dieser Rede der Streit der Juden für und wider Jesu Messianität. Er aber ging wieder nach Galiläa.

1. Einige allgemeine Einwürfe wegen des Blinden hat Str. gemacht. Wenn er (II, 71) eine solche Heilung für unmöglich hält, so dürfte sie kaum dadurch möglicher werden, dafs man mit Schweizer (152) sagt: „Damals ging mancher von Geburt „an blind herum, dem neuere Kunst sofort zum Sehen „verhelfen würde", denn von der neueren Kunst scheint Jesus wenig oder nichts verstanden zu haben. Wir setzen also an die Stelle der neueren Kunst die alte Kraft. — Zweifelhaft soll die Erzählung auch deshalb seyn, weil sie bei den Synoptikern fehlt. Diese nämlich, so werden wir (pag. 72) belehrt, mufsten *„auswählen"* a) *„grössere"* Wunder vor *„kleineren"* b) solche Wunder, an die sich „erbauliche Erörterungen" knüpften. — Nun und was für erbauliche Erörterungen knüpfen sich denn an die Blindenheilung?! Die Rede vom Hirten steht mit der Blindenheilung in keinem inneren Zusammenhange; cap. 9 aber finden wir auf der Welt keine erbaulichen Erörterungen, die so selbst-

ständig und an sich selbst so wichtig wären, dafs um ihretwillen der Vorfall hätte erzählt werden sollen. Vielmehr werden die zwei gelegentlichen Dikta v. 4 f. und 39 nur *um des Vorfalls willen* erzählt, haben auch nur in diesem Kontext einen Sinn. Damit ist es also nichts! Aber „gröfsere" Wunder sollen vor „kleineren" ausgewählt werden. Oft genug haben wir es schon Herrn Str. gesagt, dafs die Unterscheidung zwischen „gröfseren" und „kleineren" Wundern den Evsten unbekannt war, und erst eine Erfindung der scharfsinnigen Leute ist, die nicht begreifen, dafs zum geringsten, wie zum auffälligsten Ueberschreiten der seit dem Sündenfalle wirkenden Naturgesetze eine *gleiche* Kraft, nämlich die *ganze Allmacht* gehört. Die Semeiometer waren zu der Evsten Zeiten noch nicht erfunden.

Auch das soll sich schlecht ausnehmen, dafs v. 7 eine falsche Etymologie von *Σιλωάμ* gegeben wird. Nach Bretschneider (probab. 93) dem Lücke, Str. und B. B. folgen, soll es als שלח *Wasserguss,* nicht als שלוח *Abgesandter* zu erklären seyn. Und doch hat Hitzig (*Jesaj.* pag. 97) nachgewiesen, dafs שלח dennoch Abgesandter heifst [1]. — Die Frage, weshalb *Joh.* die Etymologie anführe, beantwortet Schweizer (a. a. O.) richtig mit der Paraphrase: „er schickte ihn zum Teiche „Siloam, welcher selbst, wie er (Jesus) *ἀπεσταλμένος* „heifst." Die Leben spendende Quelle wird mit Christo parallelisirt.

Weifse, der die Erzählung (II, 249) eine „weit„schweifige, für *uns*, die wir einmal die richtige An„sicht über die Beschaffenheit unsers Ev. gefafst ha„ben, ziemlich interesselose" nennt, fragt demgemäfs, wie *Joh.* die Verhandlungen v. 8—34, dieses „nichtige Geschwätz", habe wissen können. Der Geheilte, dem

1) Die von Hitzig angenommene Vokalveränderung (ähnlich der von למוד in למוד) scheint mir precär. Sicher steht aber, dafs sich die Form שלח zu der Form שלח Neh. 3, 15 ebenso verhält, wie ילוד zu ילד, beide Formen aber haben entschieden passivische Bedeutung.

es nicht so ganz nichtig gewesen seyn mag, wird es wohl erzählt haben, wie man mit ihm umgegangen sey.

2. Gehen wir nun auf das Einzelne ein. *Παράγων* v. 1 knüpft — das ist sehr wahr — an das vorige an, B. B. (337). Aber erstlich soll das cap. 8, 1—10, 21 erzählte für Einen Tag zuviel seyn (!) [2]. Sodann sey nicht zu begreifen, wie Jesus, nachdem er sich so eben einem Mordanschlag entzogen, sogleich wieder *in den Tempel gegangen seyn sollte.* Wo in aller Welt steht denn, dafs er in den Tempel ging? Cap 8, 59 geht er aus dem Tempel hinaus; cap. 9, 1 sieht er auf einer Strafse den Bettler, und v. 35 ist er, nach wie vor, ausserhalb des Tempels —!!

Gfrörer, der die Blindenheilung selbst als hist. Faktum betrachtet, aber mit der ähnlichen Mk. 8 für identisch hält, fragt, wie der Evst habe wissen können, dafs der Mann *von Geburt an* blind gewesen, da man das den Leuten doch nicht ansehe. Er ist dann so klug, sich seine Frage mit v. 19 und 32 selbst zu beantworten, wiewohl ihm das ganze Verhör nicht recht glaubwürdig erscheinen will (Heiligth. 291) aus Gründen, die wir unten beleuchten werden. B. B. (339) fast die obige Frage noch schärfer. Die Rede der Jünger v. 2 soll voraussetzen, dafs sie schon, wie sie den Mann zum erstenmal sahen, ihn als blind *geboren* kannten [3]. Sogleich nachher beweist aber B. B., dafs die

2) B. B. setzt mit genialer Sicherheit voraus, das v. 8 ff. erzählte sey *noch denselben Tag* geschehen. In der Beschreibung liegt dies nicht. V. 8—9 ist ein *allmähliches* Bekanntwerden der Heilung erzählt. Vollends v. 14 war der Zusatz *ὅτε κλ.* ganz unnöthig, wenn das v. 13 ff. erzählte noch an demselben Tage vorfiel.

3) Dafs selbst dies nicht unmöglich, hat Lücke (II, 317) bewiesen, indem er erinnerte, dafs Bettler sehr häufig den Vorübergehenden eine Schilderung ihres Unglücks zurufen, um sie zum Mitleid zu bewegen. Dann — excipirt B. B. — müfste es aber v. 1 heifsen „Jesus *hörte* einen Blindgebornen"! — Jesus, sagt er weiter, treffe ihn nicht „als alten

Jünger, wenn sie den Mann *blindgeboren* glaubten, die Frage, ob *er* gesündigt habe, nicht thun konnten!

Jesu Antwort v. 3 „zerreifst das Band des Mitgefühls und der Erbarmung, das Jesus zu den Leidenden hinzog" (B. B. 344). — Die δόξα, zu deren Offenbarung Gott den Blinden bestimmt hatte, fafst B. B. nämlich blofs als die des *zu erregenden Aufsehns*; wir fassen sie als die der *allmächtig wirkenden Erbarmung selber.*

In v. 4 findet B. B. (348 f.) nur einen Sinn, wenn die Jünger zuvor Jesum erinnert hatten, es sey Sabbath, er dürfe nicht heilen. — Eine Beziehung auf den Sabbath sehen auch wir durchschimmern; aber mufste erst ein solches Bedenken *ausgesprochen seyn?* konnte Jesus ihm nicht *zuvorkommen?*

Zu v. 11 fragt B. B. (359) sehr schlau, woher der Blinde, der doch erst am Teiche Siloam (wo Jesus nicht mehr zugegen) sehend geworden, es denn gewufst habe, dafs Jesus ihn geheilt. — Wir thun die Gegenfrage, wie der Blinde denn nach Siloam gekommen sey, wenn ihn nicht einer, der Augen gehabt, geführt habe.

Die Furcht der Aeltern des Geheilten v. 22 soll (B. B. 355) undenkbar seyn, weil „der Geheilte dadurch „noch kein Jünger Jesu wurde", (soll heifsen: *sie* noch nicht als Jünger Jesu erschienen) wenn sie sagten, Jesus habe ihn geheilt. — Die Leute waren klüger, als Herr B. B.! Sie sahen ein, dafs jene Pharisäer, die nicht wollten, dafs man Jesum für den Messias *bekenne*, noch viel böser und wilder werden mufsten, wenn jemand einen *Beweis* für Jesu Messianität beibrachte, auf welchen hin Hunderte zu jenem *Bekenntniss* sich *getrieben* finden konnten.

Bekannten." „Nach der Darstellung des *Joh.* wufsten die Jünger lediglich daher, dafs der Mann blind *geboren*, weil ihn Jesus als einen Blingeborenen sah." — Helleborum! Helleborum!

Aber wann sollte der v. 22 erwähnte „Beschlufs „des Synedriums" geschehen seyn? (B. B. a. a. O.). Weder von einem Beschlufs, noch vom Synedrium ist die Rede, sondern es heifst: „sie hatten unter einander ausgemacht." (Vgl. Akt. 23, 20.). — Ueberhaupt wurden all diese Gespräche vor etlichen zufällig versammelten Pharisäern (v. 13) gehalten, und nicht vor einem „Gericht", denn ein solches wird nicht genannt; auch war ja die Veranlassung (v. 13) gar keine solche, welche eine *Anklage* möglich machte. Denn war von einer Anklage die Rede, so mufste *Jesus*, nicht der *Blinde*, citirt werden. So aber sehen wir nur Privatvorbereitungen, um eine etwaige gerichtliche Anklage Jesu möglich zu machen. Hienach ist es denn doppelt falsch, wenn B. B. (361) erinnert a) das v. 13 ff. vorgefallene sey *am Sabbath* geschehen (vgl. dagegen oben Anm. 1), b) das v. 8 ff. erzählte sey vor einem Gerichtshofe geschehen (vgl. dagegen das eben gesagte[4])), c) aber am Sabb. habe man nicht Gericht gehalten.

Wir kommen nun auf Gfrörer's Einwürfe. Worte, wie v. 28, würde die „Obrigkeit" wohl nicht zu einem gemeinen Menschen sagen (*Heiligth.* 297). — Aber eine Rechtfertigung sollen jene Worte nicht seyn, sondern die bitterste Anklage in der verwundendsten Form. Sie nennen *sich* Mosis Jünger, und schliefsen den Bettler somit von dieser Benennung aus, betrachten ihn als einen Abgefallenen. Und diese Form erscheint als ganz ausgezeichnet passend, wenn man bedenkt, dafs es *keine* „Obrigkeit" war, vor welcher der Mann stand; nicht durch richterliche Gewalt[5]), sondern durch den Nimbus der geistlichen Erhabenheit mufsten sie ihm imponiren. — V. 31 rede der Geheilte „wie ein Buch", obwohl er Jesu messianische Würde noch nicht kenne. (Pag. 297). Sagt er denn von der letzteren auch nur

4) Aber freilich, der Mann folgert (pag. 363) aus 7, 49, dafs auch 9, 13 ff. das Synedrium gemeint seyn müsse!

5) Das *Hinauswerfen* v. 34 ist ja an sich schon keine Form gerichtlicher Strafe sondern eine blofse Gewaltthat.

eine Sylbe? Er redet nicht, wie ein Buch, sondern wie ein schlichter, ehrlicher Bettelmann.

V. 35 erklärt B. B. (359) „also um deines Glau-„bens willen hast du den Fluch der Verstofsung (?!) „über dich ergehen lassen.“ Diese Erklärung ist neu.

Weifse (II, 252) sagt, „Jesus spielt bei der An-„werbung des neuen Jüngers eine abgeschmackte Rolle.“

V. 39 passe nicht „zum Blinden gesagt zu werden“, meint B. B. (366). Wo steht denn erstlich, dafs Jesus diese Worte an den Blinden gerichtet hätte? Dafs aber zweitens das Wort *ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσι* „gefährlich und zu falscher Sicherheit verlockend“ gewesen sey, ist sinnlos und lautet gar sonderbar im Munde eines Menschen, der sich um Gefahr der Seelen sonst wenig zu bekümmern scheint.

3. Im Gleichnifs vom Hirten hat der so schöne und natürliche Wechsel der Beziehungen zwischen v. 9 und 10 f., diese Ausbeutung des Gleichnisses nach allen Richtungen, denen, die es nicht verstehen wollten (Weifse II, 254, B. B. *Joh.* 370) viel Mühe gemacht. — Weiter hält B. B. (369) das *ἀμὴν ἀμὴν* (*Joh.* 10, 1) für unpassend, weil es, wie er uns versichert, „immer „stehe, um das *vorhergehende* zu bekräftigen“ (z. B. Matth. 26, 34; 27, 54; Joh. 16, 20?!) hier aber gehe nichts vorher. — Zu v. 6 spottet er (370): „die, an „die das Gleichnifs gerichtet wäre“ (war) „hätten „wenigstens nicht begreifen können, wie der Herr *zu* „*einer solchen Predigt käme*“. — Ei, wir sehen, auch heutiges Tages verstehn die Räuber und Diebe noch nicht, wenn Jesus ihnen mit dem Thorflügel winkt. — Die Fabel des Menenius gefällt Herrn B B. besser (370). — V. 18 sollen die *ὅσοι κλ.* die *nach* Christo gekommenen, aber von *Joh.* parachronistisch zurückdatirten Pseudomessiasse (z. B. Theudas, Barkochba) seyn. Von wahren und falschen *Messiassen* ist aber gar nicht die Rede, sondern von wahren und falschen *Seelsorgern.* Jesus nennt sich den *ersten* (seiner Zeit) der sich des Volkes wahrhaft annehme. — V. 8 soll ein „Lob“ der Heerde seyn, und dies Lob soll wieder nicht passen zu der sonstigen Darstellungsart des *Joh.* (B. B. 381). —

B. B. meint ohne Zweifel, weil Joh. viel vom Widerstand der Pharisäer, Archonten, Synedristen erzähle, habe er in diesem Falle (wo zum erstenmal eine *Partei* im Volke *gegen* die Obrigkeit sich bedenklich bildete! vgl. 9, 22) nicht Jesum dürfen von dem gesunden Sinne des Volkes, das seine tiefsten Bedürfnisse wohl fühle, reden lassen — V. 16 sey eine „Mystifikation" (384). Dann ist auch Jes. 66 eine solche.

V. 14 und 15 ist von dem gegenseitigen, stillen Einanderkennen derer, die sich lieben, die Rede. So kennt der Vater den Sohn und der Sohn den Vater, weil beide eins sind in der absoluten Liebesfülle; so kennt aber auch die Heerde den Hirten, der sein Leben für sie lässet, und er kennet die Heerde. Hier findet B. B. (385) keinen Zusammenhang.

Sechstes Kapitel.

Uneingereihte Stücke.

§. 81.

Sabbathsheilungen und andere Wunder.

Aehrenraufen und verdorrte Hand. (Mt. 12, 1 ff. Mk. 2, 23 ff. Luk. 6, 1 ff.). Den Vorwurf wegen des Aehrenraufens, unsinnig schon darum, weil dasselbe keine Arbeit, beantwortet Jesus mit Berufung auf einen Fall, wo nicht eine Menschensatzung, sondern ein göttliches Gebot gebrochen ward; mit Berufung auf die Priester, die den Dienst des Tempels am Sabbath verrichten müssen, und mit der feierlichen Aussage, dafs seine Person mehr sey, als der Tempel. Ueberhaupt, schliefst er, seyen alle Gesetze um des Menschen willen, nicht der Mensch um der Gesetze willen da. — Alsdann [1]) in eine Synagoge tretend, richtete er, als er einen Mann mit verdorrter Hand sah, selbst die Frage an die Umstehenden, ob man am

1) Da Luk. sich im ganzen wenig um Akoluthie kümmerte (§. 31—32) so ist anzunehmen, dafs er mit ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ nur sagen will, *soviel er weiss*, dafs nämlich der zweite Vorfall ebenfalls an einem Sabbath geschah. Dafs es *derselbe Sabbath* war, wufste er nicht. Mt. verbindet dagegen bestimmt.

Sabbath Gutes thun dürfe, und heilte dann den Mann. — Schwierigkeiten sind nicht vorhanden, es sey denn, „dafs Wunder überhaupt nicht möglich sind."

Wassersüchtiger (Luk 14, 1—6) und achtzehnjährige Kranke (Luk. 13, 10 ff.). Letztere, durch dämoniche Einwirkung schwach, dafs sie sich nicht aufrichten konnte, heilte der Herr in einer Synagoge; ersteren bei einem Pharisäersmahle. Bei dem Mahle beruft sich Jesus darauf, dafs ein jeder seinen Ochsen oder Esel, wenn er am Sabbath in die Grube falle, herausziehen würde; in der Synagoge darauf, dafs ein jeder seinen Ochsen oder Esel losbinde und tränke. — Mt. giebt diese Rede in der ersteren Form bei Gelegenheit der verdorrten Hand. Str. (II, 117) zerbricht sich darüber den Kopf, und meint, so etwas könne sich nicht wiederholen. (Vgl. Gfr. h. Sage I, 264). Aber so ein gnomenartiges Diktum konnte allerdings ebensogut drei- als zweimal angewendet werden. Möglich ist auch, dafs Mt. das Diktum *des Inhaltes wegen* an jener Stelle sogleich beigefügt hat.

Zehn Aussätzige (Luk. 17, 11 f.). Dieser Vorfall, zunächst als Anlafs des Diktums v. 17 f. erzählt, hat keine Schwierigkeit.

§. 82.

Kleinere Vorfälle.

Salbung durch die Sünderin. (Luk. 7, 36 ff.). Die Fragen a) ob dieser Vorfall mit der *Salbung durch Maria in Bethanien in der Charwoche* identisch sey b) wenn nicht, ob so etwas sich wiederholen könne, können erst cap. 9 beleuchtet werden. Die Erzählung an sich hat keine Schwierigkeit.

Besuch in Bethanien. (Luk. 10, 38 ff.). Str. sucht hier nach Widersprüchen, um seine köstliche Hypothese zu unterstützen, dafs dieser Vorfall mit dem von der *Ehebrecherin* und den *beiden Salbungen* (bei welchen Maria „auch zu den Füfsen Jesu sitze"!) identisch, und all diese Geschichten nur verschiedene Ausschmückungen ein und derselben — Sage seyen. — Zwei Schwierigkeiten hat er wirklich ausgewittert.

Warum wird Luk. 10 *Lazarus nicht genannt?* so fragte schon der Verf. der „natürl. Gesch des Proph. v. Nazareth", und Str. (I, 750 f.) schärft das „auffallende" durch die Bemerkung, dafs Lazarus „nach Joh. 11 f. „mit Maria und Martha zusammengewohnt zu haben „scheine." Das will uns wunderlich bedünken. Joh. 11 wohnt Lazarus — im Grabe. Daraus aber, dafs seine Schwestern ihn geheilt wünschen und dann bei seinem Tode um ihn trauern, daraus wird ein so gescheuter Mann, wie Str., doch nicht schliefsen wollen: „Lazarus müsse vorher mit ihnen zusammengewohnt haben; wie hätten sie denn sonst weinen können?" —! Sehen wir nun Joh. 12 an. Sonderbar! Da ist Lazarus *einer der Geladenen* (εἷς ἦν τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ). Martha aber scheint zum Hause des Gastgebers zu gehören, denn sie *bedient die Gäste* [1]) (διηκόνει). So wohnten beide doch wohl in verschiedenen Häusern. — Eine zweite Schwierigkeit soll darin liegen, dafs Maria und Martha nach Joh. in *Bethanien* bei Jerusalem wohnten, während das Eintreffen in die κώμη τις bei Luk. zwar „in die Reise nach Jerusalem" aber „bald „nach dem Aufbruch aus Galiläa" falle, und „vom „Einzug in Jerusalem durch volle 8 Kapitel getrennt „sey" (Str. I, 751). — Schade nur, dafs Luk. in diesen 8 capp. keinen „Reisebericht" — wie man seit Schleiermacher glaubte — giebt. (Vgl. §. 32).

§. 83.

Sendung der Siebenzig.

(Luk. 10, 1 ff.).

Vor dem Antritt einer Wanderung wählte Jesus unter denen, die ihm zu folgen pflegten und die er unter die entschiedenen Seinen rechnen durfte, sieben-

1) Werden wir cap. 9 erst die Identität der Salbung Joh. 12 mit der Salbung Mt. 26, Mk. 14 bewiesen haben, so wird es erwiesen seyn, dafs das δεῖπνον im Hause Simons des Aussätzigen, also nicht im Hause Lazari war, dafs mithin weiter Martha und Maria zu Simons Hause gehört haben.

zig aus, und im Bewufstseyn der Nothwendigkeit, dafs vor seinem Scheiden dem *Volk in Masse* noch Gelegenheit würde, ihn und sein Heil kennen zu lernen, sandte er sie zu je zweien in alle diejenigen Städte und Oerter, welche er (diesmal) zu berühren gedachte. Wehrlos, sprach er, sende er sie Gefahren und dem Hasse der Welt entgegen. Sie aber sollten, auf Gott ihr Vertrauen gründend, die Botschaft des gekommenen Himmelreichs predigen ganz nach der Weise, wie sie der Herr (nach *Mt.* und nach *Luk.* 9) den *Zwölfen* anbefohlen hatte. Die Siebenzig gingen nun aus in den Kreis der Städte, und da sie wiederkamen, rühmten sie, wie selbst die Teufel ihnen unterthan seyen. Jesus aber erwiederte: ja, die Macht Satans sey gebrochen, und ihnen gebe er sofort Gewalt, alle Macht des Feindes zu zertreten; doch viel mehr, als über solche Macht, sollten sie sich über die göttliche Gnade und Gewifsheit der Seligkeit freuen.

1. Verfolgt man Jesu Thätigkeit durch die cap. 2—5 geschilderten Epochen, und beachtet die Nähe seines Todes, so sieht man sich von selbst darnach um, ob denn nicht die lehrende und berufende Thätigkeit des Herrn sich noch einmal in irgend einem Akte vollständiger, nicht Einzelne blofs, sondern das Volk in Masse angehender Verkündigung koncentrirt habe. — Andrerseits läfst es sich nicht anders denken, als dafs Jesu Thun und Reden in der Länge doch auf eine gröfsere Zahl von Menschen, als die Zwölfe waren, einen *nachhaltigen, entscheidenden* Eindruck gemacht habe. Hienach kann ein Faktum, wie die von *Luk.* berichtete Sendung der Siebenzig — ohne Zweifel in die Zeit der letzten Wandrungen in Galiläa fallend — uns nur den Eindruck der höchsten *Wahrscheinlichkeit* machen, und dieser Eindruck wird durch das Schweigen von *Mt.* und *Mk.* keineswegs alterirt (wie Str. I, 594 B. B. *Syn.* II, 192 meinen); denn beide geben nicht eine Geschichte der Entwicklung des Reiches Jesu, sondern der erstere führt den Beweis, dafs Jesus Davids Sohn,

der andere stellt den Eindruck seiner Gottheit tableauartig dar (§. 22 und 25), so dafs keinem von beiden die Sendung der Siebenzig sich als besonders geeignetes Material für seinen Zweck darbot. Bei Luk. dagegen, der Jesu Wirken nach allen Polen und Gegensätzen hin zu schildern beflissen ist, war die Erwähnung der siebenzig neben den Zwölfen ganz an ihrer Stelle (vgl. pag. 131). Wie geistreich ist es nun, wenn B. B. (192) sagt, Mk. habe „von den Siebzigen nichts gewufst, und Mt. es nicht für der Mühe werth gehalten, sie zu erwähnen"!

Die Zahl 70 ist entweder, wie so oft (Gen. 4, 24; Mt. 18, 21 f. vgl. Winer Realw. II, 826 f.) eine *runde*, oder es kann Jesus auch wirklich gerade 70 ausgewählt haben. De Wette aber (z. d. St.) nebst Straufs (I, 595) und Gfrörer (heil. Sage I, 235. Jahrh. d. Heils II, 371) meinen, weil bei Moses 70 Aelteste vorkommen, so *müsse* Jesus, falls er die 70 Jünger auslas, dieselben zu dem Ende: *den Moses nachzuahmen*, ausgewählt haben; da aber nun „der in's Gedränge „der Umstände hineingestellte Jesus" wohl „angele- „gentlicheres zu thun hatte, als alle möglichen bedeut- „samen Zahlen zusammenzusuchen" so war der ganze Vorfall unmöglich. Nach dieser Herren Meinung durfte also Jesus, wenn er einen gröfseren Kreis von Jüngern sammeln wollte, und siebenzig Individuen sich ihm gerade darboten, um alles in der Welt nicht gerade 70 nehmen (eher 69 oder 71) nur damit es nach 1800 Jahren nicht den Anschein gewänne, als habe er seine Zeit damit verdorben, alle möglichen bedeutsamen Zahlen zusammenzusuchen. Stringent!

Der ev. Erzählung nach wurden jene 70 *für einen besondern Fall* gewählt, so dafs nachher dieser Kreis sich wieder auflöste. Gfrörer (Jahrh. d. Heils II, 371) aber schliefst daraus, dafs Jesus 1 Cor. 15, 6 nur den Zwölfen und dann den Fünfhunderten erscheine, und hier keine 70 mehr als geschlossene Korporation auftreten, sowie daraus, dafs *Euseb.* I, 12 sage, man wisse die Namen der 70 Jünger nicht mehr, — dafs sie nie können existirt haben!

2. Tiefes Leidwesen empfinden die Herren Kritiker darüber, dafs die Instruktionsrede der Siebenzig (Luk. 10) der der Zwölfe (Mt. 10) so gar ähnlich sey. Man könnte zwar unartig seyn, und die gerühmte Aehnlichkeit nicht finden wollen. Man könnte behaupten, die Rede an die Zwölfe trage ganz den Charakter einer Installation zu einem *bleibenden Beruf*, die an die Siebzig den der Instruktion zu einem *einmaligen Akt;* dort werde Rücksicht genommen auf künftige (nach Christi Tod erfolgte) eigentliche Verfolgungen (v. 17 ff.), dort von dem Ziel alles Apostelamtes gesprochen (v. 22 f.), dort der ganze künftige Kampf in seiner Schärfe, Tiefe und Wichtigkeit geschildert (v. 23 — 34); von dem allem aber finde sich hier nichts; zwar vergleiche Jesus mit vielem Rechte [1]) die Siebenzig mit Schafen, die unter Wölfe gesandt würden; aber bei diesem kurzen Vergleiche lasse er es bewenden; ohne eine weitere, bestimmte Verfolgung zu schildern oder die Nothwendigkeit des Bekenntnisses in Trübsal besonders einzuschärfen. So reducire sich die ganze Aehnlichkeit darauf, dafs Jesus a) ihnen die weltlichen Bequemlichkeiten des Reisens untersagt v. 4 f. b) dafs er ihnen eine ähnliche *Form* des Wirkens vorschreibt v. 6 ff., wie den *Zwölfen*.

Das wunderbarste bei dem allem ist aber nun das, dafs auch Luk. *selbst eben diese beiden Punkte* schon bei der Aussendung der Zwölfe (9, 3 ff) Jesum hat sagen lassen. Die Rede Luk. cap. 10 ist also der Installationsrede der Zwölfe bei Mt. um kein Haar ähnlicher, als die mit der letzteren wirklich identische Rede Luk. cap. 9. Und so besteht die ganze crux darin — dafs Jesus zwei Gedanken, die er schon an die *Zwölfe* geäussert, bei der Sendung der *Siebzig* wiederholt hat.

1) B. B. *Syn.* II, 194 kann das freilich nicht fassen, dafs, je länger Jes. wirkte und bekannt ward, desto mehr auch eine bewufste Opposition sich allenthalben formirte. „Jes. habe „jene Städte nicht Wolfsschluchten nennen dürfen.“ Die „*Haufen*“ „seyen doch nicht aus Städten gekommen, in de„nen lauter (wer sagt das?!) Wölfe wohnten.“

Dennoch glaubt Gfrörer (*heil. Sage* I, 234 f.) nicht, dafs wir „wenn wir anders aufrichtig seyn wollen, die „Behauptung erträglich finden, dafs Christus ganz „so wie Mt. 10 berichtet, zu den Zwölfen und dann „wieder ebenso zu den Siebenzig gesprochen haben „soll" 2).

3. B. B. beschüttet uns noch mit etwelchen andern Ungereimtheiten, die er in Luk. 10 gefunden haben will. „Wenn 70 Jünger vorhanden waren, wie konnte Jesus über Mangel an Arbeitern klagen?" (193 f.). Ein paar Millionen Einwohner und 70 Prediger, ein schöner Ueberflufs! — V. 6 f. verdreht er so (195) als hätten die Jünger „nichts zu sagen gehabt", als: das Reich Gottes ist gekommen, und hätten dann schnell weiter gehen müssen (vgl. v. 7 *μένετε!!*) und nun hält er dies für „ein überflüssiges Ceremoniell" und spricht davon, Jes. sey „unruhig und unsicher in alle Städte

2) „Welche klägliche Armuth an Gedanken würde dies ver„rathen. Man findet es mit Recht unschicklich, dafs ein „Pfarrer an demselben Sonntage des nächsten Jahres eine „Predigt halte, die er schon im vorhergehenden Jahre ge„than." Aber erstlich war Jes. kein Pfarrer und hat keine Predigt gethan; zweitens war es weder derselbe noch überhaupt ein Sonntag; drittens *waren es nicht dieselben Zuhörer,* und viertens wird es niemand auffallend finden, wenn ein Pfarrer den heurigen Confirmirten wesentlich dieselben Ermahnungen, wie denen des vorigen Jahres gibt, weil wesentlich dieselben alle Jahre auf's neue nöthig sind. — B. B. 193 meint, wenn es einen Kreis der 70 gab, so hätten diese doch eine wesentlich andre Aufgabe haben müssen, als die Zwölfe. Sehr richtig; aber für die *Ausführung* der Aufgabe hatten sie *dieselbe Form.* Oder sollte Jes. etwa zur Abwechslung den 70 sagen: „Wo sie euch aufnehmen, da geht fort; wo sie „euch aber nicht aufnehmen, da bleibt. Nehmt euch auch „einige Koffer und Felleisen mit" —? Der Leser lacht; aber die Sache ist bittrer Ernst. Wirklich findet B. B. (215) in Luk. v. 7 den Gedanken: „wo *kein* Kind des Friedens ist, *da* bleibet", denn ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ könne doch nicht auf den Anfang von v. 6, es müsse doch auf die (parenthetischen) Worte εἰ δὲ μήγε zurückweisen. —!

„umhergepeitscht worden“, und habe „vor lauter Un-„geduld und Unsicherheit die Schaaren der Zwölfe und „siebenzig vor sich hergepeitscht, damit keine Stadt „übrig bliebe, wo die Wölfe nicht gereizt und in Wuth „gesetzt würden.“ Wölfe und andre dgl. Thiere werden in Wuth gesetzt auch ohne Peitsche, durch blofse Worte der Wahrheit, die sie nicht hören wollen. —

Nach der deutlichen Erzählung des Luk. ist Jesus im Begriff, eine bestimmte Reise durch eine bestimmte Anzahl von Städten zu machen, und in diese Städte sendet er die Jünger, paarweise vertheilt, so dafs auf je eine Stadt zwei Jünger kommen. — B. B. *„weiss dann nicht,* wie der Herr es anstellen sollte, um alle diese Städte (wenigstens fünfunddreifsig) selbst zu besuchen — ! ! — und meint, folglich seyen alle Jünger miteinander in je eine Stadt gelaufen, um sie in Allarm zu setzen.“ — Weiter versteht er unter *πᾶσα πόλις καὶ τόπος, οὗ ἔμελλεν ἔρχεσθαι* alle Städte, wo Jesus überhaupt in seinem ganzen Leben hingekommen sey, und findet v. 17, wo die Reise als eine bestimmte erscheint, im Widerspruch mit — jener absurden Erklärung. — Dafs die Siebzig v. 17 von der ihnen gelungenen Dämonenaustreibung reden, ärgert den Mann (196 f und 266), wie er *sagt:* weil sie bedeutenderes hätten melden sollen, wie er *denkt:* weil es keine Dämonen giebt. — Vollends aber soll (198) zwischen V. 18 und 20 ein Widerspruch seyn. Dort sage Jesus, der Satan sey besiegt und ihnen unterthan; hier fordre er sie gleichwohl auf, sich über etwas anderes zu freuen. So ist es auch wohl ein Widerspruch zu sagen: „Eine solche Kritik, wie die B. B.'sche trägt „ihre Widerlegung schon in sich; gleichwohl (πλήν) „müssen wir uns über die verborgene Liebe der Gläu-„bigen mehr freuen, als über alle Widerlegung des „Unglaubens“ —?

§. 73.

Vorfälle mit Schriftgelehrten und Pharisäern.

Frage des Schriftgelehrten, wie er selig werden solle. (Luk. 10, 25 ff.). Die Hauptfrage

betrifft hier das Identitätsverhältnifs mit dem Mt. 22, Mk. 12 erzählten ähnlichen Vorfall. Diese (vgl. Str. I, 650—652) kann natürlich erst zu Mt. 22 gelöst werden.

Pharisäersmahl (Luk. 11, 37 ff.). Was *erstlich* das Verhältnifs der Reden v. 39—52 zu den fast wörtlich gleichen Redestücken in Mt. 23 betrifft, so sehen wir, dafs *Luk.* einen bestimmten, sehr passenden Anlafs nennt (vgl. 11, 37 f. und 12, 1). So wäre die Frage, ob diese bei Luk. am ursprünglichen Ort stehenden Verse von *Mt. seinerseits* des Inhaltes wegen angefügt, oder ob sie wirklich zweimal gesprochen seyen. Dikta, wie v. 42, v. 43 f (welches *bei Luk. selbst* noch einmal vorkömmt, 14, 8) wie ferner v. 46, mochten wohl öfter von Jesu ausgesprochen worden seyn. Uebrigens aber wird sich die Frage schwer entscheiden lassen. Die Jünger haben sicherlich nicht auswendig gelernt, was Jes. gegen Pharisäer und Schriftgelehrte sagte. Sondern nur die Kern- und Gewalt-Sprüche, die er — bei verschiedenen Anlässen — gegen jene schleuderte, die einzelnen, abgesonderten Hauptvorwürfe, die er ihnen zu machen pflegte, wufsten sie noch, und auch einzelne Anlässe, wobei es zu besonders kräftigen Erörterungen gekommen war (wie Luk. 11 und 14, Mt. 23) waren ihnen im Gedächtnisse geblieben, doch ohne dafs sie wufsten, wie viele und welche Worte der Herr dieses , welche er jenes-mal gesprochen habe. Hierin sind sie frei, weil sie keine Protokollisten sind. Und so darf man Abweichungen dieser Art nicht für Widersprüche halten.

Aber nicht allein wegen der von Mt. an anderem Orte berichteten Reden sondern in sich selbst soll die Geschichte unmöglich und ein von Luk. ersonnener Anlafs seyn (Str. I, 653 ff.). Nämlich (was die *zweite* Schwierigkeit ist) Strafreden solcher Art gegen den Wirth zu führen, soll selbst nach morgenländischem Maafsstab gemessen unzart und die gröfste Verletzung des Gastrechtes seyn. (Vgl. auch Gfr. h. Sage I, 243). — Aber, lieber Herr Straufs, es giebt eine göttliche Grobheit, die überall an ihrer Stelle ist. Denken Sie sich

den Vorfall. Da ist ein Klubb Pharisäer. Lange schon haben sie sich über den Laienrabbiner, den „Zimmermann, der eine neue Sekte stiften will“ geärgert und moquirt. Endlich, da Jesus eben in dem Orte sich *aufhielt*, machen sie's mit einander aus, sie wollen ihn einmal einladen — d. h. einer unter ihnen unternimmt es, und bittet die andern zu Tische, „es werde „auch der neue Prophet kommen.“ Begierig kommen sie zusammen. Jesus durchschaut die Absicht; aber weit entfernt, sich der genannten Einladung zu entziehen, nimmt er dieselbe an; sie *sollen* ihn kennen lernen, freilich auf andre Weise, als sie meinen. — Man setzt sich; die Herren mit gar frommen Gesichtern waschen die Hände, und warten schon, und schielen schon begierig hinüber, was Jesus thun wird; sie freuen sich, wie er nun doch nicht wohl anders könne, als des Anstandes halber die Hände ebenfalls zu waschen. Aber das thut er nicht; ruhig setzt er sich hin. Nun fängt der Wirth, begierig, den gewonnenen Streitpunkt auszubeuten, sogleich an, seine Verwunderung auszudrücken, und zwar in der Art, wie ein Mann von Stande gegen einen Zimmermann, Conventikelhalter u. s. w., den er zum Gnadenbrode und zu besonderer Ehre eingeladen, seine Verwunderung noch heute auszudrücken pflegt Und nun fängt Jesus an - - wen freut es nicht, wie er nun die frommen Herren anläfst, wie sie dasitzen wie Butter an der Sonne, wie statt eines Gezänkes über Waschungen auf einmal eine Philippika von Strafpredigt über sie hinströmt in tiefstem, bitterstem, sauerstem Ernst, wie sie getroffen sich fühlen müssen ins tiefste Mark hinein, wie sie schweigen, wie endlich, da Jesus zu Ende ist, ein Schriftgelehrter (ein *ganz* vornehmer Mann), der sich bisher nicht gemeint glaubte, seinen Freunden und Brüdern beizustehn wagte, indem er gar höflich sagte: „Aber lieber „Rabbi, auf diese Art verletzet ihr auch uns“ womit er eine neue Philippika sich zuzog. — Lieber Herr Straufs, wenn Jesus heutiges Tages bei *Ihnen* zu Tisch wäre, ich garantire Ihnen: er würde eben so grob seyn.

Eine *dritte* Schwierigkeit betrifft den v. 51 (vergl.

Mt. 23, 35) erwähnten *Zacharja, Berechjas Sohn.* Ein *Prophet* Zacharja, Jojadas Sohn, wurde (2 Chron. 24, 19 ff.) auf Joas Befehl im Vorhofe des Tempels (בחצר בית יהוה) gesteinigt. Ein *reicher Mann* Zacharja, Baruchs Sohn, wurde nach *Jos.* b. j 4, 5, 4 kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus ebenfalls im Tempel getödtet. Da nun ersterer 2 Chron. 24 nicht eines Berechja, sondern eines Jojada Sohn genannt wird, so dachten ältere Ausleger, und unter den neuern noch Gfrörer, Jesus *weissage* hier vom Tode des bei *Joseph.* erwähnten. Aber dessen Vater hiefs nicht Berechja, sondern Baruch; auch sieht er nach der Schilderung des Josephus [1]) einem *Propheten* auch nicht im entferntesten gleich.

So spricht denn alles für den 2 Chron. 24 erwähnten Zacharja, welcher wirklich unter den *im a. T. erwähnten* ermordeten Propheten die *letzte Stelle* einnimmt [2]). Und dafs dieser ein Sohn Jojada's, nicht Berechja's, gewesen, spricht darum *nicht dagegen,* weil die Herren Kritiker erst beweisen müfsten, *dass* dem so war. Sehen wir uns 2 Chron. 24. einmal näher an! Als Joas sieben Jahre alt war (24, 1), war Jojada schon Hohepriester (23, 1 ff.). Joas regierte 40 Jahre; so wüfsten wir schon hieraus allein, dafs bei dem Mord Zacharjas Jojada *ausserordentlich alt* gewesen seyn müfste, wenn wir auch nicht (24, 15) läsen, dafs er (bereits längere Zeit *vor* diesem Ereignifs) in dem Alter von 130 Jahren gestorben ist. Nach seinem Tode fing des Königs Ver-

1) *Παρώξυνε δ' αὐτοὺς τὸ λίαν τἀνδρὸς μισοπόνηρον καὶ φιλελεύθερον, ἦν δὲ καὶ πλούσιος, ὥςε μὴ μόνον ἐλπίζειν τὴν ἁρπαγὴν τῆς οὐσίας ἀλλὰ καὶ προςαποσκευάσεσθαι δυνατὸν ἄνθρωπον εἰς τὴν αὐτὴν κατάλυσιν.*

2) Dagegen wird insgemein der der *Zeit* nach noch später fallende Mord des Uria (Jer. 26, 20 ff.) angeführt. Aber Jesus rechnet hier eben nicht nach der Ordnung, wie die Prophetenmorde *vorfielen,* sondern wie sie *aufgezeichnet sind.* Aus der ersten und aus der letzten Membrane des a. t. Codex wählt er seine Beispiele.

sündigung erst an. Nun traten erst (v. 19) andere Propheten, alsdann erst Zacharja auf. Sollte dieser ein über 100 Jahre alter *Sohn*, sollte es nicht vielmehr ein *Enkel* Jojadas gewesen seyn?? — Dafs er v. 20 u. 22 „Sohn" genannt wird, geschieht nach bekannter Sitte; und zwar war hier ein *besonderer Grund*, nicht Zacharjas Vater, sondern seinen Grofsvater zu nennen, ein Grund, der v. 22 ausgesprochen ist: nämlich es sollte der Undank des Königs gegen den Abkömmling seines *Retters* Jojada hervorgehoben werden. (Mithin *musste*, auch wenn Zach. der Enkel und nicht der Sohn des Jojada war, dennoch letzterer als Grofsvater und nicht der Vater des Zach. genannt werden.) — Dieser *besondere Grund*, den Grofsvater statt des Vaters zu nennen, fiel bei Jesu hinweg. Er nannte den Vater, *und er konnte das;* denn daraus, dafs in den kanon. Schriften des a. T. dessen Name nicht genannt ist, folgt keineswegs, dafs derselbe zu Jesu Zeiten überhaupt verloren war. Die Genealogieen der Priester waren noch vorhanden (vgl. Luk. 1, 5 und ferner überhaupt oben pag. 206 – 209) und der Name des Vaters eines durch Märtyrertod so merkwürdig gewordenen Propheten mochte wohl auch im Gedächtnisse des Volkes sich erhalten haben. — So ist es keineswegs nöthig, mit De Wette (zu Mt. 23, 35) und Olshausen (I, 862 ff.) eine Verwechslung mit dem nachexilischen Sacharja (Sach. 1, 1) anzunehmen.

Viertens endlich, die Rede cap. 12, 1—12 anlangend, so ist v. 1 bei dieser Veranlassung eben so passend, als bei der Mt. 16, 5 f. erzählten, hat auch ganz die Natur eines wiederholbaren Sprüchwortes. V. 2—3 schliefst sich auf's engste und beste an[3], ebenso v. 4 ff. die Ermahnung, sich vor irdischer Macht ebenso wenig zu fürchten, wie zu kriechen. Da indefs dieser Ab-

3) B. B. *Syn.* II, 234 meint „der Sauertaig der Pharisäer vertrete hier nur die Stelle des Kleisters, um den folgenden „Abschnitt mit dem vorigen zu verbinden." Wieder ein schöner Witz.

schnitt sich ebenso in der Instruktionsrede der Zwölfe (Mt. 10, 26 ff.) findet, so bleibt es unentschieden, ob ihn Luk. des verwandten Sinnes wegen hieherstellte, so etwa, dafs Jesus v. 2—3 (= Mt. 10, 26 f.) hier wirklich wiederholte, Luk. aber nun das, was bei Mt. weiter folgt beifügt, oder so dafs Luk. gleich von v. 2 an die anderweitige (von Mt. in der ursprünglichen Stellung gegeben) Rede beifügt; oder ob nicht vielmehr Jesus hier wirklich eine Rede gegen die ὑπόκρισις und eine Ermahnung zu *freiem Bekenntniss* gehalten hat, ähnlich der Mt. 10 gehaltenen, wo nun, da man die eine von der andern nicht mehr protokollarisch scheiden konnte, die Evsten, jeder an seinem Orte, alle einzelnen Dikta, die Jesus über diesen Kreis von Ideen gesprochen, zusammenstellten.

§. 85.
Gleichnisse.

Wenn Str. bei manchen einander ähnlichen Gleichnissen sich überschwengliche Plage macht, Aehnlichkeiten und Divergenzen darzustellen, und nachzuweisen, wie etwa ein Gleichnifs durch Verschmelzung zweier anderen entstand, so mag er das thun; nur denke er nicht, damit die *Unächtheit* solcher in einander übergehender Gleichnisse bewiesen zu haben, etwa, als zeige sich in jener Verschmelzung die deutliche Spur einer späteren, verwischenden Zeit. Wer solches folgert, hat weder die Natur des Gleichnisses noch dessen wahren Gebrauch im Orient verstanden. Ein deutscher Stubengelehrter oder Fabeldichter mag wohl ein Gleichnifs, eine Parabel mit Sorgfalt und saurem Schweifs ausarbeiten, und sie dann als fertig und unverbesserlich vor jeder Zugluft einer neuen Wendung bewahren. In der freien Luft des Orients entquellen die Vergleichungen von selber der Phantasie; man deutet sie an, man führt sie aus; mitten im lebendigen Gespräch gewinnt man ihnen eine neue Wendung ab; jetzt erhält die Geschichte plötzlich einen anderen Zug, auch wohl eine andere Anwendung. Aehnliches sahen wir §. 66, ähnliches sahen wir Luk. 13, 18 ff., wo *mehrere*

Vergleichungen für *eine* Sache nur angedeutet werden, und Luk. 12, 36 ff., wo *eine* Vergleichung nach *verschiedenen* Seiten hin ausgebildet wird.

Hienach ist über die Gleichnisse von den *zwei Schuldnern* (Luk. 7) vom *barmherzigen Samariter* (Luk. 10) vom *stürmischen Bitten* (Luk. 11) vom *plötzlichen Tode des Reichen, wachsamen Knechten und Haushalter* (Luk. 12) vom *Feigenbaum* (Luk. 13) vom *verlornen Schaf, Groschen und Sohn* (Luk. 15) *harten Richter, Zöllner und Pharisäer* (Luk. 18) nichts weiter zu sagen, da diese in sich selbst alle sehr klar sind [1]. So bleiben nur noch folgende zwei Gleichnisse übrig.

a) Vom ungerechten Haushalter (Luk. 16, 1 ff.). Ein Haushalter verging sich durch schlechte Verwaltung des Vermögens seines Herrn. Als ihn dieser zu verstofsen beschlofs, suchte er durch neues Unrecht sich wenigstens ein Unterkommen zu sichern. Trotz dem doppelten Unrecht fand der Herr an seinem Verfahren wenigstens die *Klugheit* lobenswerth. Mufs diese nun selbst wo sie im Unrecht erscheint, gelobt werden, wie vielmehr ist sie zu loben und zu fordern im Bereiche des Rechten (V. 8 am Ende). Hier erscheint sie als Weisheit im Verwalten des uns anvertrauten, an sich verderblichen Erdengutes, also dafs wir — nicht die Ungerechten — sondern die im Himmel (Gott, die Engel u. s. w.) uns zu Freunden machen. (V. 9). Hier erscheint sie nicht als Untreue, sondern als Treue (v. 10). Aber zu dieser weisen und klugen Verwaltung des Erdengutes zu ermahnen, ist *nöthig*, weil gerade die Kinder des Lichtes oft Neigung haben, über dem Denken an himmlisches die irdischen *Pflichten* und die *irdische Klugheit* zu vernachlässigen (vgl. v. 8), und weil doch wahre Treue gegen Gott und Erwerbung der Se-

1) Die Gleichnisse Luk. 14, 16 ff. und 19, 12 ff. kommen natürlich erst in cap. 9 zur Sprache. Und zwar wird sich dort herausstellen, dafs das Gleichn. Luk. 14 mit dem Mt. 22 nicht *identisch*, sondern letzteres eine Weiterbildung und Umgestaltung des ersteren ist.

ligkeit nicht denkbar ist ohne Treue in irdischen Verhältnissen und in Anwendung des Erdengutes (v. 10 —12). Gerade wer *ganz* dem Herrn dient, ist in letzterem treu und sorgfältig (v. 13).

So ist alles klar [2]). An dem unbestimmten Plural φίλους v. 9 und an der paradoxen Bezeichnung ὁ ἄδικος μαμωνᾶς [3]) v. 11 darf man sich nur nicht stoſsen. Beides liegt in der sinnreich pikanten Anlage des Ganzen. Alle, die (wie neben Str. I, 628 auch Schleiermacher 202 ff. und Olsh. zu d St.) das Gleichniſs nicht verstanden und deshalb für unverständlich hielten, haben dies dem Umstande zuzuschreiben, daſs sie *alles* vom Haushalter erzählte Zug für Zug auf die Kinder des Lichtes übertragen oder von dem nicht passenden (gerade das meiste) *bloss abstrahiren* zu müssen glaubten, während vielmehr nur die formale Seite der *Klugheit* überzutragen, von dem übrigen aber (der doppelten ἀδικία) das *bestimmte Gegentheil* (nach v. 10 ff.) für die Kinder des Lichtes zu statuiren ist.

b) Lazarus und der reiche Mann (Luk. 16, 19 ff.). — Nach De Wette's Vorgang meint Str. (I, 632) „das Verbrechen des einen scheint nur im „Reichthum, wie des andern Verdienst nur in der Ar„muth bestanden zu haben", und so soll sich darin *Essenismus* aussprechen. — Es ist aber doch eine eigene Art von Reichthum, wenn man einen Armen vor der Thüre liegen und hungern läſst! Str. zwar findet das Benehmen des Reichen ganz in der Ordnung; daſs

2) Gfrörer *h. Sage* I, 272 meint: „Man mag v. 10 ff. dre„hen und wenden, wie man will, einen genügenden Zusam„menhang mit dem vorhergehenden wird kein Mensch nach„weisen können."

3) Gfrörer h. Sage I, 269 findet darin eine *Verachtung* des Reichthums ausgesprochen. Besser nur eine Warnung vor den Gefahren, wozu er verlockt. — Der Bemerkung: „Chr. „will nicht sagen: erweiset Wohlthaten mit gestohlenen „Schätzen; denn kein Christ darf stehlen" — bedurfte es wohl kaum!

er dem Armen die Brosamen verweigert habe, sey nicht gesagt; es solle nur der Kontrast zwischen beider Loos geschildert werden. Sollte es das, warum lesen wir nicht: *καὶ ἐχορτάσθη ἀπὸ κλ.?* Ist das *ἐπιθυμῶν* so ganz für nichts da? Und was soll das Anakoluth? — Ich kann den Vers nur so übersetzen: „Und da er sich sehnte, von den Brosamen sich zu „sättigen, die von des Reichen Tische fielen — aber „selbst die Hunde erbarmten sich seiner.“ D. h. denn doch, da er mit dem genug gehabt hätte, was dort *wegfiel, verschleudert ward,* so erhielt er nicht einmal das; selbst die Hunde hatten Mitleid, aber der Reiche nicht. Denn wozu die Erwähnung der mitleidigen Hunde, wenn nicht als stiller und desto bittrerer Gegensatz gegen grausame Menschen? Endlich ist die Erinnerung an Lazarus v. 25 auch wohl nicht so ganz vorwurfsfrei, wie Str. meint. Nur freilich hatte Luk. Leser, die ihn verstanden, ohne dafs er mit dem Scheuerthor winkte. Und er hat deren noch. Wer mit einigem menschlichem Gefühl das Gleichnifs liest, der bedarf keines Pfarrers, der exegetisch hinzufügt: „nämlich „dieser Reiche war gottlos, Lazarus aber fromm“; sondern er sieht schon selbst, dafs ein so schreiendes Mifsverhältnifs wie das v. 20 ff. geschilderte, nicht bestehen kann, wo der *reiche* Theil zugleich *gottesfürchtig* ist. Dafs der Reiche gottlos, war klar, dafs Lazarus das Gegentheil, ist in keinem besonderen Zuge gesagt [4], versteht sich aber von selbst schon eben daraus, weil von ihm v. 22 gesagt wird, er sey in Abrahams Schoofs gekommen. Wen würde nicht hier eine Bemerkung, wie *ἦν γὰρ θεοσεβής* auf's höchste stören? Ist es ja doch gerade der Zweck des Gleichnisses, zu sagen: Reichthum sey *an sich* seelengefährlich und leicht mit Herzenshärtigkeit verbunden, die in unwiederbringliches Verderben führe; Armuth aber und Leiden seyen *an sich* geeignet, die Seele vorzubereiten

4) Doch ist der Name *Lazarus* אֶלְאָזָר „*Gott* hilft“ sicher nicht bedeutungslos.

und zu erziehen für Gott. So schliefst sich dies Gleichnifs eng an das vorige an, und bildet dessen Erklärung, ist aber himmelweit verschieden von der essenischen Theorie: Armuth sey an sich *verdienstlich,* Reichthum an sich *sündlich!* Nein, *inwiefern* der *μαμωνᾶς* ein *ἄδικος*, *inwiefern* er verderblich sey, *wie* man ihn zu Allmosen und Wohlthaten anwenden müsse, gerade dies (und nicht blofs der Nebenpunkt v. 26) soll in diesem Gleichnisse gezeigt werden.

§. 86.

Reden.

Die Rede Luk. 12, 22—53 enthält Stücke aus der Bergpredigt, besonders Mt. 6, 25 ff. Hierüber vergl. §. 71, 4.

Luk. 12, 54 ist eine, bei Luk. unverbunden stehende Ausführung des Mt. 16, 3 vorkommenden kurzen Diktums, und, wie dieses, ohne Schwierigkeit.

Das Gespräch bei Gelegenheit der Nachricht von der Niedermetzelung etlicher Galiläer (Luk. 13, 1 ff.) ist ebenfalls in sich klar, und sein Inhalt stimmt ganz mit dem Joh. 9, 2 ff. gesagten überein. In Betreff der Veranlassung aber, nämlich eben jener Blutthat, bemerkt B. B. (*Syn.* II, 94) „die Geschichte sagt uns von jenen „Greueln nichts. „ „Natürlich (sagt Olsh.) unter der „ „Unzahl von Greueln - - - verschwand sie wie ein „ „Tropfen im Meer" ". Ist es so, und kann Niemand „den Tropfen wiederfinden, so *wird auch Luk. von jener* „*That nichts gewusst haben.*" Herrliche Logik! a) Das Faktum verschwand wie ein Tropfen im Meer (in dem Sinn: es war in seiner Einzelheit nicht bedeutend genug, von *Joseph.* erwähnt zu werden, nicht aber: es ward absolut von allen Menschen vergessen). b) Ferner kann (im 19. Jahrhundert) niemand den Tropfen wiederfinden (d. h. eine anderweitige, als die Luk. 14 gegebene Nachricht von dem Faktum auffinden) c) folglich kann — Luk. nichts davon gewufst haben. In diesem Syllogismo ist kein Tropfen Vernunft zu finden.

Ueber die Rede Luk. 13, 22 ff. ist wenig zu bemerken. Der Mt. 7, 31 vorgekommene, zur Wieder-

holung ganz geeignete Vers: „Gehet ein durch die „enge Pforte" findet sich darin.

Was De Wette gegen die Stellung des Abschnittes Luk. 13, 31 ff. sagt, beruht auf der alten Voraussetzung, Luk. schreibe akoluthistisch. Was den Sinn der etwas paradoxen Rede Jesu betrifft, so hat ihn Schleiermacher (p. 195) wohl richtig so angegeben: „er müsse noch ein paar Tage an Ort und Stelle bleiben, und dann noch ein paar Tage[1]) ruhig reisen „durch des Herodes Gebiet, dann aber überlasse er „ihnen Galiläa gänzlich." — Die Benennung „ἀλώπηξ", welche De Wette dunkel findet, scheint mir ebenfalls ganz klar. Die Pharisäer, in dem Wunsche, Jesum wegzubringen, lügen ihm vor, Herodes stelle ihm nach. Da sagt er (ironisch): „Gehet hin und saget diesem „Herodes, der (nach eurer Darstellung) so hinterlistig „ist u. s. w." Dafs er Herodes hinterlistig nennt, als glaube er ihnen, und dafs er ihnen aufträgt, zu diesem Herodes, den sie bei ihm verklagen, hinzugehn — beides zusammen drückt aus, dafs er *ihre* Hinterlist erkennt und es *weiss*, dafs ihre Nachricht von Herodes falsch sey. — Die Worte v. 34 f. glaube ich mit Schleiermacher (a. a. O.) erst bei der Mt. 23, 37 erwähnten Gelegenheit gesprochen, und von Luk. des Inhaltes wegen hier beigefügt. Wie würde auch sonst das ὅτι οὐ μή με ἴδητε κλ. passen?

Die Rede Luk. 14, 1 ff. hat keine Schwierigkeit. Zwar findet Gfrörer h. Sage I, 265 die v. 12 ff. gegebene Ermahnung überaus unanständig und beleidigend. Umgekehrt könnte man sie für ein leises Lob, eine Anerkennung, halten, da sie aus dem Munde eines

1) Dies „dann noch" scheint mir indessen sprachlich nicht anzugehn. Es heifst ja: „Siehe, ich treibe Teufel aus und „vollbringe Heilungen heute und morgen, und übermorgen „bin ich damit fertig (ironisch). Nur mufs ich (wie ge„sagt) heute und morgen und den folgenden Tag noch „(sicher) wandeln u. s. w." Das erste σήμερον wird mit dem zweiten doch wohl identisch seyn.

solchen kömmt, der wirklich nicht zu den φίλοις, ἀδελφοῖς, γείτοσι, πλουσίοις κλ. gehörte, und in der That scheint v. 14 ganz darauf hinzudeuten, dafs der Gastgeber (wohl zu unterscheiden von dem cap. 11, 37 ff. erwähnten) es mit Jesu gut meinte, und dieser es wiederum mit ihm herzlich meinte. Einen Tadel enthalten nun die Worte v. 12 ff. allerdings, aber einen Tadel nicht des Wirthes, sondern jener mitgeladenen, hochmüthigen Gäste, die dem Wirthe die Liebe nicht danken, sondern nur an die (traurige) Nothwendigkeit des steifen Revanchirens denken.

Ebensowenig Schwierigkeit hat die Rede Luk. 14, 25 ff., wo zwei gnomenartige Dikta (Mt. 10, 37 f.; 5, 13) sich zum zweitenmale finden.

Die Luk. 17, 20 ff. referirten einzelnen Dikta *eschatologischen Inhaltes* mögen wohl, wie so manche andere, von Luk. zusammengestellt, und wohl ursprünglich bei der Mt. 24 erwähnten Gelegenheit — manche jedoch vielleicht auch mehrmals — gesprochen worden seyn.

Siebentes Kapitel.

Letzter Aufenthalt in Galiläa.

§. 87.

Schriftgelehrte von Jerusalem. Reise nach Phönizien und von da in die Dekapolis.

Das Aufsehn, welches Jesus auf dem Laubhüttenfeste gemacht, veranlaſste die Pharisäer und Schriftgelehrten, ihn nun nicht völlig mehr aus dem Auge zu lassen, und so gingen ihrer etliche von Jerusalem aus ihm nach. Der Umstand, daſs bei irgend einer Gelegenheit seine Jünger mit ungewaschenen Händen sich zu Tische setzten, gab ihnen Anlaſs zu dem Vorwurf: Warum seine Jünger die Satzungen der Alten zu übertreten wagten, einem Vorwurf, welcher mit der Gegenfrage, warum sie *Gottes* Gebote zu übertreten wagten, beantwortet wurde. Jesus rief das umstehende Volk herbei, und belehrte sie, daſs nicht die genossene Speise, sondern die vom Menschen ausgehenden Handlungen ihn verunreinigten. (Mt. 15, 1—20. Mk. 7, 1—23). — Diesen Pharisäern sich zu entziehen, ging Jesus von da in das Gebiet von Tyrus und Sidon, und wollte hier in einem Hause, einer Herberge, verborgen sich aufhalten. Aber das war nicht möglich. Das Gerücht seiner Ankunft verbreitete sich dennoch, und

zwar auf folgende Weise. Unterweges [1] war nämlich ein Weib aus diesem Lande, eine Phönizierin, deren Töchterchen von einem unsaubern Geiste geplagt war, und die von Jesu hatte reden hören, auf ihn zugekommen und ihm mit der Bitte um Heilung ihrer Tochter zu Füfsen gefallen. Jesus antwortete nicht, und ging mit dem Schein der äussersten Härte weiter. Da baten selbst die Jünger für das Weib; er aber sprach, das Brod sey den Kindern aufzuheben, nicht den Hunden zu geben. Das Weib sprach demüthig: „Ja Herr; „aber eben auch die Hündlein essen von den Brosamen „der Kinder." Da sprach Jesus: „O Weib, dein „Glauben ist grofs; dir geschehe, wie du willst." Und da sie heimgekommen, hatte sie ihre Tochter gesund gefunden. — Vom Gebiete Phöniziens aus ging Jesus in die Dekapolis, wo er einen Taubstummen mittels Berührung heilte.

1. Es versteht sich am Rande, dafs die Frage wegen des Waschens, die schon bei jenem Mahle eines (in Galiläa wohnenden) Pharisäers an Jesum gerichtet war (§. 84), nicht noch einmal von andern Pharisäern bei anderer Gelegenheit gethan werden konnte, da ja die letzteren vielmehr, ehe sie eine solche Wiederholung sich zu Schulden kommen liefsen, vor allem vielmehr hätten forschen müssen, ob die Quästion, die sie in petto hätten, nicht etwa schon gethan, mithin für jetzt überflüssig sey. — Andere Schwierigkeiten enthält der Vorfall nicht.

2. Weit schlimmer steht es mit dem **kananäischen Weibe**. Da fragt Str. (I, 530 ff.) vor allem, warum Jesus (Mt. 10, 5) die Jünger blofs in Palästina

1) So stellt nicht allein *Mt.*, sondern auch *Mk.* die Sache dar, wenn er durch ein γάρ den Vorfall mit dem Weibe als *Ursache* angiebt, warum es Jesu nicht gelungen sey, verborgen zu bleiben.

herum, und nicht auch gleich nach Phönizien, Aegypten, Griechenland, Italien und Schwaben geschickt habe, und da ihm eine solche nationale Abschliefsung höchst bedenklich vorkömmt, so steigt dies Bedenken, wenn er das Verfahren Jesu mit dem kan. Weibe betrachtet. — Ein Grund der Klugheit, wonach jene Einschränkung Mt. 10 etwa geboten seyn konnte [2]), falle hier hinweg, wo es nicht um Einladung zum messianischen Reiche, sondern um eine einzelne zeitliche Wohlthat handle. Hätte Jesus „einen universelleren Beweggrund" gehabt, so hätte er denselben den Jüngern angeben müssen, nicht den Mt. 15, 26 angegebenen vorschieben dürfen. So folge also, es sey wirklich „Abneigung gegen die Heiden" gewesen, die ihm das Verfahren eingab! Diese Abneigung suche Mk. nur zu verdecken, wenn er v. 25 das Streben, verborgen zu bleiben, hervorhebe.

Hier ist denn auch jedes Wort eine Thorheit. Wo verdeckt erstlich Mk. das was Mt. v. 26 erzählt? Hat Herr Straufs keine Augen, um Mk. v. 27 zu lesen? Wo stellt Mk. das Streben nach Incognito als Motiv des Verfahrens mit dem Weibe dar? Nennt er nicht umgekehrt den unterwegs stattgehabten Vorfall mit dem Weibe als Ursache, warum das nachher in der Herberge erstrebte Incognito nicht auszuführen war? — Weiter nimmt der Mann an, Jesus sey *wirklich und im Ernste* so unmenschlich hart gewesen, dafs selbst die Jünger es nicht ruhig mit ansehen konnten. Das war also der aufgeklärte Rabbiner, dem die Welt ihre „Umgestaltung durch eine neue Idee" dankt! Jetzt freilich giebt es Leute, die Helden in kühnen Ideeen und dabei von Herzen wahre Teufel sind. Solche gestalten aber keine Welt um! — *Dass Jesus die Frau nur habe*

2) Aber was für ein Klugheitsgrund! Nicht etwa die innere Nothwendigkeit, im Volk Israel den Anfang der Gründung der Gemeinde zu machen, die denn doch irgendwo einen bestimmten Anfang nehmen und einen Mittel- und Ausgangs-Punkt erhalten mufste, sondern die Absicht „es mit seinen Volksgenossen nicht für immer zu verderben" soll der kluge Grund gewesen seyn! Vgl. Mt. 8, 10 u. par. 11, 21 u. par.!!

prüfen und ihren Glauben zur Aeusserung seiner ganzen Stärke habe veranlassen wollen — davon sey im Texte „keine Spur", sondern vielmehr „die Kennzeichen einer wirklichen Umstimmung". Was für besondere Spuren brauchte denn der Evst beizusetzen bei einer Sache, *die sich von selbst verstand für jeden, der nicht verrückt war*. Str. erwartet ein: τοῦτο δὲ ἔλεγε πειράζων αὐτήν, wie Joh. 6, 6. Sieht er nicht, dafs dort ein ganz anderer Fall ist; dafs dort die Frage wirklich ernstlich hätte verstanden werden können; dafs dort Joh. gerade dem falschen Verständnifs des Philippus gegenüber das richtige hervorheben will? — Hier dagegen ist nur die Wahl, das Benehmen Jesu als Prüfung, oder es (mit Str.) als unmenschliche Rohheit zu betrachten, und bei einer solchen Wahl brauchten die Evsten nicht vorzubauen; hier durften sie alle Explikation weglassen; die rein objektive Erzählung machte die Sache nur schöner und anschaulicher.

Str. hätte hier nach seiner Weise schliefsen müssen: der Vorfall, wie er (seiner Auffassung nach) dasteht, ist undenkbar; folglich ist das Ganze mythisch. Aber seht, hier, wo Jesu ein Makel anzuhängen, wo er als ein recht beschränkter, roher Jude darzustellen ist, da ergreift Str. die Gelegenheit, da benützt er selbst nicht den Widerspruch mit der Geschichte des Centurio; da verkleistert er diesen Widerspruch; da hält er den Vorfall für historisch. O Voraussetzungslosigkeit der modernen Wissenschaft!

3. Ueber die Berührung und die Anwendung des Speichels beim Taubstummen wird §. 89 geredet werden.

§. 88.

Speisung der 4000. Zweite Zeichenforderung und Reden.

An einer wüsten Stelle des Südostufers vom See Genesareth (in der Gegend der Dekapolis) war Jesus drei Tage lang mit Lehren und Heilen beschäftigt, und da die mitgenommenen Vorräthe indessen längst aufgezehrt waren, schien es bedenklich, das ermattete Volk

ungesättigt den weiten Heimweg machen zu lassen. Dies Bedenken theilte Jesus den Jüngern mit, die, wie sie ohnehin eine Wiederholung des früheren Wunders nicht ohne weiteres werden erwartet haben, nun vollends aus dieser Frage Jesu schliefsen zu dürfen glaubten, er habe für diesmal nicht vor, durch ein Wunder der Noth abzuhelfen. Hierüber tadelt sie auch Jesus keineswegs, sondern deutet nur durch die Frage, wie viel Speise sie bei sich hätten, seine entgegengesetzte Absicht an, worauf auch die Jünger nicht den mindesten Zweifel äussern, sondern die Speisung sogleich in derselben Form, wie das vorigemal, vor sich geht. — Hierauf entliefs Jesus das Volk, stieg in das Schiff, und fuhr nach Magdala (in die Gegend von Dalmanutha) herüber. Hier aber trafen ihn jene unermüdeten Pharisäer nebst etlichen Sadducäern, die bereits früher, ihn zu beobachten, ausgegangen waren, und, da sie zweifelsohne von dem neuen Wunder gehört, forderten sie, dafs er auch ihnen ein Wunder, und zwar ein recht grofses, ein *σημεῖον ἀπ᾽ οὐρανοῦ*, thun solle. Er aber, der nicht zur Befriedigung der Neugierde, sondern nur wo er dadurch Glauben zu wecken hoffen durfte, Wunder that, sagte ihnen, sie bedürften keines besonderen Wunders, damit sie gläubig würden; sondern wenn sie das werden *wollten*, reichten die *σημεῖα τῶν καιρῶν*, die Begebenheiten der neusten Zeit im Ganzen (seine Thaten mit eingeschlossen) völlig dazu hin. Und so liefs er sie stehen, und trat ins Schiff und fuhr sogleich wieder an das Ostufer des Sees. — Unterwegs ermahnte er seine Jünger in bildlicher Rede, vor dem Sauertaig (der durchdringend bösen Gesinnung) der Pharisäer (Heuchler) und des Herodes (der Weltmenschen) sich zu hüten. Die Jünger aber, die zufällig eben kein Brod mitgenommen hatten, mifsverstanden die Rede, als im eigentlichen Sinne gesagt, des Sinnes, wenn sie Brod kauften, sollten sie es nicht bei Pharisäern kaufen, und sie sahen darin einen stillen Tadel ihrer Fahrlässigkeit. Jesus aber erinnerte sie an die zweimalige Speisung als an den Beweis, dafs sie um leibliche Nahrung und deren Bereitung in keiner Weise

sich abzusorgen nöthig hätten. Da verstanden die Jünger, dafs Jesus von der Lehre (den Grundsätzen) der Pharisäer und Sadducäer rede. — Und sie kamen nach Bethsaida Julias.

1. Und in Bethsaida Julias bleiben wir stehn, um abermals die stupende Gelehrsamkeit B. B.'s zu bewundern. Nachdem Wilke (p. 567) daraus, dafs Mk. „die Materialien sonst mit solcher Kargheit zumesse" geschlossen hat: folglich könne er nicht „ein und dieselbige Begebenheit" (dafs es Eine Begebenheit war, gilt für Wilke als ausgemacht; wir glaubten ja, sie sey nicht einmal dies eine Mal vorgefallen!) verdoppelt haben, folglich sey die zweite Speisung bei Mk. interpolirt — nachdem dies Wilke geschlossen, bringt B. B. (*Syn.* II, 356 f.) noch etwelche weitere Beweise dafür. Nämlich Mk. 8, 1 fahre Jesus an's Ostufer, v. 10 wieder an's Westufer, v. 13 wieder nach Osten und hier komme er v. 22 in ein Bethsaida, welches also in Osten gelegen haben müsse. Nun komme aber weder bei Mk. noch bei sonst einem Evsten ein im Osten liegendes Bethsaida vor, sondern nur ein *galiläisches,* und auch *Joseph.* „kenne nur Ein Bethsaida" und „die „Frage, ob er sich die Stadt dieses Namens, ebenso wie „im a. T., westlich vom See gelegen denke, *sey für* „*die Sache sehr gleichgültig.*"

Das ist sie aber keineswegs. *Jos.* ant. 18, 4, 6 nennt uns ein Bethsaida, das unter der Botmäfsigkeit des Philippus gestanden, und von ihm vergröfsert und zu Ehren der Tochter des Augustus *Julias* genannt worden sey. Schon daraus, dafs Phil. nur im Osten des Jordans und Sees herrschte, würde folgen, dafs dies Bethsaida östlich lag, wenn es auch *Plinius* 1) nicht ausdrücklich sagte.

1) *Hist. nat.* V, 15. Jordanes in lacum se fundit, quem plures Genesarem vocant, amoenis circumseptum oppidis, ab *oriente* Juliade. — Nach *Joh.* b. j. 3, 10, 7 mufs es ganz

Dafs „die neutestamentliche Geographie" dies östliche Bethsaida nicht kenne, ist nicht wahr. Vgl. Luk. 9, 10. [2]). —

Diesem östlichen Bethsaida entgegen wird nun aber Joh. 12, 21 ein *Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας ausdrücklich unterschieden* [3]), welches als Vaterstadt des Philippus, Petrus und Andreas mit dem Joh. 1, 44; Mt. 11, 21 ff.; Luk. 10, 13 ff. erwähnten identisch ist, und nicht blofs nach der Bezeichnung bei Joh. 12, 21 sondern auch nach dem §. 64, 2 bemerkten auf dem *Westufer* des Sees gelegen haben mufs.

B. B. schliefst nun so: a) „*Jos.* unterscheidet weder das östliche Bethsaida (die Stadt) ausdrücklich von einem westlichen Orte gleiches Namens, noch nennt er überhaupt ein westliches Bethsaida. Folglich — kann es kein westliches gegeben haben!" — Aber das westliche Bethsaida war nach §. 64 ein *Dorf;* mufste *Jos.* alle Dörfer nennen?

b) „Mk. selbst hatte cap 6, 45 das westliche Bethsaida erwähnt; wenn er nun cap. 8 wieder ein Bethsaida nennen würde, ohne es bestimmt von jenem zu unterscheiden, so müfste er darunter wieder das westliche haben verstehen wollen; da er nun aber cap. 8, 13 u. 22 vom Ostufer redet, würde er sich selbst wi-

am Nordende des Sees gelegen haben. Vgl. Reland Palaest. p. 654, Bachiène hist. u. geogr. Beschr. II, 4, 172 ff. und die übersichtliche Zusammenstellung in Raumer's Paläst. Aufl. 1, p. 100.

2) B. B. 358, *Anm.* versichert uns freilich „auch dies Bethsaida sey das westliche", wohin Luk. bei der „Oberflächlichkeit seiner Kombinationen" die erste Speisung verlege. Den Beweis dafür führt B. B. unter der längst geschlagenen Voraussetzung, Luk. habe akoluthistisch geschrieben. Das ist die Oberflächlichkeit *seiner* Kombinationen.

3) Der Zusatz τῆς Γαλιλαίας ist freilich nach B. B. „ein müssiger Zusatz" des Evsten, dem „die Geographie des heil. „Landes fremd war" (B. B. 358). So mufs man's machen! Das ist Kritik!

dersprechen; folglich mufs cap. 8, 1 ff interpolirt seyn." — Umgekehrt: da er cap. 6, 30 ff. Jesum nach Peräa und dann v. 45 *εἰς τὸ πέραν*, also nach Galiläa fahren, und hier in Galiläa nach Bethsaida kommen läfst, cap 8 aber Jesum vom dalmanuthensischen (westlichen) Ufer nach dem Ostufer fahren und *hier* nach Bethsaida kommen läfst, so *hatte* er *eben hiemit* beide schon unterschieden, und hatte eine weitere Unterscheidung nicht nöthig.

2. Gegen die Wiederholbarkeit der Speisung selbst weifs nun selbst Str. nichts einzuwenden; nur dafs die zweite Speisung in allen Nebenumständen der ersten sollte gleichgewesen seyn, mag er nicht glauben. (II, 185.) Aber welches sind denn diese Nebenumstände? *„Sättigung einer Volksmenge —"* sollte das Volk zur Abwechslung das zweitemal hungrig bleiben? — *„mit unverhältnissmässig wenigen Nahrungsmitteln"* — gerade deren Masse, sowie die Zahl des Volkes ist verschieden; *„beidemale eine einsame Gegend"* — sollte die zweite Speisung in einer Stadt geschehen, wo sie unnöthig war — *„am galil. See"* — nur war die erste am Nordostufer bei Julias (Luk. 9, 10) die zweite im Südosten bei der Dekapolis; *„beidemale ein zu langes Verweilen des Volkes"* — sollte Jesus der Abwechslung halber die zweite Speisung vornehmen, wenn das Volk kaum erst gekommen, oder etwa gar, wenn es schon fort war? Uebrigens war das Volk das erstemal nur bis zum Abend, das zweitemal drei Tage lang geblieben. *„Beidemale bezeugt Jesus Lust, die Menge aus eigenen Mitteln zu speisen, was die Jünger als eine unmögliche Sache betrachten"* — ist nicht wahr (siehe unten); *„beidemale besteht der Vorrath in Broden und Fischen"* — weil das die gewöhnliche Nahrung der Seebewohner war, *„beidemale lässt Jesus die Leute sich lagern und durch die Jünger speisen"* — das zweitemal bedurfte es wohl keiner Ordnung? *„nach geschehenem Dankgebet"* — das zweite Mal hätte Jesus freilich zur Abwechslung das unnöthige Beten unterlassen sollen! *„beidemale bleibt etwas übrig"* — das einemal 12, das andremal 7 Körbe; *„beidemale fährt Jesus über den See;"* das zweitemal sollte er wohl in der

Wüste bleiben; das erstemal übrigens ist er über den See nicht gefahren, sondern gegangen. Alle Umstände, die überhaupt nöthig waren, um eine Speisung zu veranlassen, sowie um dieselbe auszuführen, sind also allerdings dieselben; alle Umstände dagegen, die nur irgend verschieden seyn *konnten, waren* verschieden. Doch Brutus bleibt ein ehrenwerther, und Straufs ein scharfsinniger Mann.

Derselbe nämlich, nachdem er sich über die Wiederholung der Speisung gewundert, nimmt den Jüngern übel, dafs diese sich darüber wunderten (pag. 186 f.). Freilich wunderten sich jene aus andern Gründen, als der Herr Doktor in Stuttgard. Sie wunderten sich eigentlich gar nicht, sondern da Jesus einmal den dritten Tag hatte herankommen lassen, und auch sonst keine Miene machte, für den Unterhalt des Volkes zu sorgen, so glaubten sie, für diesmal sey es sein Wille nicht, auf ähnliche Art, wie das vorigemal zu helfen, und als er selbst vollends sie um Rath fragte, wie man das Volk sättigen solle, schlossen sie aus dieser Frage, Jesus wolle diesmal kein Wunder thun. Als er aber weiter fragte, wieviel Brode sie bei sich hätten, da sahen sie sogleich, worauf es abgesehen sey, und *kein Wort des Zweifels erfolgte.*

Str. (186) versichert uns aber „die Jünger haben *beidemale* die Speisung als eine unmögliche Sache betrachtet", und schliefst daraus, sie müssen die erste Speisung „spurlos vergessen haben", was unmöglich sey. Künftig mache er seine Augen auf.

3. Was die Zeichenforderung betrifft, so stöfst sich Str. (I, 714 f.) an der wiederholten Hinweisung auf Jonas (vgl. Mt. 12, 39). Als ob nicht Jesus zu diesen, die doch ganz andere Personen, als die Mt. 12 fragenden waren, dasselbe Dictum (was er vielleicht mehr denn zweimal, als stehende Antwort auf solch heuchlerische Forderungen anwandte) hätte sagen können! — V. 2 u. 3 bei Mt. ist für Hrn. Str. „vollends unbegreiflich." Dieser seiner Begrifflosigkeit kömmt unsere obige Darstellung des Vorfalls zu Hülfe.

Würde B. B. sein Werk bereits bis hieher fortgesetzt haben, so würde er bei Gelegenheit von Mt. 16, 1

gewifs wieder, wie bei Mt. 3, 7, in die Worte ausbrechen: „Wie? Pharisäer und Sadducäer so einträchtig in einer Karavane?" und zwar diesmal mit weit mehr Grund, als dort (vgl. §. 53, 5). Denn hier werden sie wirklich als mit einander kommend und redend geschildert. Dennoch hat die Sache keine Schwierigkeit, so wenig als jene Artigkeit des Pilatus gegen Herodes (Luk. 23, 6 f.), oder als die Einmüthigkeit, worin wir die sonst so divergenten Str. und B B. sehen, sobald es gilt, eine ev. Stelle zu verunglimpfen. Gar oft kommt es ja vor, dafs zwei Feinde gegen einen dritten gemeinsamen Feind momentan sich vereinigen; einer will des anderen zur Bekämpfung des dritten sich bedienen, und je tiefer der innere gegenseitige Groll, desto höflicher und gleifsnerischer wird dann insgemein das äufsere Benehmen.

Straufs thut noch (II, 3 f.) zwei Fragen. Erstlich, *warum die Zeichenforderungen jedesmal unmittelbar nach grossen Wundern geschehen;* wobei er an Joh. 6, 30 und Mt. 12, 38 erinnert [4]). Ob denn die Juden gerade jene Wunder „nicht hätten wollen gelten lassen?" Aber bei der letzteren Stelle findet jene unmittelbare Aufeinanderfolge von Wunder *und Zeichenforderung* nach richtiger Akoluthie (vgl. pag. 171) gar nicht Statt. Und was die erstere Stelle (Mt. 12, 38) betrifft, so ist sie p. 484 erlediget. Ebenso natürlich erklärt sich aber auch an unserer Stelle (Mt. 16, 1) die Zeichenforderung. Die Phar. und Sadd. hatten von der Speisung gehört, und baten nun, Jesus möge doch auch sie ein Wunder sehen lassen, so wollten sie ihm ja glauben. — So bewahrheitet sich Göthe's Wort, dafs alles allgemeine dumm ist. Sieht man obige drei Stellen oberflächlich an, so hat Straufsens Apperçu, dafs die Zeichenforderungen immer unmittelbar nach grofsen Wundern geschehen, einigen Schein, der sich aber bei gründlicher Betrachtung jeder Stelle für sich sogleich auflöst.

4) Unsere Stelle (Mt. 16, 1 cum par.) hat er überdies ganz vergessen.

Dafs Jesus in jenen drei Fällen der Forderung, ein Wunder zu thun, nicht genügt habe, „beweist" nach Straufsens eigenem Geständnifs (a. a O.) „an sich „noch gar nicht, dafs er nicht in andern Fällen frei-„willig Wunder gethan haben könnte" (habe thun können) „wo ihm solche besser angelegt schienen." Dennoch macht Mt. 16, 4 dem Manne keinen kleinen Skrupel. Zwar ist er so gütig zuzugestehn, dafs mit der *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς* nicht alle Zeitgenossen, sondern nur jene heuchlerischen Pharisäer und Sadducäer gemeint seyen, aber, fragt er, sollte denn bei keinem der vielen von Jesu verrichteten Wunder ein Pharisäer zufällig zugegen gewesen seyn? — Also *ob jemand zufällig zugegen ist, oder ob man auf jemandes Bitte ein Wunder thut,* ist einerlei? und mit *δοθήσεται αὐτῇ* soll das erstere bezeichnet seyn? — Soweit erstrecken sich die Gedanken des Mannes nicht, sondern er macht es kurz, und schliefst, da auch in den apost. Briefen von Jesu Wundern keine Rede sey, so müsse man jene Wunderablehnende Antwort Jesu als eine vereinzelte, bis auf die Abfassungszeit der Evv. herab erhaltene Spur von der historischen Wahrheit, *dass Jesus überhaupt keine Wunder gethan,* betrachten, eine Spur, die die guten Evsten, ohne eigentlich ihre kritische Bedeutung zu merken, in ihrer Einfalt mit in die Evv. hineingeschrieben hätten. Worüber im Theil II weiter die Rede seyn wird.

§. 80.

Der Blindgeborene von Bethsaida.

Die Erzählung (Mk. 8, 22 — 26) von dem wiederholten Berühren seiner Augen ist an sich klar, und es entsteht nur die Frage, wie es gekommen, dafs der Mann nicht sogleich bei der ersten Berührung sein volles Gesicht wieder erlangt habe. Dafs die Heilung nicht, wie Olsh. meinte, deshalb eine allmähliche gewesen sey, damit das plötzliche Licht den Augen nicht wehe thue, hat Str. (II, 66) richtig dargethan. Dieser meint, das Streben, die Sache „anschaulich zu machen", habe den Evsten verleitet, sie in mehrere successive

Momente zu zerlegen — als ob das *„und er ging hin, „und wusch sich, und kam wieder sehend“* bei *Joh.* 9, 7 minder anschaulich wäre! Eine innere Unmöglichkeit des Vorganges, wie ihn Mk. berichtet, wird die Kritik nicht eher darzuthun vermögen, als bis sie uns über die in der Sphäre der Wunderthätigkeit herrschenden Gesetze (welche Sphäre, obwohl über den Gesetzen unsrer Erdennatur, doch nicht ohne ihre eigenen Gesetze ist) wird ins Klare gesetzt haben. Statt dessen leugnet sie lieber alle Wunderthätigkeit. Wir aber, uns erinnernd, wie im Reiche des Sittlichen der endliche Wille Macht habe, die Gnade zurückzustofsen, begreifen, dafs auch im Reiche physischer Gnadenwirkungen ein Zurückstofsen durch Unglauben möglich sey, weshalb denn Jesus von allen zu heilenden *Glauben* verlangt. War jener Blinde nun im Glauben schwach, so erklärt sich, weshalb sich Jesus zu den Mitteln des Speichels und der Berührung herabliefs, um dem schwachen Glauben zu Hülfe zu kommen, und wie gleichwohl die Heilung erst nach der zweiten Berührung gelang, sodafs die Ursache des anfänglichen Nichtgelingens nicht in Jesu sondern im Kranken lag.

Jesus zwar konnte auch durch absolute Allmacht heilen (wie bei den Heilungen in der Ferne); aber hier *wollte* er, wie so oft, die Heilung an den Glauben binden, und diesen durch jene kräftigen und erziehen.

§. 90.

Die Wanderung zur Verklärung.

In die Nähe von Cäsarea Philippi gekommen, fragte Jesus seine Jünger nach den Urtheilen, die sie aus dem Munde des Volkes über ihn zu hören pflegten, bei welcher Gelegenheit auf Befragung, für wen *sie* ihn hielten, Petrus (wie früher §. 78) voll Feuer in die begeisterten Worte ausbrach: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Darob priefs ihn Jesus selig; ihn aber vor Hochmuth zu bewahren, erinnerte er ihn, dafs er diesen Vorzug seliger Erkenntnifs nicht durch sich, sondern durch Gott habe. Aber auf ihn, der „Fels“ heifse, solle auch die christliche Kirche ge-

gründet, ihm solle Macht zu binden und zu lösen, gegeben werden. Den Jüngern aber verbot der Herr, mit dem Volke, das ihn noch nicht für den Messias erkannt, zu streiten, und die eigne Einsicht ihm unvorbereitet aufzudringen. — Damals zuerst begann Jesus, sein Leiden und auch seine Auferstehung den Jüngern vorauszusagen. Das Wort von der Auferstehung aber verstanden sie so wenig, dafs Petrus es unternahm, den Herrn ernstlich zurückhalten zu wollen von dem Leidenswege; ein Versuch, den Jesus als fleischlich und verführerisch und als im Sinne Satans, nicht Gottes, streng zurückwiefs, indem er sofort zeigte, wie sein Werk in Selbstverleugnung und Uebernahme des Kreuzes und Hingabe des Lebens bestehe, zugleich aber die einstige Wiederkunft in Herrlichkeit verkündigte, und als Wahrzeichen dafür die noch vor Ablauf eines Menschenalters eintretende Aufrichtung seiner Kirche voraussagte. — Sechs Tage nach diesen Gesprächen nahm Jesus Petrum, Johannem und Jakobum mit sich auf einen hohen Berg, um dort zu beten. Die Jünger waren indessen eingeschlafen; wie sie aber erwachten, sahen sie Jesu Gestalt verklärt, sein Antlitz leuchtend, wie die Sonne, sein Gewand schimmernd wie Schnee, und bei ihm Moses und Elias, die mit ihm redeten. Petrus, hingenommen von der Seligkeit des Eindruckes, sprach: „Meister, hier ist gut seyn; wollen wir Hütten bauen, dir, Mosi und Eliä", und wufste nicht, was er redete. Aber eine lichte Wolke kam hernieder, und überdeckte sie, und eine Stimme aus der Wolke wiederholte jene schon bei der Taufe Jesu gesprochene Anerkenntnifs des zum Leiden bereitwilligen Sohnes durch den Vater. Die Jünger aber fielen bei diesen Worten auf ihr Angesicht. Und da Jesus sie aufrichtete, war die Erscheinung verschwunden. Und Jesus verbot ihnen, vor seiner Auferstehung den Vorfall zu erzählen; sie aber verstanden nicht einmal, was er mit dem Worte Auferstehung meine. In der Verklärung hatte Jesus den Vätern des alten Bundes die selige Kunde gegeben von seiner Bereitwilligkeit, sie durch seinen Tod zu er-

lösen, und zugleich war den Verkündigern des neuen Bundes die Einheit desselben mit dem alten, und Christus als Vollender von Gesetz und Propheten sichtbar vor Augen getreten. — Und sie fragten ihn: es sagen ja die Schriftgelehrten, Elias müsse vor dem Messias kommen (eine Aussage, womit die so eben stattgehabte Erscheinung Eliä halb und halb zusammenzutreffen schien.) Da erklärte ihnen Jesus, wie Elias vor der Herabkunft seiner zum Gericht auch wirklich wiederkommen werde, wie aber auch andrerseits geschrieben stehe von einem (nun zunächst bevorstehenden) Leiden des Messias in Niedrigkeit, und wie auch dieser seiner ersten Zukunft ein Elias vorhergegangen sey, welchem das Volk aber nicht geglaubt habe, ein Unglaube, der sich in Tödtung des Menschensohnes weiter zeigen werde. Und die drei Jünger verstanden, dafs Jesus mit dem letztgenannten Elias Joh. d. Täufer meine. So hatte Jesus seine erste und zweite Wiederkunft deutlich unterschieden, und hiemit den Schlüssel gegeben zum Verständnifs aller alttestamentlichen Propheten. — Als sie vom Berge herabstiegen, fanden sie um die übrigen Jünger viel Volks versammelt, welches nun bei seinem Anblick ihm entgegen sich bewegte. Als Jesus unter sie trat, machte der Anblick einer wunderbaren Hoheit nnd Feierlichkeit den tiefsten Eindruck; ein Mann aber aus dem Volke rief Jesu entgegen, er solle sich seines besessenen, mondsüchtigen Sohnes, dem die Jünger nicht hätten helfen können, erbarmen. Jesus schalt die Jünger um ihres Unglaubens willen, liefs den Knaben herbeibringen, den sofort der Teufel zur Erde rifs, dafs er schäumte. Ruhig liefs Jesus erst noch einmal die ganze Schwere des Leidens vom Vater des Knaben erzählen. Dann sprach er: „Alles ist „möglich dem, der da glaubet.“ Der Mann sprach: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“ Nun gebot Jesus dem Teufel, auszufahren, und richtete dann den wie todt daliegenden Knaben auf, und gab ihn dem Vater zurück. Die Jünger aber belehrte er, wie sie durch Glauben alles vermöchten; aber freilich, eine

solche Handlung zu vollbringen erfordere einen Glauben, der durch Fasten und Beten geübt werde. — Von da zogen sie weiter in Galiläa umher, wo nun Jesus zum zweitenmale sein Leiden und seine Auferstehung verkündigte, welche letztere sie abermals so wenig faſsten, daſs lediglich Traurigkeit die Folge von Jesu Reden war.

1. Das Bekenntniſs Petri sieht Strauſs (I, 497) so an, als sey dem Petrus erst damals „die Einsicht aufgegangen", daſs Jesus Gottes Sohn sey, ja (p. 498) schon mit seiner Frage Mt. 16, 15 „scheine Jesus gewünscht zu haben", daſs die Jünger jetzt endlich „auf jene Einsicht kommen möchten" [1]. Denn wie könne sonst Jesus „wie erschrocken" (!) die weitere Ausbreitung dieses Namens verbieten, oder die Einsicht des Petrus als göttliche Offenbarung darstellen? — Den *Schrecken* hat Str. aus eigenen Mitteln dazu gemacht; die Ausbreitung verbietet Jesus, weil die Freude über die von Jesu gebilligte feste, sichre Erkenntniſs die Jünger hätte verlocken können, alle jene anders wähnenden (Mt. v. 14) allsogleich belehren zu wollen, während doch Jesus eine äusserlich aufgedrungene Erkenntniſs nicht wollte, vielmehr innere, naturgemäſse Ent-

1) Eine höchst possirliche Erklärung giebt Str. ebendas. von den Worten v. 13 *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.* Dies heiſst doch offenbar: „Wer, sagen die Leute, daſs ich, der Menschensohn, sey?" Str. aber hat Mühe, die Frage nicht für eine Suggestivfrage zu halten, indem er *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* geradezu für gleichbedeutend mit „Messias" ansieht, sodaſs die Frage hieſse: „Für wen halten mich die Leute, der ich der Messias bin?" — Er sieht nicht ein, daſs zwar allerdings *υ. τ. ἀ.* die tiefe Bedeutung des *δεύτερος Ἀδάμ* hat, daſs es aber darum doch nur ein von *Jesu allein* gebrauchter, von den Jüngern damals noch nicht einmal in jener tiefen Bedeutung verstandener Name war, keineswegs aber eine Benennung, die beim Volke bereits für gleichbedeutend mit *Messias* gegolten hätte.

wicklung des Volkes wünschte. Als göttliche Offenbarung stellt er jene Einsicht dar, weil sie es wirklich war, und noch heute ist, weil ohne Gottes Gnade noch heute niemand — selbst bei dem gröfsten Scharfsinn — dazu gelangt. Sind denn nur *neue* Erkenntnisse göttliche Offenbarungen?

Dafs Jesus die Gründung seiner Kirche voraussagt, hat nur unter gewissen *dogm. Voraussetzungen* Schwierigkeit. — Uebrigens deutet v. 18 auf act. 2 hin [2]).

2. Die Leidensverkündigungen überhaupt werden von Str. stark in Anspruch genommen. Dafs Jesus die *bestimmte Art* seines Leidens nicht *auf natürlichem Wege* habe diviniren und konjekturiren können, hat Str. (II, 292) treffend dargethan, und so mufs man nur bedauern, dafs er gleichwohl selbst (p. 305) sich Mühe giebt, die Voraussicht des Leidens Jesu *im allgemeinen* natürlich erklären zu wollen. — Aber auch die Möglichkeit eines *prophetischen Vorhersehens* leugnet Str. (289 ff.) und zwar nicht, weil es überhaupt keine Weissagung gebe (das *denkt* er, schämt sich aber, es zu *sagen*) sondern er stellt wieder einmal ein Dilemma. „Entweder sah Jesus sein Leiden frei und ohne Beihülfe vorher, oder er studirte es aus dem a. T. heraus. Ersteres geht nicht, weil Jesus sich selbst (Luk. 18, 31; 22, 37; 24, 25 ff.; Mt. 26, 54) auf die alttestamentliche Weissagung seines Leidens beruft. Folglich hat er es aus dem a. T. studirt. Aber nun wissen wir moderne Gelehrte, dafs jene a. t. Stellen, die Jesus *etwa hätte bei seinem Studium benützen können*, nach moderner Exegese gar nicht von Jesu Leiden handeln. Jesus hätte sich also geirrt, war also nicht supernatural erleuchtet."

2) Wenn nun aber Str. (503) sagt: Jesus selbst könne von seiner Messianität darum nicht von Anfang an überzeugt gewesen seyn, weil er „am Anfang ganz nur mit derselben „Verkündigung, wie Joh. d. T., auftrete" — was soll man da sagen! Joh. d. T. verkündet, „das Reich Gottes sey gekommen, weil der Messias da sey". Deutet nun Jesus, wenn auch er das gekommene Reich Gottes verkündet, etwa wieder auf einen andern, dritten, hin?

Auf eine so absurde Art, wie es Herrn Str. (p. 290) beliebt Jesum einzelne Umstände seines Leidens aus einzelnen, aus dem Zusammenhang gerissenen a. t. Stellen konjekturiren zu lassen, wird freilich der Herr das a. T. nicht betrachtet haben! — Falsch ist bei Str. a) die ganz niedrige, empirische Ansicht, als seyen im a. T. einzelne, abrupte Stücke aus Jesu Leiden ordnungslos hie und da prophezeit, während doch vielmehr die ganze Entwicklungsgeschichte Israels Eine grofse Weissagung und typische Vorbildung Christi ist, wo es dann nur durch Leitung Gottes im Einzelnen geschah, dafs manche Züge aus dem Leiden a. t. Gläubigen sich auch in ihrer Vereinzelung bei Jesu wiederfanden. b) Daraus, dafs Jesus sich vor *Anderen* auf das a. T. *beruft*, als wo sein Leiden schon geweissagt sey, schliefst Str.: folglich kann Jesus selbst sein Leiden erst aus dem a. t. *gelernt*, und kann es nicht schon ohnehin durch eigne göttliche Allwissenheit gewufst haben. — Vielmehr aber hat Jesus sein Leiden unabhängig vom a. T. *gewusst*, und auf letzteres *berief* er sich nur, damit die Seinen nicht sich an diesem Leiden ärgern, sondern wissen sollten, dafs es nach vorbedachtem Rathschlusse Gottes eintrete, und dafs z. B. die Empörung des gottlosen Volkes, die sich schon gegen den unvollkommenen Gesalbten des alten Bundes bethätigt hatte, bei dem Gesalbten des neuen Bundes nicht fehlen werde noch könne. — So mufste dann allerdings der Umstand, dafs das Leiden Jesu mit den Schilderungen z. B. in den Leidenspsalmen Davids *auch in Einzelheiten* zusammentraf, den Glauben der App. stärken. Uebrigens hat Jesus selbst solche Einzelheiten gar nicht hervorgehoben.

Dafs nun die einzelnen Leidensverkündigungen bei den Syn. mit denen bei Joh. in Widerspruch stehen, behauptet Str. (II, 288) mit grofser Zuversicht. Man erwartet nun offenbar, bei Joh. müsse Jesus entweder über sein Leiden etwas sagen, was mit den Aussprüchen über dasselbe bei den Syn. sich in keiner Weise vereinigen lasse, oder *bei ein und derselben Gelegenheit verschiedene Formen der Darstellung* brauchen. Statt

dessen reducirt sich der ganze Widerspruch darauf, dafs Jesus bei *verschiedenen* Gelegenheiten verschiedene Ausdrücke für ein und dieselbe Sache braucht. Denn im Joh. redet er vor *allem Volke,* im *Anfang* seiner Thätigkeit in *dunkeln Bildern* bei den Syn. *allein zu seinen Jüngern,* gegen *Ende* seiner Thätigkeit *klar und deutlich.*

Weiter, so erzählen uns die Evsten wiederholt und umständlich, dafs die Jünger zwar die Verkündigung des Leidens, nicht aber die der Auferstehung verstanden. Vgl. Mk. 9, 10 *καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς αὑτοὺς, συζητοῦντες, τί ἐςι τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναςῆναι,* vgl. Mt. 17, 23, wo sie nach der zweiten Verkündigung von Leiden und Auferstehung *ἐλυπήθησαν σφόδρα,* und Mk. 9, 32, *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα, καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.* Vergl. Luk. 9, 45; 18, 34. Dies alles erkennt Str. selbst an [3]), ja er beruft sich noch (pag. 309) auf Mt. 27, 62 ff. als einen Beweis, dafs irgend eine Kunde von einer Weissagung Jesu über seine Auferstehung doch müsse ausgegangen seyn. So scheint nun alles einfach und abgemacht. Jesus hat es mehrmals in dürren Worten vorausgesagt, er werde „aufgeweckt werden"; aber was er damit meine, hatten die Jünger nicht verstanden. Das räthselhafte *Wort* blieb zwar in ihrer Erinnerung; aber eine *Hoffnung* von irgend einiger Bestimmtheit war dadurch nicht in ihnen geweckt und habituell geworden. Was Wunder also, dafs der schreckliche Eindruck des Todes Jesu sie mit aller Macht traf, und jenes im Hintergrunde der Erinnerung liegende dunkle, unverstandene Wort gegenüber den mächtigen Eindrücken der schrecklichen Gegenwart noch weniger, als zuvor, geeignet war, Hoffnung — bestimmte Erwartung, Jesus werde auferstehn — in den Jüngern zu wecken, in ihnen, die

3) II, 297 „— so lautet dies so (warum blofs: lautet?!) als „hätten die Jünger gar nicht verstanden, wovon die Rede „war (schief!). So trifft sie denn auch hernach die Verur-„theilung und Hinrichtung Jesu völlig unvorbereitet, und „vernichtet deswegen alle Hoffnungen, die sie auf ihn ge-„setzt hatten."

zuvor, mit kaltem Blute, sich nicht einmal bis zum blofsen Begriff einer Auferweckung hatten schwingen können.

Nichtsdestoweniger thut Str. (II, 297) — als hätte er vergessen, was er zwei Zeilen zuvor selbst geschrieben — den unerwarteten Machtspruch: „Allein hatte „Jesus den Jüngern so ganz παῤῥησίᾳ von seinem „Tode gesprochen, so *mussten* sie seine klaren Worte „*nothwendig* auch fassen", und so stellt er p. 309 schon wieder ein Dilemma: „wenn die Jünger nach Jesu Tod „sich wirklich so benahmen, dann kann er seine Auf„erstehung nicht vorhergesagt, noch die Juden eine „Wache bestellt haben, oder wenn die beiden letzte„ren Angaben richtig sind, können die Jünger sich „nicht so benommen haben." Dixit.

3. Die Weissagung Mt. 16, 28 ist klar. Würden uns auch die Parallelstellen bei Mk. und Luk. nicht belehren, dafs Jesus hier nicht von *seiner* Wiederkunft, sondern von der Aufrichtung *seiner Kirche* und bestimmt vom Pfingstfest Akt. 2 rede, so würde sich dies schon aus dem ἐν ergeben, welches nun einmal nicht *zu*, sondern *in* heifst. Christus kommt *in* seinem Reiche, wenn er sein Reich aufrichtet, und *darin* erscheint. Das Kommen zum Gericht könnte dagegen nimmermehr als ein Kommen *im* Reiche, sondern nur als ein Kommen *zum* Reiche bezeichnet werden. Nur dann könnte Jesu Wiederkunft zum Gericht als ein ἐλθεῖν ἐν κλ. bezeichnet werden, wenn man unter βασ. den *ornatus regius* oder die Jesum begleitenden Engel verstehen dürfte, welches aber auf das allerentschiedenste gegen den Sprachgebrauch Jesu und der Apostel ist.

Die Stellung des Gedankens ist, wie oben angegeben worden, die, dafs Jesus den über die Weissagung von seiner einstigen Herrlichkeit erstaunten Jüngern als *Wahrzeichen*, (ἀμὴν ἀμὴν) um ihrem etwaigen Zweifel gegenüber die Gewifsheit seiner Aussage zu bestätigen, ein *näheres Faktum* angiebt, aus dessen Eintreten (der *geistigen* Macht Jesu) sie die Gewifsheit der einstigen *sichtbaren* Herrlichkeit entnehmen könnten.

4. Mit der **Verklärung** hat es **Str.** gar schlau angefangen. *Unsere* Ansicht darüber haben wir oben in Kürze dargethan. Die a. t. Väter hatten in ihrem Leben und nach ihrem Tode auf die Erlösung gehofft. Nun war der Augenblick gekommen, wo Jesus, festentschlossen, dem Leiden sich hinzugeben, die letzte Reise antrat. Wie er einst bei seiner Taufe dies thatsächlich erklärt, und in Ueberwindung der Versuchung sogleich bewahrheitet hatte, so hatte er es nunmehr den Jüngern wieder erklärt, und auch hier hatte er eine Versuchung, feiner und deshalb schwerer als die erste, aber dem Wesen nach ihr gleich, überwunden, jene Versuchung nämlich, die — eine Vermischung der *Unwahrheit* mit *guter Meinung* — aus dem Munde eines geliebten Jüngers kam, von welchem sich loszureifsen dem Herrn schwer fiel. Und wie jenesmal Gott vor den Augen des letzten a. t. Propheten diesen zum Tode entschlossenen Jesum für seinen Sohn erklärt hatte, so geschah es hier vor dem *Gesetzgeber* und dem *ersten Propheten*, den Häuptern des alten Bundes selbst. *Gesetz* und *Prophetie* kamen in Person; der alte Bund, der Bund des Sehnens, begrüfste den neuen als seine Erfüllung, und Gott sprach zum zweitenmale über Jesum sein Wohlgefallen aus.

Dafs dies nun nicht in der nächsten besten *οἰκία* geschah, nicht mitten unter dem Volke, dafs Moses und Elias nicht in alltäglichem Aufzug irgendwo in einem *πανδοχεῖον* zu Jesu traten — versteht sich für den gesunden Sinn von selbst. Die Form ist gegen das Wesen nicht gleichgültig, wie der abstrakte Dualismus meint. Die Endlichkeit ist nicht das an sich schlechte Material, nur bestimmt, der Erscheinung des Geistes zur Hobelbank zu dienen; sondern sie ist dazu bestimmt, dafs die Ewigkeit in sie verklärt werde. So sind auch ihre einzelnen Momente nicht gleichgültig gegen den Geist; so hat auch das Licht seine Bedeutung. Und so gehörte der Glanz der Verklärung wesentlich zu dem ganzen Faktum mit hinzu.

Straufs aber sieht die Sache anders an. Er beliebt (II, 239 f.) von dem Inneren zu abstrahiren, und

das Aeussere einmal für sich — ohne Beziehung auf das, wofür und worin es Bedeutung hat — zu betrachten. Gar schlau fängt er mit dem *Glanze* an, und fragt, was denn der für einen *Zweck* gehabt habe. Nun natürlich, ein Glanz in abstrakto, an und für sich genommen, hat keinen Zweck, so wenig als z. B. eine seidene Weste an und für sich genommen. Das wissen wir schon, und so brauchte weder Str. erst zu forschen, ob der Glanz von Jesu aus oder auf ihn hingestrahlt sey und wie er sich auch den Kleidern habe mittheilen können, noch sich zu plagen mit der Untersuchung, ob der Glanz habe zur Verherrlichung dienen sollen, welches „fast kindisch" sey, da die physische Verherrlichung neben der geistigen unwesentlich sey, oder ob der Glaube der Jünger dadurch hätte gestärkt werden sollen u. dgl. Aber wenn Herr Straufs, zu einem Buchhändler eingeladen, seine seidene Weste anlegt, kann man ihn ebenso fragen, ob neben der geistigen Herrlichkeit seines Scharfsinns noch diese physische Verherrlichung nöthig, oder ob sie „fast kindisch" oder ob sie endlich dazu bestimmt sey, den Gastgeber in seinem Unglauben zu bestärken.

Dafs Todte nicht erscheinen können, zumal nicht vor der endlichen Auferstehung des Fleisches, weifs Str. 240 ganz gewifs. Was dem Somnambulismus möglich ist, soll Gott unmöglich seyn [4]). — Auch hier fragt er wieder nach einem *Zweck*, und zieht wieder die allerdümmsten Zwecke mit Haaren herbei, um sie dann zu widerlegen.

Dafs Gott keine Kehle noch Luftröhre hat, wissen wir bereits. Will er aber uns Menschen seine ewigen Gedanken offenbaren, so wird er, da unsre leiblichen Ohren Gottes ewige Gedanken nicht *hören* können, doch wohl irgend eine *für unsre Ohren vernehmbare* Stimme (artikulirte Erschütterung der Luft) durch seine

4) Auch Weifse I, 538 meint, die Jünger hätten nicht die Gestalten, sondern nur die Ideen: Moses und Elias gesehen.

Allmacht hervorbringen müssen [5]). Was hat es nun für einen Sinn, wenn Str. (242) die Stimme aus der Wolke einen Anthropomorphismus nennt?

5 Das Gespräch beim Herabsteigen vom Berge erweckt in Str. (I, 501) die Frage, warum Jesus verbot, die Sache bekannt zu machen. Antwort, weil sich für das Bekanntmachen derselben — man höre, wie wir Str. mit seinen eigenen Waffen schlagen! — also weil sich für das Bekanntmachen derselben — — kein — Zweck denken liefs! Und zwar diesmal nicht blofs kein dummer, sondern wirklich auch kein gescheuter Zweck. — Innrer Trieb, das gesehene weiter zu erzählen, war gewifs in den Jüngern vorhanden. Aber dieser heilige, bedeutungsvolle Vorgang war kein Objekt für die Neugierde und Neuigkeitskrämerei; erst als beim Pfingstfeste das Verhältnifs des a. und n. Bundes den Jüngern klar ward, konnten sie die Bedeutung der Verklärung fassen. Eher sollte kein (unverständiges) Gerede darüber gemacht werden.

So bedürfen wir nicht des von Str. (502) beigezogenen „Strebens, Unruhen zu verhüten" noch auch der „Demuth", welche hier sehr übel angebracht gewesen wäre.

6. Der Mondsüchtige war nach Str. (II, 38) nur *nach damaligen Zeitvorstellungen* mondsüchtig. Dafs auch jetzt noch bei manchen Formen magnetischer Zustände der deutlichste Einflufs des Mondes wahrgenommen wird (mithin ein solcher Einflufs auch bei jenem zwar nicht magnetischen sondern dämonischen, aber doch auch im Nervenleben sich äussernden Zustand stattfinden *konnte)* davon weifs er nichts.

Und weil sich denn sonst keine „Ausbeute" findet,

5) D. h. — um jedes Mifsverständnifs auszuschliefsen — Gott, der von Ewigkeit alle Zeiten und Räume will und schaut, will von Ewigkeit, dafs in dieser bestimmten Zeit, an diesem bestimmten Raum die und die im natürlichen Caussalnexus nicht begründete, bestimmte artikulirte Lufterschütterung vorgehe.

so nimmt er (p. 36 ff.) seine Zuflucht zu den Divergenzen zwischen den drei Syn. — Mt. sagt „da sie zum Volk kamen", dies soll ein Widerspruch seyn gegen die Schilderung des Luk., dafs das Volk, wie es Jesum gewahr ward, ihm entgegen eilte. — Den von Mk. allein berichteten hohen Eindruck Jesu auf das Volk weifs sich Str. nur daraus zu erklären, dafs ein wenig von dem Lichtglanz an ihm hängen geblieben sey. Als ob die Stimmung feierlich ernster Freude und Hoheit sich nicht auch im physiognomischen Ausdrucke des Gesichtes zeigen könnte! — Die von Mk. allein gegebene Notiz, dafs unter der Menge auch etliche jener Jesum beobachtenden γραμματεῖς waren, findet er „verdächtig, zumal da die beiden anderen *Berichterstatter* (resp. im Sinn von *Thorschreibern* oder *Passbehörden*, die die Namen aller damals Gegenwärtigen registriren mufsten) „ihn nicht haben." — Auch die Schilderung der Krankheit ist — unverzeihlich! — nicht wörtlich genau; Mk. erkühnt sich v. 21—26 einige Momente des Hergangs zu erwähnen, die bei Mt. und Luk. sich nicht finden, und Luk. wagt es wiederum, das nach der Heilung stattgefundene, ganz kurze Gespräch wegzulassen, wovon er überdies einen Theil in seiner Redesammlung mittheilt (17, 5 f.) was gewifs recht böse von ihm ist. — Endlich aber lassen Mt. und Luk. selbst den Zug, dafs der Knabe auf Jesu Wort zunächst zur Erde fiel, und dann von Jesu aufgerichtet wurde, weg. Entsetzlich! Zu Protokollisten sind die Evsten nun einmal verdorben!

§. 91.

Rückkehr nach Kapernaum.

Der Stater.

Auf dem Heimwege, nahe bei Kapernaum, stritten die Jünger mit einander, wer unter ihnen dereinst in dem von ihnen erwarteten Reiche Christi der Gröfste seyn würde. — Als sie in die Stadt eintraten, kamen die Einsammler der Tempelsteuer, und fragten den Petrus, ob sein Meister dieselbe zahle — offenbar von

dem, der sich den Herrn des Tempels nannte, eine abschlägige Antwort *erwartend und voraussetzend.* Petrus aber, sey es aus Unklarheit der Begriffe, sey es aus einer Anwandlung von Menschenfurcht oder Menschengefälligkeit, war sogleich mit einem „Ja“ in Bereitschaft, anstatt dafs er wenigstens erst den Herrn hätte fragen sollen. Beim Eintreten in's Haus nun kam ihm der Herr mit der Frage zuvor, ob Könige auch von ihren eigenen Kindern Abgaben forderten, und hiefs ihn dann zwar die Abgabe — um Aergernifs zu vermeiden (Gal. 4, 4) — zahlen; um ihm aber thatsächlich zu zeigen, wie er nicht als Unterthan Anderen Abgaben zu entrichten brauche, sondern vielmehr ihm, dem Könige, die ganze Welt unterthan sey, hiefs er ihn an den See gehn, die Angel werfen, und im Maule des ersten Fisches den Stater finden. Ein Wiederschein des geistigen Verhältnisses, wonach der Sohn Gottes dem Gesetz als Mensch unterthan ward, und das menschliche Gesetz durch Kraft seiner Gottheit erfüllte (indem das göttliche Wesen sich in endlicher Form und als Vollendung der Menschheit manifestirte §. 51 f.). — Sodann fragte Jesus die Jünger, was sie auf dem Wege gestritten hätten, und sie verstummten. Da rief Jesus ein Kind, stellte es unter sie, und sagte, solche anspruchlose Kindesgesinnung sey nöthig, um in sein Reich zu kommen; die Kinder sollten sie sich zum Vorbilde nehmen, ja sie als Stellvertreter Christi achten und pflegen. Auf die *Demuth* also und die *Liebe* komme es an; darin sollten sie wetteifern. — Das Wort Jesu, dafs sie die Kinder *in seinem Namen* aufnehmen sollten, erinnerte den Johannes an einen Menschen, der Teufel ausgetrieben und sich dabei darauf berufen habe, dafs er dies „im Namen Jesu“ thue, ohne doch für gewöhnlich Jesu zu folgen. Jesus befahl, ihm nicht zu wehren, und ihn nicht in seinem stillen, separaten Glauben irre zu machen. — Alsdann redete der Herr weiter vom Aergernifs, indem er davor warnte, Anderen Aergernifs zu geben, aber auch davor, sich selbst zu verführen. Vor allem sollten sie der Kleinen (von den Pharisäern und Sadducäern ver-

achteten, den Kindern gleichen) keines ärgern; denn die Verlassenen, Verachteten, Armen zu retten sey er gekommen. Er machte dies deutlich am Gleichnifs vom verlorenen Schaf, und ging dann von der Barmherzigkeit Gottes zu uns über auf die Versöhnlichkeit und Barmherzigkeit, welche wir wiederum andern schuldig sind, welches er durch das Gleichnifs vom unbarmherzigen Knecht klar machte.

1. Drei Dinge sind schwierig in der Geschichte vom Stater. Abentheuerlich ist, wie ein Fisch einen Stater im Maul haben und zugleich mit dem Maule schnappen kann (Str. II, 181 f.); vielmehr mufste er den Stater im Magen haben. Abentheuerlich ist, dafs Jesus von dem Stater im Fisch etwas wufste. Und endlich drittens hat das Wunder keinen Zweck. Die erste Schwierigkeit ist wahrhaft belustigend; man könnte etwa sagen, der Fisch habe eben beim Schnappen nach der Angel den Stater mit in's Maul bekommen, oder habe ihn bei der Bewegung des Schnappens aus dem Magen in's Maul hervorgespieen — doch das überlassen wir den Leuten, die für solche Dinge Scharfsinn und Zeit übrig haben. Die zweite Schwierigkeit — darüber sind wir pag. 19 f. klar geworden. Die dritte aber besteht darin, dafs Str. sich wieder einmal keine andern Zwecke denken kann, als recht absurde, nämlich entweder *Geldmangel* (erinnert an Mt. 4, 3) wo aber Jesus habe borgen können, da borgen und betteln zweierlei sey (pag. 182), oder *den Glauben des Petrus zu stärken*, was in dieser Allgemeinheit allerdings hier keinen Sinn hat. Er mag sich nun in unsrer obigen Darstellung über den wahren Zweck oder richtiger die wahre Bedeutung dieses „mährchenhaften Aus„läufer's der Seeanekdoten“ unterrichten.

2. Dafs Mt. (18, 1) den Hergang, wie die Jünger *unterwegs* sich streiten, Jesus sie zu Hause *fragt*, und sie sich schämen und *mit der Sache nicht herauswollen* nicht specialisirt, sondern ganz kurz eine Frage der Jünger als Veranlassung angiebt, diesen entsetzlichen Wider-

spruch gegen Mk. hat Str. ganz zu beachten vergessen! Wir bitten ihn, bei der nächsten Auflage seines L. J. ihn doch ja mit aufzunehmen.

Desto schwerer ärgert sich der Mann (I, 641) dafs Jesus von dem Hauptzweck der „Aufstellung des Kindes", um anschaulich zu machen, was sie *ihm nachthun*, nicht, was sie *an ihm thun* sollten, bei Mt. (v. 5) gleich wieder abspringe, bei Mk. und Luk. aber vollends jener Hauptzweck gar nicht berührt werde. — Wir sahen aber, wie beides, die Forderung *kindlicher Anspruchlosigkeit*, sowie die *liebevolle Fürsorge für Andere, für Hülfsbedürftige*, gleich wesentlich war, und Jesus auch mit der zweiten Forderung den selbstsüchtigen Gesinnungen der Jünger stracks entgegentrat, so dafs Mk. und Luk. keineswegs etwas „Unzusammenhängendes" berichten, wenn sie *bloss die letztere Seite* hervorheben.

Den Uebergang Mk. v. 38 hat Schleiermacher schon ganz richtig eingesehn. Allerdings war es das Wort *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου*, das in Johannes die Erinnerung an das ganz gleiche Wort, das jener Exorcist im Munde führte, weckte. Wie natürlich ist dieser Gang der Ideenassociation! Str. dagegen (642) meint, Johannes hätte aus Jesu Worten *erst* „den allgemeinen „Gedanken herausziehen müssen: also ist das *im Namen* „*Jesu* bei allem Thun die Hauptsache" und *dann* auf jenen „entfernt liegenden Fall reflektiren müssen", aber das setze eine „Denkfertigkeit" voraus, die mit der damaligen „Schwäche der Jünger" (Denkschwäche oder Geistesschwäche?) im Widerspruch stehe. So meint er denn, nicht in der *Geschichte* sey jenes Wort *ἐπὶ τ. ὀ. μ.* das Band der beiden Vorfälle gewesen; sondern nur in der *Darstellung der Geschichte;* Mk. und Luk. (wie merkwürdig! *zwei* Autoren haben ein und denselben Gedanken!) hätten durch den *Klang* jenes Wortes sich verleiten lassen, zwei zusammenhanglose Geschichten zusammenzustellen. — Was ist wahrscheinlicher: dafs im lebendigen, freien Gespräch jemand durch ein *Wort* an eine *Sache verschiedenen Inhaltes* erinnert wird, und sie, die ihm ohnehin schon am Herzen lag, und die er, hätte er an sie gedacht, wohl

früher schon erzählt haben würde, nun ausspricht; oder, dafs zwei Autoren, unabhängig von einander, die beide volle Zeit haben, zu reflektiren, durch einen leeren Klang sich verleiten lassen, zwei Vorfälle, die *weder* durch Aufeinanderfolge *noch* durch gleichen Inhalt verbunden sind, zu verweben? Vgl. pag. 69.

So soll nun auch Mt. v. 8 an v. 6—7 nur um des gleichen Wortes *σκάνδαλον* willen angeknüpft seyn (643), „wobei der Referent jedoch (!) v. 10 den Zu„sammenhang wieder aufnimmt." Vielmehr ist der schönste Zusammenhang schon da, und dafs Jesus von der Warnung, *Anderen* kein Aergernifs zu geben, zu der Ermahnung, sich nicht *selbst* zu ärgern, ohne logisch-formale Formel übergeht, ist ganz ächt semitisch. In Hiob und Coheleth sind Hunderte von solchen Uebergängen.

Ob das Gleichnifs vom verlornen Schaf bei der von Mt. oder der von Luk. angegebenen Veranlassung gesprochen worden sey, ist gleichgültig. Beide Veranlassungen sind vielleicht sogar identisch. Luk. berichtet nichts als die Gegenwart murrender Pharisäer. Diese kann ganz wohl während der Mt. 18 berichteten Reden stattgefunden haben.

Zwischen Mt. v. 15 und dem vorigen findet Str. (644) wieder nur einen *„Verbalzusammenhang"* und zwar zwischen den Worten *ἀπολωλός* und *ἐκέρδησας!* Darüber ist nichts weiter zu sagen. Auch darüber nicht, dafs Jes. von der *ἐκκλησία* noch nichts gewufst haben könne (644). — Jesus brauchte das Wort קהל und mochte damals wohl näher diesen קהל als einen von Jüngern und Gläubigen gebildeten oder zu bildenden bezeichnen. Der Evst seinerseits deutete durch das seinen Lesern verständliche einzige Wort *ἐκκλησία* es an, welchen קהל Jesus gemeint, nämlich den christlichen.

Achtes Kapitel.

Jesus zwischen Judäa und Peräa.

§. 92.

Reise auf das Encänienfest.

Als nun das Encänienfest gekommen, machte der Herr sich auf, und verliefs Galiläa, und wanderte gerade nach Jerusalem. Vor sich her sandte er Boten, eine Herberge zu bereiten. Da diese in einem Flecken Samarias als Juden nicht aufgenommen wurden, so fragten Jakobus und Johannes in kindisch-fleischlicher Anwendung eines in ihnen auflammenden Glaubens, ob sie nicht gleich dem Elias Feuer vom Himmel sollten regnen lassen. Jesus aber wandte sich, und bedräuete sie, und sprach: „Ihr wisset nicht, in welchem Geist ihr solches redet", und erinnerte sie, nicht in thörichter Liebe seine Person, sondern vielmehr in Weisheit sein Erlösungswerk zum Ziel all ihres Thuns zu machen. — In Jerusalem angekommen, geschah es, da Jesus in der Halle Salomo wandelte, dafs die Juden, ungeduldig, ihn so fort und fort wirken zu sehn, ohne ihm beikommen zu können, ihn zu einer offenen Erklärung, dafs er „der Messias" sey aufforderten. Er aber antwortete, er habe ihnen das ja nie verheimlicht, und nie versäumt, diese Erklärung durch das Zeugnifs seiner Werke zu bestätigen; sie aber glaubten diesen *Zeugnissen* nicht, darum weil sie *über–*

haupt nicht in Lebenszusammenhang mit ihm stünden, ihm dem Geiste nach völlig fremd, oder mit einem Worte nicht aus seinen Schafen wären. Seine Schafe seyen die, die auf ihn hörten; aber er kenne sie auch, und gebe ihnen, die vom Vater vor allem Abfall bewahrt würden, das ewige Leben. So hatte Jesus sein ganzes Werk, seine ganze Messianität, in *lebendigen, applikativen* Zügen den Juden dargelegt, und durfte nun unverholen und ihr Verlangen noch überbietend hinzufügen: „Ich und der Vater sind eins." Aber hiedurch war die Wuth der Juden so gesteigert, daſs sie, alle Besinnung verlierend, Jesu Wort nicht zu einer Anklage benützten, sondern sogleich tumultuarisch ihn zu steinigen Anstalt machten, ein Beginnen, welches durch die ruhig feste Frage Jesu: Um welcher seiner Wohlthaten willen sie ihn steinigen wollten? gehemmt ward. Verwirrt entgegneten sie: nicht um der Wohlthaten willen, sondern weil er sich selbst Gott nenne. Da erinnerte er sie, daſs wenn im Gesetz (Ex. 22, 7 sq.) der Name אלהים schon dem Volk Israel beigelegt werde, der geheiligte Israel des Vaters um so mehr das Recht habe, Sohn Gottes zu heiſsen. Nochmals versuchten sie ihn zu greifen; doch Jesus entging ihren Händen.

1. Diese Geschichte findet Weiſse (II, 256) „sehr unglücklich erfunden" und so lächerlich, daſs „wäre „nicht die Scheu vor der Bibel, kein Leser ernsthaft „bleiben würde." Weiſse ist scheint's Repräsentant der Menschheit, weil er im Namen aller Leser einen Lachkitzel spürt. Im Namen einiger Millionen, die ihre Kniee dem Baal der Frivolität nicht gebeugt haben, bitte ich um gütige Ausnahme. Diese Millionen brauchen nicht die „Scheu vor der Bibel" hintennach zu citiren als Antidosis gegen den Lachkrampf, sondern ihnen vergehn aus Ehrfurcht und Liebe zur Bibel dergleichen Krämpfe von vorneherein.

Was eigentlich so lächerlich sey an dieser Geschichte, sagt uns B. B. (*Joh.* pag. 389 ff.). Die *Frage*

v. 21 findet er unnatürlich. Wir nicht, aus den oben in der Darstellung angeführten Gründen. Die *Berufung auf die ἔργα* v. 25 sey ein Widerspruch gegen die ebendaselbst ausgesprochene Ueberzeugung, dafs die Juden doch nicht glauben würden. Dann ist auch die Strafe, die ein Vater dem ungerathenen Sohne giebt, im Widerspruch mit der etwaigen Ueberzeugung, dafs auch diese Strafe nichts fruchten werde. Soll der Vater darum alles Strafen seyn lassen? Nein nur noch mehr mufs er strafen! — Vers 30 „stehe allein und seinem „eigenen Schicksal überlassen." Das rührt uns nicht! Vers 30 ist ein so tüchtiger Kämpe von einem Vers, dafs er sich sein Schiksal schon wird zu erkämpfen wissen. Wenigstens ist B. B. nicht das Männlein, ihn zu erwürgen. — „Wenn ein Volkshaufen einmal Steine „aufhebe, wie v. 31, so sey nicht mehr Zeit, viel zu „streiten." Wenn das Volk nur so ein recht gutes Gewissen gehabt hätte! Aber jenes *je ne sais quoi,* das sie trieb, v. 24 erst noch bestimmtere Klaggründe zu erstreben, und das sie selbst dann an offizieller Klagführung verhinderte, brachte sie von vorneherein in ein Schwanken zwischen dem offiziellen (sicheren aber noch nicht motivirten) und dem tumultuarischen Weg. Es ist eine fatale Sache um jenes Ding, gemeiniglich „bös Gewissen" zubenannt. Selbst der Verbrecher ist, solange noch ein Schwanken in ihm und das Gewissen noch nicht ganz erstickt ist, jedes Umstandes froh, der ihn der Wahl überhebt und noch aufhält. Und waren jene *Ἰουδαῖοι lauter* Verbrecher? Es war ein gemischter ὄχλος. Die, welche sich hatten von den Andern hinreifsen lassen, Steine aufzuheben, wurden am ersten stutzig; und die Anderen, von der Menge verlassen, wagten auch nichts mehr für sich allein. Und so mifslang auch der zweite Versuch v. 39.

2. Ein grofses Geschrei hat Herr Dr. Straufs über v. 26—27 erhoben. Wenn ein Prediger nach einer dreimonatlichen Badereise beim Wiederantritt seiner Predigerfunktion seine Gemeinde an die zuvor gehaltne Abschiedspredigt geradezu erinnern würde, so würde dies niemanden auffallen. Noch weniger darf es auf-

fallen, wenn Jesus, welcher nicht blofs auf dem Laubhüttenfeste, sondern *gar oft* die Seinen mit Lämmern oder Schafen verglich, — ein Bild, das schon bei den verschiedensten Autoren des a. T. häufig, somit den Volksgenossen Jesu *sehr geläufig* war — wenn also Jesus ohne weiteres die Seinen seine Schafe nannte, und sie als „gehorsame, ihm folgende, aber auch von ihm bewahrte" von den Ungläubigen unterschied. — In dem Gleichnifs vom guten Hirten, das er drei Monate zuvor gesprochen, hatte er zwar auch die *Wörter:* τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει und καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ vorgebracht, auch von einem ἁρπάζειν gesprochen, *aber nicht wie hier, um die* gehorsamen *Schafe von den* ungehorsamen *sondern um den* treuen Hirten *vom* Miethling *zu unterscheiden*[1]). — Das alles hindert den Herrn Dr. Straufs nicht, zu sagen (I, 681), „Jesus fällt in die eben verlassene Allegorie zum Theil mit wörtlicher Wiederholung zurück. Eben verlassen aber hatte diese Allegorie nicht Jesus; denn seit dieser sie vorgetragen, waren drei Monate verflossen u. s. w. Wer unmittelbar von jener Allegorie herkommt, ist vielmehr nur der Evangelist." So soll denn Joh. v. 26 *vergessen* haben, dafs er v. 22—23 die ἐγκαίνια und dazu noch ganz ausdrücklich den χειμών erwähnt hatte [2])!

1) „Sie hören auf die Stimme des *Hirten*" ist dort Gegensatz gegen: „sie kennen die Stimme des *Miethlings* nicht." Hier ist: „Sie *hören* auf meine Stimme" Gegensatz zu: „ihr *höret nicht* auf meine Stimme."

2) B. B. sieht ein (*Joh.* p. 391), dafs von einem Zurückfallen in dieselbe Allegorie nicht die Rede seyn könne, sondern die Gedanken ganz andere seyen. Aber, meint er, war es auch nicht mehr dasselbe Gleichnifs im Ganzen, so war es doch dasselbe Bild, das hier nur eine neue Wendung erhielt. Nun ist es aber nach einem Vierteljahr nicht mehr möglich, einem Bild eine neue Wendung zu geben, weil das Bild in so langer Zeit *allen Reiz verliert.* — Was die Kritik doch so grausam gescheut ist!

§. 93.

Jesus am Jordan.

Jesus hielt sich nun auf dem Ostufer des Jordans, Judäa gegenüber, also an der Grenze von Judäa und Peräa auf. Auch hier wufsten ihn jene Spione aus den Pharisäern zu finden, und fuhren fort in jenen verfänglichen Fragen, wodurch sie Jesum im Angesichte des Volkes in Verlegenheit setzen und sein Ansehen schwächen wollten. Diesmal hatten sie das Kapitel von den Ehescheidungen aufgesucht. Die Frage, ob man „um *jeder* Ursache willen seinem Weibe einen „Scheidebrief geben könne", war darum eine kitzliche, weil die Rabbinen und mit ihnen das Volk damals in ihren Ansichten über diesen Punkt in zwei Theile gespalten waren [1]), und Jesus somit, er mochte entscheiden, wie er wollte, mit der einen Hälfte des Volkes in Disharmonie gerathen mufste. Aber Jesus, dessen Art es nicht war und der es auch nicht nöthig hatte, durch listiges Schonen herrschender Ansichten die Volksgunst zu gewinnen, gab beiden Schulen, der das *Schammai* wie der des *Hillel,* Unrecht. Die Ehe sey ihrem Wesen nach, als im Naturverhältnifs bereits geordnete Einrichtung Gottes, unauflöslich, und jede Lösung (es sey denn, wo sie von Seiten des einen Theiles faktisch schon gebrochen sey, für den anderen Theil) sey Sünde gegen das siebente Gebot. Und den Einwurf, dafs Moses doch Scheidung verstattet habe, wiefs er

1) Vgl. Winer Realw. I, pag. 354. Dafs, wie De Wette z. d. St. meint, auch insofern die Frage schwierig war, als Jesus, wenn er sich für die strengere Ansicht, die der Schule *Schammai's*, erklärte, den Zorn des Her. Antip. (der selbst sein Weib willkührlich entlassen hatte) gereizt hätte, ist nicht anzunehmen. Erstlich hätte ja die ganze Schule *Schammai's* diesen Zorn fürchten müssen. Sodann aber hat ja Jesus wirklich selbst diese Schule an Strenge noch überboten, ohne dafs wir von einem Zorn des Antipas etwas erfahren. Was kümmerte sich dieser auch um Rabbinengezänk?

zurück, indem er zeigte, dafs die um der Verstocktheit willen in pädagogischer Absicht gegebene Erlaubnifs von Seiten des bürgerlichen Gesetzes (das nur soviel Ausbrüche der Sünden verhindert, als es durch seine äusserliche Gewalt vermag) noch keine Gutheifsung sey. — Die Jünger meinten, wenn schon jedes Begehren eines fremden Weibes Sünde sey, so sey es wohl am besten, sich gar nicht zu verehlichen. Allerdings, sagte Jesus, gebe es solche, die aus innerem Beruf, um des Reiches Gottes willen sich der Ehe ganz enthielten. — Damals wurden Kindlein zu Jesu gebracht, dafs er sie segne. Die Jünger wohl in der Meinung, dafs dies ein unnützes Beginnen, wollten die Leute mit den Kindern abweisen. Der Herr aber hiefs sie die Kinder bringen und segnete sie.

1. Die letztre, unangefochtene Geschichte hedarf keiner Rechtfertigung. Wer Kinder lieb hat, wird sie verstehn. — Bei der Frage über die Ehescheidung findet Str. (I, 645) auch nur den einen Haken, dafs Jesus Mt. 19, 12 *essenische Askese* predige. Denn Jesus rühme keineswegs blofs insoweit den Jüngern Ehelosigkeit an, als sie durch dieselbe in Ausübung ihrer apostolischen Thätigkeit unbehinderter seyn würden, sondern er stelle Ehelosigkeit als an sich verdienstlich dar. — Ob nun die Essener wirklich die Ehelosigkeit als Keuschheit für verdienstlich hielten, möchte trotz dem Raisonnement von Gfrörer (Philo II, 310 f.) noch sehr dahin gestellt seyn, da *Jos.* und *Philo* ganz einstimmig die Agámie jener Sekte aus *Verachtung des weiblichen Geschlechtes* (τὰς τῶν γυναίκων ἀσελγείας φυλασσόμενοι, καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίςιν *Jos.* b. j. II, 8, 2. Vgl. *Philo* bei *Eus.* 8, 8) ableiten [2]). Vollends aber aus den Worten Mt. 19, 12:

2) Dagegen weifs Gfr. nichts zu sagen, als dies, dafs jene Sekte, wenn sie die Weiber für so gefährlich hielt, ja dann den Nicht-Essenern, die sich dennoch nicht abschrecken

διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν herauszulesen, es sey hier nicht von einer *Thätigkeit in Verbreitung des Reichs Gottes*, sondern von einem *thatlosen Verdienen desselben* die Rede, ist ein wahres Kunststück! Und wie das so herrlich zum sonstigen Geiste Jesu und der Evv. paſst!

§. 94.

Die Auferweckung des Lazarus.

Während sich am Jordan, wo einst Johannes getauft, eine stille Schaar derer, die dessen Predigt gehört hatten, zu Jesu hielt, traf aus dem Hause des Lazarus in Bethanien ein Bote ein mit der Nachricht, Lazarus sey erkrankt, und mit der Bitte ihm zu helfen. Jesus beschied ihn mit der Bemerkung, die Krankheit sey nicht zum Tode, sondern zur Verherrlichung des Sohnes Gottes. Der Bote sowie die Jünger betrachteten dies als ein wunderthätiges Gebot der Heilung, und der erstere kehrte zurück. Als daher nach zwei Tagen Jesus nach Judäa zu gehen aufbrach, erschien dies den Jüngern als ebenso unnöthig, wie gefährlich, und da nun Jesus als Grund angab, er gehe, den schlafenden Lazarus aufzuwecken, so verstanden dies die Jünger, die den Kranken genesen oder zur Genesung bestimmt glaubten, von leiblichem Schlafe, und wuſsten nicht, weshalb Jesus diesen physisch wohlthätigen Zustand unterbrechen wolle. Da sagte Jesus offen, Lazarus sey gestorben. Noch trüber und ängstlicher gestimmt, seufzte Thomas angesichts der nahen Gefahr: „Laſst uns gehn und mit ihm sterben." Da nun Jesus in Bethanien ankam, lag Lazarus schon vier Tage im Grab. Martha, wie sie Jesu Ankunft hörte, ging ihm entgegen, und gab der Abwesenheit Jesu die Schuld des Todes ihres Bruders (gleich als ob das zum Boten

lieſsen zu heirathen, höheren Muth hätten zugestehn müssen! So folgert er, *Jos.* und *Philo* gäben aus Haſs gegen die Essener nur falsche Gründe an, und in der That habe der Grund ihrer Eheverwerfung doch nur in asketischer Keuschheit bestanden.

gesprochene Wort aus der Ferne doch wohl nicht kräftig genug möchte gewesen seyn) korrigirte sich aber sogleich, und versicherte, dennoch traue sie ihm alle Wunderkraft zu Da nun aber Jesus ihr, die in Betreff Lazari alle Hoffnung aufgegeben hatte, die Worte sagte: „Dein Bruder wird auferstehn", so dachte sie nur an die von Jesu und schon von den Propheten gelehrte dereinstige allgemeine Auferstehung. Bestimmteres sagte ihr auch Jesus noch nicht, sondern nannte nur sich selbst als Quelle alles Lebens und aller Todesüberwindung. Martha eilte nun, Maria, die noch nichts von Jesu Ankunft wufste, herauszurufen an den Platz vor dem Flecken, wo Jesus war. Eilend kam Maria und mit ihr viele Einwohner, die eben bei ihr waren sie zu trösten. Weinend fiel sie Jesu zu Füfsen, und mit ihr weinten alle Begleiter. Da durchschauerte Jesum das Mitgefühl an solchem Schmerz und der Grimm über die Gewalt des Todes. Er liefs sich zu der Grabeshöhle führen „Siehe, hier liegt er" sprachen sie. Da gingen Jesu die Augen über. Die Juden aber sprachen: „Siehe, wie hat er ihn so lieb gehabt"; etliche aber wunderten sich, wie er, der doch Wunder thun könne, Lazarum, den er also liebte, habe können sterben lassen. Nochmals erschütterte Jesum der göttliche Grimm über alle Macht des leiblichen und geistlichen Todes, des Unglaubens und der Blindheit. Er hiefs die Gruft öffnen. Martha, noch immer nichts ahnend, meinte, er wolle die Leiche nur besehen, und rieth ab, da in den vier Tagen wohl die Verwesung schon begonnen haben möchte. Jesus erinnerte sie: „Habe ich „dir nicht gesagt, so du glauben würdest, würdest du „die Herrlichkeit Gottes sehn?" und nun betete er vor dem offenen Grabe, und priefs den Vater, der ihn *erhört habe,* wie er ihn denn immer erhöre, und bekannte vor den Umstehenden seine Einheit mit dem Vater, und dann rief er mit lauter Stimme: „Lazare, komm heraus." Da regte sich der Todte im Grabe, und kam heraus, noch gebunden in die Leichentücher. Und Jesus hiefs ihn lösen, und viele glaubten an ihn; etliche aber sagten den Vorfall den Pharisäern.

1. Diese Geschichte ist ein recht schlagendes Beispiel, wie die Nichtachtung eines einzigen Verses das Verständnifs eines ganzen Vorfalles unmöglich macht. Dafs Jesu Worte v. 4 als Ankündigung einer Heilung aus der Ferne verstanden werden konnten, ja mufsten, haben die meisten Ausleger und Kritiker übersehen. Und nun wundert sich Straufs hinterher (II, 147) dafs die Jünger das κεκοίμηται nicht verstunden. Von der Erweckung von Jairi Tochter her hätten sie ja wissen können, was Jesus mit κεκοιμᾶσθαι zu bezeichnen pflege. Dagegen könnte man nun schon erinneren, dafs nach Str.'s eigenen Worten damals nur die „drei Koryphäen" gegenwärtig waren, während hier unter *οἱ μαθηταὶ* (da doch nicht *alle Zwölf* einstimmig die Worte v. 12 werden recitirt haben, sondern nur *einer* oder *etliche* derselben) irgend welche andere verstanden seyn könnten. Vollends wenn Str. fragt, wie doch die Jünger sollten auf das wunderliche Mifsverständnifs gekommen seyn, Jesus wolle Lazarum aus leiblichem Schlafe wecken, *woraus man doch Patienten nicht zu wecken pflege,* so hätte er seine Augen aufthun und sehen solle, dafs *gerade dies* die Jünger auch wirklich an Jesu Worten, wie sie dieselben verstanden hatten, irre macht, indem sie v. 12 ihre Verwunderung ausdrücken, dafs Jesus den Freund einem so heilsamen Zustand entreifsen wolle. — Aber jeder Grund eines Einwurfs schwindet, wie gesagt, sobald man beachtet, dafs von v. 4 an die vollen zwei Tage über die Jünger nicht anders dachten, als Lazarus sey durch jene Erklärung Jesu *αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔςι πρὸς θάνατον* jeder Gefahr enthoben. Nun *konnten* sie bei den Worten v. 11 an keinen Tod denken. Und so fällt für Str. denn auch alle Berechtigung hinweg, in v. 12 ein Beispiel dafür zu sehen, dafs *Joh.* Jesu Umgebungen im Gegensatze zu ihm gerne besonders unverständig reden lasse.

Wie sich aber die Nichtbeachtung von v. 4 in Mifsverständnifs von v. 12 gerächt hat, so auch in der Auffassung von v. 21—24. Martha hatte nach dem, was

der Bote zurückmeldete [1]), auf Genesung gehofft. Da nun Lazarus dennoch gestorben war, mufste ihr das vom Boten zurückgemeldete Wort Jesu als nicht wirksam erscheinen. Persönliche Gegenwart, sagt sie, wäre sichrere Rettung gewesen. V. 22 spricht sie dann blofs im allgemeinen aus, dafs sie an Jesu Wunderkraft nicht zweifle. Dagegen verstehn Str. u. a. v. 22, so, als ob sie von Jesu Wort v. 4 gar nichts wisse, und blofs über sein Nichtkommen im allgemeinen klage, und v. 22 soll dann eine bestimmte Hoffnung ausgedrückt seyn, Jesus werde auch jetzt noch helfen, resp. den Lazarus auferwecken. Dafs Martha v. 24 plötzlich von dieser Hoffnung keine Spur mehr zeigt, erklärt man dann (sehr hart!) daraus, dafs Jesu Wort v. 23 ihr zu unbestimmt erschienen sey, als dafs sie es für eine Gewährung ihres v. 22 enthaltenen Wunsches habe halten können. Aber lag in v. 23 keine bestimmte Zusage, so lag darin doch noch weniger eine bestimmte Abweisung, die alle Hoffnungen so plötzlich hätte niederschlagen können. Vollends die v. 39 ausgesprochene fortdauernde Hoffnungslosigkeit erklärt sich bei jener Auffassung von v. 21 ff., wonach Martha v. 22 bereits so bestimmte Rettung erwartet hätte, gar nicht. Und so mufs man sich nur wundern, wie Str. (134 ff.) sich bei jener schlechten Erklärung befriedigen konnte, ohne sie zu einem Widerspruch auszubilden oder mit Weifse einen „übelangebrachten Doppelsinn" zu nennen. — Bei Beachtung von v. 4 erklärt sich alles.

1) Da die Entfernung vom Südende des Jordans bis Bethanien höchstens eine Tagereise beträgt, Jesus aber, nachdem er *nur zwei Tage* nach Ankunft des Boten Peräa verlassen, doch *erst vier Tage nach des Lazarus* Begräbnifs in Bethania ankommt, so ist zu denken, dafs er die Reise langsam und ohne Zweifel auf Umwegen gemacht hatte. Setzen wir den Tag des Zusammentreffens Jesu und des Boten als den *ersten*, so fiel des Boten Rückkehr nach Bethanien den *zweiten*, Laz. Tod und Begräbnifs etwa den *dritten*, (vielleicht auch schon den *zweiten*) Jesu Abreise von Peräa den *vierten*, seine Ankunft in Bethanien den *siebenten* (vielleicht auch schon den *sechsten*) Tag.

2. Das Benehmen Jesu hat Str. verdreht, um es dann unmöglich zu finden. Dafs Jesus zwei Tage am Jordan verweilt (und, liefse sich hinzusetzen, dann so sehr langsam reist) bleibt unbegreiflich (Str. p. 145. Weifse II, 265 ff. Gfrörer *Heiligth.* 313), und wird durch die Bemerkung Lüke's, er sey eben in besonders gesegneter Wirksamkeit in Peräa begriffen gewesen [2]) nicht begreiflicher. Denn Jesus konnte ja erstlich immer wieder nach Peräa zurückkommen, und zweitens konnte er Lazarum, wie den Knecht des Centurio, aus der Ferne heilen. Gleichwohl möchte ich es nicht mit Lücke „unwillkührlich und eigensinnig" nennen, wenn Jesus *ohne solche äussere Gründe* in Peräa verweilte, und es wirklich und eigentlich seine Absicht war, den Tod des Freundes erst erfolgen zu lassen. Denn wir müssen uns nur erinnern, dafs der Sohn Gottes nicht in der Weise verantwortlich ist, wie wir. So freilich war Christus dem Sittengesetz nicht entnommen, dafs es ihm frei gestanden hätte, nach Willkühr Gutes, das er thun konnte, zu unterlassen. Aber das hat er ja auch nicht gethan! Er, für dessen Allmacht es ebenso möglich war, einen Todten zu erwecken, als einen Kranken zu heilen, that ja nicht *weniger Gutes*, wenn er die Krankheit sich bis zum Tode vollenden liefs, und dann Lazarum erweckte, sondern er that dasselbe nur unter anderer Form. Sagt man, ob er nicht doch den Schwestern den tiefsten Schmerz hätte ersparen können, so entgegen wir, dafs der *χαρακτὴρ τῆς ὑποςάσεως τοῦ θεοῦ*, in dem die Fülle der göttlichen Weisheit war, wohl wufste, dafs dieser Schmerz und diese Prüfung heilsam war, ferner, dafs der kurze Schmerz durch die intensivste Freude vergütet ward. — Kömmt nun endlich Straufs mit der Bemerkung nach, *Joh.* sage kein Wort, dafs Jesus einen pädagogischen Zweck gehabt habe; seine Absicht werde

2) Str. sagt, der Evst schweige von einer solchen Veranlassung. Der Mann hat wieder einmal nicht Zeit gehabt, Joh. 10, 41 zu lesen!

vielmehr als die selbstische eigener Verherrlichung angegeben, so erinnern wir den Gelehrten, daſs nach des einfältigen Evangelisten Theologie (1, 4 und 12; 17, 1—2 u. a.) Jesu Verherrlichung eben *im* Bekehren und Retten besteht, und v. 45 auch wirklich der Glaube der *πολλοὶ* als *erreichter Zweck* angegeben wird.

Die Entdeckung aber (Str. p. 137) Jesus habe nicht aus Schmerz über die im Grabe des geliebten Freundes so gewaltig nahe tretende Macht des Todes geweint, „sondern sey jedesmal dann am unwilligsten „geworden, wenn Menschen, *sein höheres Thun und Den-„ken nicht begreifend,* sich kleinmüthig und zudringlich „zeigten", und so sey „von einem Schmerz Jesu über „den Tod des Lazarus gar nicht die Rede" ist gewiſs allen, die Mt. 5, 3; 11, 25; Luk. 11, 9; 18, 1 ff.; 1 Cor. 1, 23 gelesen haben, nagelneu! War denn Jesus ein Hegelianer?!

Endlich scheint auch das Kunststück Herrn Strauſs nicht recht gelingen zu wollen, wenn er (p. 149 vgl. Weiſse a. a. O. der von einem „Schaugebet" spricht) v. 41 f. so erklärt, als „steige in Jesu, da er kaum zu „beten angefangen, schon die Reflexion auf, daſs er „dies nicht in eigenem Bedürfnisse, sondern aus kalter „Akkomodation thue." Str. folgert daraus, erst der Evst habe den Zusatz *ἐγὼ δὲ κλ.* erfunden, zu einer Zeit, wo man von Jesu Gottheit so hohe Begriffe hatte, daſs man „sich an einem Dankgebet Jesu zum Vater „stieſs, weil es aus einem zu untergeordneten Ver-„hältniſs des Sohnes zum Vater hervorgegangen schei-„nen konnte." Wir bitten den Herrn Dr. Strauſs, uns die Zeit, wo man solche Begriffe hatte, etwas genauer bekannt zu machen, und uns vor allem zu benachrichtigen, ob es etwa gar dieselbe Zeit war, in welcher *Joh:* 17 geschrieben wurde? — Was aber den obigen Gegensatz von „Bedürfniſs" und „Akkomodation" betrifft, so ist er leider gar sehr miſsrathen. Ein „Bedürfniſs" spricht sich in einem „Dankgebete" wohl gar nicht aus. Eine „Akkomodation" konnte man es nennen, wenn Jesus aus eigenem Trieb Gotte nicht würde gedankt haben, und es nur gethan hätte, weil

das Volk ein solches Danken für nöthig hielt. Wo ist davon hier eine Spur! Das Volk konnte ein Danken hier um so weniger für nöthig halten, da Jesus die That, für deren Gelingen er dankt, noch nicht gethan hatte. Vielmehr verhält sich die Sache einfach so. Jesus preifset, ehe er Lazarum erweckt, den Vater, dafs er ihn erhöret *hat*. Zugleich aber sagt er, dafs er dies Erhört*haben* nicht als etwas seltenes, besonderes betrachte, sondern als etwas, das sich von selbst verstehe, und dafs er es diesmal *ausgesprochen* habe nur deshalb, damit das Volk eben diese Gewifsheit (die im Aorist ἤκουσας lag) recht kräftig inne werden und Jesu Gottheit daraus erkennen sollte. Hierin lag denn zugleich auch die Bitte, der Vater möchte die That an den Herzen des Volks segnen, und sie zu sich ziehen. — Welcher Zug in diesem Gebete ist denn nicht innerlich wahr?

3. Ein Widerspuch mit den Syn. soll es seyn (Str. p. 148) dafs die Juden v. 37 sich nicht auf die Erweckung von Jairi Tochter und dem Jünglinge von Nain berufen, sondern nur auf die letzte, in Jerusalem geschehene Blindenheilung. — Dafs jene beiden Vorfälle „ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἐν πάσῃ τῇ περιχώρῳ“ bekannt geworden seyen, ist in Betreff des ersteren gar nicht wahr, von dessen Bekanntwerdung der einzige *Mt.* einzig sagt: καὶ ἐξῆλθεν ἡ φήμη αὕτη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην. Ein weiteres Bekanntwerden des zweiten Vorfalles meldet zwar Luk., aber dies ist doch natürlicherweise als ein allmähliches zu denken, so dafs uns Str. nicht wird zu der Annahme zwingen können, bei Lazari Erweckung hätten jenen Juden *nothwendig* schon von der Erweckung in Nain wissen *müssen*.

Andre Schwierigkeiten sind, dafs wir nicht erfahren, warum Jesus v. 30 aussen vor dem Flecken blieb (Weifse a. a O. vgl. Gfr. p. 317 der daraus schliefst, Jes. sey eben dem Leichenzug begegnet!), ingleichen, dafs „wir“ v. 9 f. nicht verstanden haben, welches wir von De Wette (z. d. St.) hätten lernen können, u. dgl.

4. So bleibt nur noch die Frage, *wie es komme,*

dass die Syn. von dem Vorfalle schweigen. Aus zwei Gründen — sagt uns Str. (p. 152 ff.) durfte diese Todtenerweckung nicht übergangen werden. Erstlich waren Todtenerweckungen überhaupt viel wunderbarer, als andere Wunder, und die des Lazarus, der schon vier Tage im Grabe gelegen, „unter allen Wundern das wunderbarste", das am meisten „Beweiskraft" hatte. Sodann bildete es ein wichtiges Moment zur Erklärung der Anklage Jesu, indem der Mordplan des Kaiphas „dadurch veranlafst war."

Der erste Grund nun, soviel von „Beweiskraft" auch in demselben die Rede ist, hat selber doch gar keine. Denn wir wissen, dafs es in der Anschauung der Bibel keine „wunderbareren und wunderbarsten Wunder" giebt, sondern dafs der Allmacht alle Wunder gleich sind. (Vgl. Mt. 17, 20). Einer besonderen „Beweiskraft" bedurften auch die Leser der Evv. nicht, die ja auch an den geringsten der Wunder nicht werden gezweifelt, und überhaupt nicht an Christum um seiner Wunder willen, sondern an seine Wunder um seinetwillen werden geglaubt haben [3]). So ist es sicher, dafs die Jünger bei der Wahl der zu erzählenden Wunder nicht von der gröfseren oder geringeren äusseren Auffallenheit sich leiten liefsen.

Der andre Grund, den besonders Weifse (II, 260 ff.) breit geschlagen hat, ist um nichts besser. Nach Weifse's Meinung mufste Lazari Erweckung, wenn sie wirklich geschehen war, den Mittelpunkt des ganzen Criminalprocesses bilden. Pilatus mufste davon hören, Jesu Anhänger sie zu seiner Vertheidigung benützen, die Juden sie für Betrug halten und Jesum

3) Selbst bei den Augenzeugen der Wunder dienten diese ja nur zur Bevestigung, nicht zur Begründung des Glaubens, insofern sie etwas waren, was der *Natur der Sache nach* nicht anders als mit Christi Person verbunden seyn konnte. Von einem *äusserlichen* Beweis für Christi Werk aus seinen Wundern, wie er in der Periode eines trocknen formalen Supernaturalismus aufgestellt wurde, weifs die Bibel nichts. Vgl. *Deut.* 13, 1 ff. mit *Joh.* 4, 48.

als Goeten anklagen u. s. w. Es ist aber ohne bedeutenden Scharfsinn einzusehn, dafs die Juden, wenn schon sie durch so ein Gerücht zur Eile in Unterdrückung des immer gefährlicher werdenden Jesus bewogen wurden, doch so klug gewesen seyn werden, von diesem Punkte, von wo aus sie gar leicht hätten des Unrechts gegen einen *Propheten* und der Berechtigung Jesu überführt werden können, ganz zu schweigen. Die *Juden* also brachten die Sache nicht auf's Tapet. Aber die *„Anhänger Jesu"?* Etwa Petrus am Feuer? Oder jener Jünger, der nackend floh? Man sieht sie im Geiste mit etlichen Advokaten vor den Heiden Pilatus treten und den Procefs unterbrechen! — Oder *Jesus selbst?* — Nicht auf Lazarus allein, auch auf noch viele andre Wunder konnte er sich berufen, wie er es — fruchtlos — schon gar oft gethan. Abgesehn davon aber, dafs die Entgegnung von Mt. 12, 24 ff. auch hier stattfinden konnte, so will es mir doch nicht recht zum Geiste des *biblischen* Jesus zu passen scheinen, dafs er so, processirend, dem Versöhnungstode sich entzogen hätte. Dem Weifse'schen Messias war das vielleicht eher möglich.

Besonnener ist Straufs, wenn er nur das Eine hervorhebt, dafs nach Joh. 11, 47 ff. die Erweckung Lazari die Veranlassung zum *Mordplan des Synedriums* war. Eine solche Veranlassung, meint er, war so wichtig, dafs kein Evst sie übergehen durfte, übersieht dabei aber, welch' ein Unterschied sey zwischen einer *Veranlassung* und einer *Ursache*. Getödtet hätten sie Jesum auch ohne diesen Vorfall. Die *Ursache* war der auch von den Syn. geschilderte Hafs der Finsternifs gegen das Licht. (Lesen wir doch bei den *Syn.* von den Spionen, die Jesum allenthalben verfolgen). *Joh.* nun hat es sich zum Plane gemacht, die Anschläge der σκοτία bis in's einzelnste zu erzählen (vgl. 7, 44); so unterliefs er denn auch nicht, zu melden, dafs der Vorfall in Bethanien die äussere Veranlassung wurde zu der Synedristenversammlung, in welcher zuerst die dunkle Absicht zu einem einigermassen bestimmten Plane reifte.

Dieser Specialität halber brauchten nun die *Syn.* die Geschichte von Lazari Erweckung offenbar *nicht* zu beschreiben, falls sie nicht anderweitig in ihrem Plane lag. Im Plane des *Mt.*, Jesum als den verheifsenen Davidssohn darzustellen, lag sie nun offenbar nicht; denn hiefür bot sie kein Moment. In den Plan des Luk., der in den letzten capp. vor der Leidensgeschichte eine Sammlung von *Reden* gab, fügte sie sich ebenfalls auf keine natürliche Weise ein. Warum *Mk.* sie nicht hätte berichten sollen, läfst sich nicht sagen; ebensowenig, warum er sie nothwendig berichten mufste. Das ist Str. zuzugeben, dafs sie *nicht deshalb* verschwiegen wurde, um den noch lebenden Lazarus nicht in Gefahr zu bringen; er aber möge uns hinwiederum zugestehen, dafs nicht jeder Evst *alles* schreiben mufste, dafs in dem „wunderbarsten Wunder" kein Grund lag, es vor anderen zu berichten, und dafs nach Mt. 11, 5 noch andere Todtenerweckungen nicht blofs von dreien, sondern von allen vier Evangelisten unerzählt geblieben zu seyn scheinen [4]).

5. Und so haben wir es denn durchaus nicht nöthig, mit Schweizer (p. 154 ff.) unter die Fittige der — *natürlichen Erklärung* [5]) uns zu flüchten. Die Todten wurden sehr schnell bestattet. Jesus, damals in gedrückter Lage (?), wagte nicht öffentlich zu erschei-

4) Die Worte περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων, Luk. 19, 37, sind, wie Gfr. *h. S.* I, 300 richtig bemerkt, nicht ganz zu vernachlässigen. „Ich möchte den sehen, der jene Worte „anders erklären kann, als durch die Voraussetzung, eine „dunkle (?) Kunde von einem grofsen Wunder" (warum nicht mehreren? vgl. Mt. 20, 29 ff.) „das Jesus kurz zuvor voll„streckt, habe sich in der Sage (!) erhalten, welcher Luk. „folgte." In *Heiligth. und Wahrh.* pag. 313 weifs freilich Gfrörer davon nichts mehr!

5) Auch Gfr. gibt etwas der Art. Jesus sey vor Bethanien der Leiche begegnet, habe den scheintodten Lazarus sogleich aufgerüttelt, und die übrigen Züge hätten die Christen, denen die Juden immer vorwarfen, dafs Jes. nur Scheintodte erweckt habe, hinzugedichtet. (*Heiligth.* p. 311 ff.).

nen. So steigerte sich in ihm das Vertrauen auf Gottes Beistand (!). „Entspricht nun solcher Zuversicht „ein äusseres Ereignifs, *welches an sich kein wahres „Wunder ist,* so entsteht dennoch ein Wunder, nämlich „das des gerechtfertigten Gottvertrauens.“ So hatte Jesus das Vertrauen, der liebe Laz. sey gewifs nur scheintodt und erklärte *deshalb* so bestimmt, er werde ihn auferwecken, was er dann auch that u. s. w. — Diese prächtige Erklärung, wonach der Herr auf die vermessenste Weise Gott versucht haben würde, enthält zehnmal mehr Unbegreiflichkeiten, als zwanzig Kritiker in dem ev. Bericht zu finden vermögen. Und so entsteht allerdings „dennoch ein Wunder“ ein — — — theologisches!! So wird Troja nicht gerettet!

§. 95.

Berathung über Jesu Tod.

Die Hohenpriester und Pharisäer versammelten sich sofort, und beriethen sich, was zu thun sey. Dafs Jesus durch seine Wunder am Ende das ganze Volk an sich locken werde, war der Gegenstand — dafs er als Aufrührer die Römer zu einem Vernichtungskriege reizen werde, der Vorwand ihrer Furcht. Schnell und entschlossen wufste Kaiphas, der in jenem Jahre der Aufhebung des a. t. Hohenpriesterthums dasselbe bekleidete, die Sache zu lösen, indem er sprach, besser sey es, dafs Einer für Alle sterbe, als dafs sie alle umkämen. Diese Worte, von denen es ganz klar ist, welchen Sinn er damit verbunden, sprach er gleichwohl nicht ohne göttliche Leitung. Gott fügte es nämlich, dafs er seinen durchaus lügenhaft gemeinten Gedanken in einer solchen Form ausdrücken mufste, dafs diese zugleich die höchste Wahrheit wurde, und diese Worte die ernsteste Ironie auf sich selbst enthielten. Denn die wahre Absicht, Jesum zu vernichten, wurde durch seinen hier beschlossenen Tod, der in anderem Sinn ein Tod des Einen für's Volk wurde, vereitelt, indem Jesus durch seinen Tod den Tod überwand und sein Reich gründete. Und das zum Vorwand genommene Herbeikommen der Römer wurde nicht abgewen-

det, sondern nach göttlichem Gerichte (*Deut.* 28, 49 ff.) erst provocirt durch die Verwerfung des Gesalbten. — Kaiphas, noch Hohepriester, und zwar der Hohepriester, welcher das Gotteslamm (wiewohl dies sich *selbst hingab*) schlachtete, und hiemit das Hohepriesterthum theils *(quoad eventum)* vollendete und beendigte (indem die Sache statt des Typus eintrat) theils *(quoad malum consilium)* für sich und das Volk verscherzte — Kaiphas mufste so das Wort vom Kreuz nicht-wollend aussprechen, ähnlich, wie Satan dadurch, dafs er Jesum zu tödten und zu vernichten strebte, die Erlösung selbst herbeiführte.

1. Hat Kaiphas jene Worte gesprochen, so waren sie so merkwürdig, dafs weder der Evst, noch sonst ein Christ die höhere Bedeutung und göttliche Leitung in denselben verkennen konnte. Dafs der Hohepriester, der das Gotteslamm aus Bosheit und dennoch zur Erfüllung eines ihm unbekannten göttlichen Rathschlusses zur Schlachtbank führte, auch aus Bosheit und unbewufst eine dennoch hohenpriesterliche Wahrheit aussprach, konnte der Evst gar wohl als ein (als das letzte) hohepriesterliche προφητεύειν betrachten, und man hat nicht nöthig, mit De Wette (z. d. St.) allen möglichen späteren Rabbinenquark von בת-קול, *vox secundaria,,* Doppelsinn u. dgl. zur Erklärung herbeizuschaffen. — Dafs aus v. 49 nicht geschlossen werden dürfe, *Joh.* habe die Lebenslänglichkeit des Hohepriesterthums nicht gewufst, sieht De Wette selbst ein, und wenn er gleichwohl den Argwohn nicht ganz ungegründet findet, dafs *Joh.* wohl nicht gewufst habe, dafs Kaiph. während der ganzen Prokuratur des Pont. Pil. „amtirt habe", so finden wir auch den Argwohn begründet, dafs ein Geschichtschreiber, der da sagt: „In jenem Jahre (als Paschalis II. das Wormser Kon- „kordat abschlofs) regierte in England Heinrich I.", nicht wisse, dafs Heinrich schon während der ganzen Amtirung Paschal's regiert habe.

§. 96.

Reise von Ephraim nach Jericho.

Von Bethanien aus war Jesus in die Jordangegend zurückgekehrt, und zwar hielt er sich, während das Synedrium bereits Befehle gegeben hatte, ihn zu verhaften, in einem Städtchen Ephraim in der Nähe der Wüste Judäas [1]) auf. Als Ostern nahte, trat er den Weg nach Jerusalem an. Ein vornehmer Jüngling kam unterweges zu Jesu, und fragte ihn: „Guter Meister, „was mufs ich Gutes thun, um das ewige Leben zu erben?“ Jesus wiefs ihn zurecht, dafs er mit dem Worte *gut* nicht spielen, es weder ihm (in dem er doch bisher blofs den *Menschen* sah) beilegen, noch sich selbst gute Werke zutrauen dürfe [2]). Gott, der heilige, allein sey *gut*. Um aber zum ewigen Leben einzugehn, verwiefs ihn der Herr auf die Gebote, um ihn hiedurch zur Erkenntnifs seiner Sünden zu leiten. Dies gelang denn auch. Denn als der Jüngling sich der Erfüllung aller einzelnen äusserlichen Pflichten gerühmt hatte, gab ihm der Herr noch das eine, höchste Gebot, das Herz loszureifsen von dem irdischen Mammon. Da mufste der Jüngling betrübt von dannen gehen. Jesus aber sprach von der Nothwendigkeit, um seinetwillen

1) So bestimmt der Evst die Lage des sonst unbekannten Ortes, der übrigens schon deshalb südöstlich von Jerusalem gelegen haben mufs, weil Jesus von dort nach Bethanien und Jerusalem *über Jericho* reist. Unmöglich kann ich daher v. Raumer beistimmen, welcher das Ephraim *Joh.* 11, 54 für identisch mit dem *Jos.* b. j. 4, 9, 9 erwähnten hält, welches bei Bethel und nach dem *Onomast.* des *Hieron.* 20 Miglien *nördlich* von Jerusalem lag.

2) *Mt.* hat nach der verbürgteren Lesart: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός.* Dem Wesen nach stimmt dies indessen mit der von *Mk.* und *Luk.* referirten Antwort überein. Jesu Zweck ist, die verworrenen, pharisäischen Begriffe des jungen *ἄρχων* von dem, was *gut* sey, zu läutern. Auf welche der beiden Arten Jesus diesen Zweck erreicht habe, ist für die Sache gleichgültig.

alles zu verlassen und dahinzugeben. Hier redete Petrus jene Worte: „Herr, wir haben alles verlassen" [3]. Christus aber sagte, diese Hingabe an ihn mache allein, und mache *jeden Menschen* geschickt zum *Eingang* in's Reich Gottes. Die früher berufenen Israeliten würden also vor den später berufenen Heiden keinen Vorzug haben, und dürften sich (da das Gesetz nicht selig mache, sondern die Gnade allein) ihrer früheren Berufung als solcher (als gesetzlichen Vorzuges) nicht rühmen. Welches der Herr durch das Gleichnifs von den Arbeitern im Weinberge weiter klar machte. — Noch einmal verkündete nun Jesus seinen Jüngern, wie er seinem Leiden entgegengehe. Aber sie verstanden es nicht; ja es bildete einen sonderbaren Kontrast hiemit, als Salome mit ihren Söhnen, Jakobus und Johannes, Jesum um die ersten Plätze und Würden in seinem zu stiftenden Reiche bat. Er sprach: „Ihr wisset nicht, was ihr bittet. Könnet „ihr den Kelch (des Leidens) trinken, den ich trinken mufs?" Sie begriffen aber nicht, dafs er sohin sein Reich als eine *ecclesia pressa*, gegründet durch Leiden und in Leiden, bezeichnete. Und er sprach, Plätze in diesem Reiche zu vertheilen, komme allein dem Vater zu. Die anderen Jünger aber stritten mit jenen beiden um die Ansprüche auf Vorrang. Da rief sie Jesus, und erinnerte, dafs wer der gröfste seyn wolle, es nur seyn könne als der demüthigste.

1. Dafs Jesus mit den Worten Mt. 19, 28 auf sein dereinstiges himmlisches, und nicht auf ein irdisches Reich deute, ist, wenn man Mt. 20, 20 ff. vergleicht, so unverkennbar, dafs selbst Straufs, welcher I, pag. 516 f. es noch bezweifelt, es pag. 520 doch selbst entschieden anerkennt [4]. —

3) Pag. 174 in der Tabelle haben diese Worte des Petr. aus Versehen ihre Stellung *nach Zachäus* erhalten anstatt *vor der dritten Leidensverkündigung*.

4) „Diese παλιγγενεσία ist eben so wenig eine politische Um-

2. Von dem Spruch *Mt.* 27, 26 sagt Str. p. 722, er komme *noch dreimal* vor: 1) *bei Aufstellung des Kindes*, Mk. 9, 35; 2) *beim letzten Mahle* Luk. 22, 26; 3) *in der Rede* Mt. 23, 11. Und das findet er unmöglich, dafs Jesus dieses kurze gnomenartige Diktum viermal gesagt haben solle. Dafs aber dreimal eine Rangstreitigkeit stattfand, findet er (mit Recht) glaublich. Soll man denn in drei Krankheitsfällen nicht auch dreimal die Arznei anwenden? An der vierten Stelle (Mt. 23) mag der Evst das Diktum des Inhalts wegen mit hinzugesetzt haben. Wir freilich sehen auch dazu keine Nöthigung.

§. 97.

Jesus in Jericho.

Es war nun seit dem Laubhütten- und Encänienfest und vollends seit dem Wunder in Bethanien Jesu Sache zu einer *Frage des Tages* geworden, an der jedermann um so mehr Interesse nahm, als die Art, wie selbst das Synedrium Gewicht darauf legte, im Volke verlautete. So erregte es Aufsehen, als Jesus aus seiner Verborgenheit nun hervortrat. Von allen Orten folgten ihm Menschenmassen nach, und zweifelten nicht, jetzt werde der Herr seinen Kampf mit Jerusalem beginnen und „sein Reich" aufrichten. (Luk. 19, 11). Jesus aber, der wohl einsah, dafs ein stilles Auftreten in der Hauptstadt nicht mehr möglich, dafs aber ein so öffentliches, pomphaftes Auftreten, als es nun stattfinden mufste, ihm, der sich des Volkes *nicht* zu Aufrichtung eines weltlichen Reiches bedienen wollte, nicht nützen, sondern nur seinen gewissen Tod herbeiführen mufste, entzog sich diesem keineswegs, sondern ging ihm mit Willen entgegen. — Als er, von jener Menge begleitet, der Stadt Jericho nahete, safs ein blinder Bettler am Wege. Und da er das Geräusch der Vorbeiziehenden hörte, und auf sein Befragen erfuhr, dafs Je-

„wälzung, als eine sittliche Wiedergeburt, sondern es ist „die Auferstehung der Todten."

sus, der Nazarener, vorüberwandle, so rief er ihm, dem Sohn Davids, sich sein zu erbarmen. Das Volk, unwillig, dafs er den gefeierten König von seinem Weg abzurufen wage, hiefs ihn schweigen, wiewohl vergeblich. Jesus aber blieb stehn, und befahl, den Blinden herzuführen, fragte ihn, was er begehre, und erfüllte seine Bitte, ihn sehend zu machen. Unter den Lobpreifsungen des Volkes zog er dann in Jericho ein. — Hier war ein Oberzöllner, Zachäus, der, erfüllt von innerer Unruhe über begangenes Unrecht und von edlem Interesse an dem Heile, das, wie er hörte, Jesus verkündigte, es nicht lassen konnte, ihn zu sehen. Klein von Statur, hatte er, der Beamte, sich nicht geschämt, eine Sykomore zu erklettern, um Jesum sehen zu können. Dieser aber, der Herzenskündiger, rief ihm, eilend herabzusteigen; denn er müsse diesen Tag in seinem Hause bleiben. In freudigem Erstaunen nahm ihn Zachäus auf, und dem Anblick des heiligen und also gnadenreichen gegenüber gelobte er unaufgefordert, thatsächlich alles Unrecht wieder gut zu machen. Solcher *kräftigen* Bufse sagte Jesus die *σωτηρία* und Kindschaft Abrahams zu. — Als nun die in dem Hause Gegenwärtigen Fragen über die bevorstehende Aufrichtung seines Reiches hegten und auch wohl aussprachen, benahm ihnen Jesus alle fleischlichen Vorstellungen, indem er in einem Gleichnisse (Luk. 19, 12 ff.) sich einem Könige verglich, *der in ein fernes Land ziehe*, und gegen den die Bürger des von ihm verlassenen Landes *sich empörten*, und welcher diese Bürger *gewähren lasse*, und seinen *treuen Knechten* nicht *Waffen* in die Hand gebe, die Empörer zu bezwingen, sondern nur *Pfunde*, um im stillen damit zu wuchern[1]), der aber allerdings *zu seiner Zeit* wiederkommen und *über seine Knechte richten* und *die Rebellen alsdann strafen* werde. — Von Jericho zog Jesus, abermals von grofser Volksmenge begleitet, aus, und heilte noch einen Blinden, Bartimäus

1) Str. findet es (I, 635) sehr unpassend, dafs der König Pfunde austheile, statt Waffen. Er bekundet eben wieder sein tiefes Verständnifs der heil. Schrift.

(Sohn des Timäus) unter ähnlichen Umständen, wie den ersteren.

1. Die Divergenzen in Betreff der **Blinden** bestehen, wie **Str.** II, 55 sehr scharfsinnig entwickelt hat, darin, dafs Mt. *zwei* Blinde beim *Ausgang*, Mk. *einen* beim *Ausgang*, Luk. *einen* beim *Einzug* in Jericho nennen.

Mt. *Mk.* *Luk.*
zwei einen
beim Ausgang beim Einzug

Entweder denkt man sich mit **Str.** diese Berichte entstanden aus einem mündlichen *Urbericht von* **Einem** *Blinden*, so dafs in der mündlichen Ueberlieferung sich die Angabe der Lokalität, und zwar verschieden, erst gebildet habe, und dann bei der schriftlichen Abfassung des *Mt.* sich die Zahl der Blinden durch Verwechselung mit der Geschichte Mt. 9, 27 ff. [2] verdoppelt habe. Daraus würde zwar folgen, dafs zwei der Evsten (der eine in Betreff des Ortes, der andere in Betreff der Zahl) unrichtiges müfsten berichtet haben; nimmermehr aber, dafs der Vorfall auch nicht einmal das eine Mal könne geschehen seyn (wie **Str.** meint p. 61 f.). — **Oder** man könnte annehmen, der Vorfall sey *vor* der Stadt mit *einem* Blinden geschehen (wie Luk. erzählt); Mt. habe nach seiner Weise eine ähnliche spätere Heilung damit kombinirt und deshalb (ganz nach seiner Weise) als *Ort* den *Auszug* angegeben, die *Umstände* aber der *ersteren* Heilung entnommen; und nun habe Mk. den Mt. benützt, damit aber das Wissen, dafs jene einzelnen Umstände nur bei der *einen* Heilung vorge-

2) Wenn die Geschichte nur bei einem *anderen* Evsten stünde! Wie kann denn ein und derselbe Schriftsteller eine neue Geschichte, die er als eine *andere* bereits erzählt *hat*, verwechseln?

kommen seyen, verbunden, und nur irrig die *zweite* Heilung für die mit *diesen* Umständen geschehene angesehn. Dagegen spricht schon die Genauigkeit, womit Mk. v. 46 und 49 berichtet. — Oder endlich, es haben wirklich *zwei* Heilungen, und *beide* mit *denselben* Umständen stattgefunden, deren eine Luk., die andere Mk. berichtet, und *Mt. hat beide kombinirt.*

Hier entstehen drei Fragen: a) Ist es wahrscheinlich, dafs ein Faktum sich so mit *allen* Nebenumständen wiederholt hat? b) Ist es möglich, dafs Mt. zwei Fakta in solcher Art kombinirt? c) Ist es wahrscheinlich, dafs Mk. und Luk. sich in die beiden Fakta theilten?

Die erste Frage leugnet Str. II, 58. Zwar dafs es mehr als einen Blinden auf der Welt gebe, und sowohl vor diesem als vor jenem Thor Jerichos ein solcher gebettelt haben könne, bestreitet er nicht [3]. Aber „eine der Unmöglichkeit gleichkommende Unwahrscheinlichkeit" soll es seyn, *dass beide Jesum als Sohn Davids anreden* — und doch nannte ihn damals alles Volk so, vgl. Luk 19, 11 mit Mt. 21, 9 und Parall. — *dass beiden das Volk Schweigen gebietet* — aber gleiche Ursachen bringen zu verschiednen Malen gleiche Wirkungen hervor; den Jerichuntiern, die Jesum jetzt begleiteten, erschien ein Abrufen des Königes von der Strafse, die er wie im Triumphe hinzog, eben so unschicklich, wie sie jenen den Tag vorher von andern Orten (Dörfern) aus folgenden Leuten erschienen war — *dass Jesu beidemale die Blinden rufen lässt* — den zweiten Blinden hätte Herr Dr. Straufs zur Abwechslung wohl hilflos sitzen lassen? — *dass beide sagen, sie wollen sehend werden* — der zweite sollte wohl sagen, er wolle auch noch taub und lahm werden? — Trafen einmal zwei Blinde Je-

3) Man könnte es vielmehr gerade recht wahrscheinlich finden, dafs diese Bettler sich nicht alle an einen Platz stellten, sondern an die einzelnen Thore vertheilten. Noch wahrscheinlicher, dafs der zweite absichtlich Jesum vor dem nach Jerusalem führenden Thor erwartete, wenn er die an seinem bisherigen Unglücksgenossen geschehene Heilung erfuhr.

sum auf dem Wege, so ergaben sich alle diese Umstände beidemale fast mit Nothwendigkeit, und so darf man umsoweniger auf Unmöglichkeit einer Wiederholung schliefsen, als in einem geringfügigen Umstande sich gerade eine *Unähnlichkeit* zeigt, die man bei so einfachen Begebenheiten kaum erwarten sollte. Berichtet uns doch Mk., wie Bartimäus auf ein blofses Rufen hin das Oberkleid abwirft, sich aufrichtet, und (in offenbarem Eifer) zu Jesu hintritt, während der Blinde bei Luk. zu Jesu geführt wird [4]).

Dafs Mt. zwei Fakta kombinirt, ist, wie wir schon §. 67, 1 sahen, darum ohne Schwierigkeit anzunehmen, weil Mt. dies *öfter* thut. Str. (p. 56) aber sagt: „wenn „man der Angabe des Mt. rücksichtlich der Lokalität „so viel Gewicht beilegt, um ihr *und der des Mk.* zufolge „zwei Heilungen, eine vor, die andere hinter der Stadt „anzunehmen, so weifs ich nicht, warum seine abwei„chende Zahlangabe nicht ebensoviel Gewicht haben „soll." Wenn er uns aber so zu der verzweifelten Konsequenz zu zwingen meint, schon allein beim Ausgang *zwei* Blinde anzunehmen, so weifs ich nicht, wo seine Gedanken blieben. Auf die Ortsangabe des Mt. legen wir eben *kein* Gewicht, weil Mt. selbst auf Ort und Nebenumstände kein Gewicht legt, und verschiedenes zu kombiniren pflegt. Sondern auf die Ortsangabe des Mk. und die des Luk. legen wir Gewicht, und schliefsen eben hieraus auf *zwei* Heilungen. Nun ist die Frage, „warum die Zweizahl des Mt. nicht ebensoviel gelten soll" sinnlos; denn wir nehmen ja eben *zwei* Heilungen an, und nur Straufs ist es, der die Zweizahl leugnet.

Warum nicht auch Mk. und Luk., jeder für sich, zwei Heilungen erzählen? warum der eine so erzähle, als sey nur *vor* der Stadt, der andere so, als sey nur

4) Letzterer scheint also weiter entfernt gewesen zu seyn. Vgl. v. 40, ἐγγίσαντος δὲ αὐτοῦ. Dagegen mufs Bartimäus, der selbst ohne Führer dem Klang der Stimme nach geht, näher gewesen seyn.

beim *Ausgang* ein Blinder geheilt worden? — Wären Mk. und Luk. Augenzeugen gewesen, so möchte man bei jedem derselben eine Notiz, dafs noch ein zweiter Blinder unter ähnlichen Umständen geheilt worden sey, allenfalls erwarten. So aber mochte Mk. von seinem Gewährsmann nur eine der Geschichten, und zwar mit genauer Angabe des *Namens* (v. 46) des *eifrigen Benehmens* (v. 49) und des *Ortes* erhalten haben; Luk. hatte entweder auch nur die eine gehört, oder wenn beide, so fiel bei der Gleichheit der Umstände, jeder Grund hinweg, die zweite auch noch zu erzählen, nachdem einmal die erste berichtet war.

2 In dem Gleichnisse Luk. 19, 11 ff. sieht Str. 1, 634 ff. eine Verschmelzung der beiden Gleichnisse Luk. 20, 9 ff. (von den rebellischen Weingärtnern) und Mt. 25, 15 ff (von den anvertrauten Pfunden). — Entweder müssen nur diese beiden Gleichnisse und zwar jedes nur einmal und an den Luk. 19 und Mt. 25 angegebnen Stellen gesprochen worden seyn, und Luk.[5]) (oder die ihm Stoff liefernde Tradition) hätte beide Gleichnisse zu einem dritten verschmolzen. So meint Str., nach dessen Meinung die Parabel sich „in zwei übelzusammengeleimte Theile spaltet." (Er findet nämlich, wie gesagt, die *Pfunde* statt der erwarteten Waffen unpassend). Aber dagegen spricht schon die so sehr genaue akoluthistische Angabe (v. 11 und 28) und mehr noch der v. 11 angegebene Zweck, wozu das Gleichnifs — *wenn man es versteht* — so trefflich pafst. — Oder Christus hat wirklich drei Gleichnisse gesprochen, nämlich a) das Mt. 25, b) das Luk. 20, c) schon *vor beiden* das Luk. 19, welches mit dem Luk. 20 nur eine allgemeine und unbestimmte Aehnlichkeit hat. Man könnte annehmen, dies *dritte* (der Zeit nach *erste*) Gleich-

5) Von *Luk. selbst* ist die Annahme unmöglich, weil er das eine der beiden Stamm-Gleichnisse cap. 20 selbst mittheilt. Es müfste also die Tradition das dritte Gleichnifs zu Stande gebracht, und es Luk. bereits als ein von jenem cap. 20 verschiedenes überkommen haben.

nifs habe *in Jesu Munde* auch mit dem Mt. 25 referirten nur eine allgemeinere Aehnlichkeit gehabt, und *erst Luk.* (welcher das Mt. 25 referirte nicht besonders zu erzählen beabsichtigte) habe speciellere Züge daraus (besonders von dem faulen Knechte) herübergenommen. Dies pafst ganz zu des Luk. Art, der gerne Reden und Gleichnisse dem Inhalte nach zusammenstellt. Doch wäre auch die andere Annahme, dafs Jesus das Gleichnifs Luk. 19 *ganz so* gesprochen, nicht so unmöglich, wie Str. p. 135 sie gerne machen möchte. Denn warum soll man nicht ebensogut aus einem bereits gesprochenen, zwei Beziehungen enthaltenden Gleichnifs die eine derselben später zu einem besonderen Gleichnisse benützen können, warum dies nicht ebensogut, als man zu einem Gleichnifs neue Züge hinzufügt?

Neuntes Kapitel.

Jesu Leidensgeschichte.

§. 98.

Die Salbung in Bethanien.

Sechs Tage vor Ostern kam Jesus in Bethanien an, demselben Dorfe, wo er Lazarum erweckt hatte. Hier ward ihm im Hause eines Gläubigen, *Simons des Aussätzigen*, ein Mahl bereitet, zu welchem auch Lazarus als Gast geladen war; Martha aber liefs es sich nicht nehmen, den Herrn beim Mahle zu bedienen. Maria dagegen brachte ein alabasternes Gefäfs voll kostbaren Salböles, gofs es über Jesu Haupt aus, salbte dann seine Füfse, und trocknete sie mit ihren Haaren. — Da fing Judas Ischarioth an, über solche Verschwendung einer Summe, die den Armen hätte zukommen können, zu murren, und arglos stimmten andere der Jünger in diese Bemerkung ein, und ahneten Judä innere Bosheit nicht. In ihm hatte von Anbeginn der Glaube gekämpft mit der Weltlust. Jesus, wohl vorauswissend, dafs in diesem Kampfe, wo Judä *Wille* zu entscheiden hatte, die Weltlust *jedenfalls* siegen würde, hatte ihn doch zum Jünger gewählt, und ihm so alle Gelegenheit, sich über das Fleisch zu erheben, gegeben, und es an frühen Warnungen vor dem Ziel eines verstockten Beharrens in der Sünde nicht fehlen lassen. Aber Judas *hatte nicht gewollt.* Er war eine Per-

sonifikation Juda's, des Volkes, welches auch *nicht gewollt hat,* sondern Weltreichthum und Weltbequemlichkeit der Armuth Christi vorzog, hiemit aber alle *Liebe zu Christo* verlor, ihn *hasste* und *tödtete,* und dafür dem Gerichte der Verstockung unterliegend, seit Jahrtausenden im *Gelde* wühlt. So Judas. Die Liebe zum Mammon trieb alle Liebe zu Christo aus, und je sanfter ihn Jesus durch Wort und Blick zurechtzuweisen suchte, um so *unausstehlicher* wurde ihm Jesu ganze Person, und es begann jener Kampf des blinden Ingrimmes in seinem Herzen gegen den, dessen Gottheit er doch sich selbst nicht leugnen konnte. Diesmal nun sprach er jene Worte heraus in dem Wunsche, er, welcher den Beutel für Jesum und die Jünger führte, möchte jene Summe eingenommen haben, um dann davon zu *stehlen.* Den nicht mehr erfüllbaren Wunsch konnte er doch nicht verschweigen. So lag er schon in den Stricken der Finsternifs. — Jesus aber sprach: „Lafst sie; Arme habt ihr immer bei euch; mich aber „habt ihr nicht immer. Sie hat mich zu meinem Be„gräbnisse gesalbt." Und durch diese leise Andeutung des so sehr nahen Todes suchte er Judä Gewissen noch zu wecken, der damals schon mit dem Gedanken, Jesum zu vernichten, umging.

1. Die Verschiedenheiten dieses Vorfalles von der bei *Luk.* 7, 36 ff. aus früherer Zeit berichteten Salbung liegen so sehr auf platter Hand, dafs Str. (I, 733) nicht nöthig gehabt hätte, sie aufzuzählen. Zeit, Person, Gespräche, Alles ist verschieden. Nur dafs überhaupt *gesalbt wird,* und — wie Str. sehr weise hinzufügt — dafs *„ein Vorwurf gemacht wird"* (nämlich dort von den Pharisäern gegen Jesus, dafs er das Weib nicht kenne; hier von den Jüngern gegen Maria, dafs sie Geld verschwende) ist „gleich."

Doch soll nach Str. p. 736 Joh. sich in zwei merkwürdigen Umständen dem Luk. nähern, im Namen *Simon* und im Erwähnen des *Abtrocknens der Füsse mit den Haaren.* Freilich könnte man einwenden, jener Si-

mon sey ein Pharisäer, dieser offenbar einer der stillen Anhänger Jesu gewesen; auch sey es an sich nicht undenkbar, dafs es in Palästina mehr denn *einen* Simon gab. Weiter könnte man sagen, auch das Abtrocknen mit den Haaren habe sich leicht wiederholen können; denn es möge eine solche besondere Ehrenbezeigung wohl damals Sitte und nicht ungewöhnlich gewesen seyn; ja, es sey an sich etwas natürliches, worauf verschiedene Personen von selbst leicht kommen konnten, das herabtropfende Salböl mit den Haaren aufzufangen. Nichtsdestoweniger leidet Herr Str. hier an grofsen Skrupeln.

2. Denn wenn er nun auch allenfalls zugestehen wollte, die Salbung Luk. 7 sey von der bethanischen verschieden, so plagt ihn nun doch sein Trieb nach Konsequenz, wiederum auch die von Joh. berichtete Salbung von der bei Mt. und Mk. erzählten als eine verschiedene zu trennen. Verschieden sey die Zeit, der Ort, die salbende Person, die Art der Salbung und die Art des Tadels.

Die Zeit; denn „nach Mt. und Mk. geht die Scene „nach dem feierlichen Einzug in Jerusalem, *höchstens* „*zwei Tage vor dem Pascha,* vor, nach Joh. dagegen „*schon sechs Tage vor* dem Pascha.“ (I, 735, vgl. 738 und II, 272). Wo nur Mt. und Mk. es aussprechen mögen, dafs die Salbung zwei Tage vor dem Pascha war? In meiner Bibel kann ich weder eine ausdrückliche, noch eine implicite Zeitangabe der Art finden. Mt. und Mk. erzählen beide, a) wie Jesus seinen Jüngern *zwei Tage vor Ostern* vorausgesagt habe, er werde an diesem Feste überantwortet werden; sodann b) wie das *Synedrium* beschlossen hatte, Jesum *nicht an Ostern* zu tödten, und später, d) wie der *Verrath des Judas* sie bewog, *doch* das Osterfest zum Zeitpunkte der Ausführung zu wählen. Zwischen b und d steht bei beiden Evsten c) die *Salbung.* Man wüfste nun schon nicht recht, weshalb die Salbung hier eingeschoben wäre, wenn nicht ein *innerer Grund* dafür da wäre. Ja wenn es hiefse: *Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς Βηθανίαν κλ.,* so könnte man denken, der Vorfall sey akoluthistisch

(wiewohl ohne bestimmte Formel) angehängt. So aber wird die akoluthistische Reihe gerade durchbrochen; es heifst *„damals aber, als Jesus in Bethanien war."* Der Aufenthalt in Bethanien ist nicht Theil des Vorfalls, sondern dient als *Zeitbestimmung*, um auszudrücken, dafs die Mt. v. 12, Mk. v. 8 erzählte Weissagung des *nahen* Todes von Christo nicht erst nach gefafstem Beschlusse des Synedriums, sondern schon früher, also recht prophetisch, gesprochen sey.

So sehen wir, Mt. und Mk. denken nicht nur an keine akoluthistische Folge der Salbung und des 2 Tage vor Ostern geschehenen Beschlusses, sondern sie schliefsen eine solche Akoluthie absichtlich aus. Sie sagen: a) Zwei Tage vor Ostern sagte Jesus seinen Tod auf Ostern vorher b) damals hatte das Synedrium diesen Tod noch nicht einmal beschlossen c) aber schon als Jes. in Bethan. war, wufste er die Nähe seines Todes, d) erst nach jener Synedralsitzung erbot sich Judas, Jesum zu verrathen. —

Der Ort. Aus Joh., der uns erzählt, Lazarus sey unter den Gästen gewesen, ersehen wir soviel, dafs das Mahl nicht im Hause des Lazarus gewesen seyn kann. Mt. und Mk. berichten wirklich, es sey im Hause eines gewissen Simon gewesen. Hierin sieht Straufs — wer sollte es für möglich halten! — einen Widerspruch (p. 734 und 739). Weil Martha diente, müsse es wohl doch des Lazarus Haus gewesen seyn, und dieser werde nicht als Gast, sondern nur als „Mitspeisender" genannt, könne also Wirth gewesen seyn. Aber wer in aller Welt wird, statt einfach zu sagen: „In Leipzig lud mich Prof. N. zum Essen ein", dafür sagen: „In Leipzig war ich zum Essen eingeladen, „und Prof. N. war auch mit am Tische"!! Was ist wahrscheinlicher, dafs *Joh.* auf eine so furchtbar geschraubte Weise erzählt habe, oder dafs Martha im Hause des ihr natürlicherweise befreundeten Gastgebers das *διακονεῖν* sich nicht nehmen liefs?

Die salbende Person werde von Mt. und Mk. nicht nur nicht genannt (ein unverzeihliches Vergehen!) sondern auch nicht so geschildert, als ob sie

„in's Haus und zur Familie des Wirths gehöre“ (735). — In der That bei Joh. auch nicht, wie wir so eben sahen. — Was das Nennen betrifft, so thut es *Joh.*, weil sie von cap. 11 her dem Leser schon bekannt ist, ein Umstand, der bei Mt. und Mk. wegfiel.

In der Art des Salbens sieht nun Str. eine grofse Kluft bevestiget zwischen *Joh.*, wo das Haupt, und Mt. und Mk., wo die Füfse gesalbt werden. Wie wenn nun Maria das Gefäfs zerbrach und über Jesu Haupt ausgofs, und das an seinen Locken herabgleitende Salböl, was man doch einmal nicht auf die Erde oder die Kleider fallen lassen konnte, mit den Händen auffing und zur gewöhnlichen Salbung der Füfse benützte? Sollte es so unmöglich seyn, dafs zwei Erzähler dann nur die Salbung der Füfse berichteten, einer aber die eigenthümliche Art, wie Maria die Salbe ausgofs, einer Erwähnung für werth hielt, und dann die weitere Salbung der Füfse nicht mehr besonders zu Protokoll nahm, weil zur Erklärung des v. 4 ff. erzählten jener Umstand schon hinreichend war?

Endlich dafs nach *Joh.* Judas tadelt, nach *Mt.* und *Mk.* mehrere Jünger, ist wieder ein grofser Berg für die, die daran stehen bleiben. War der Tadel zunächst von Judas ausgegangen, „so hätten die zwei Synoptiker, die unmittelbar nach jenem Mahle den Verrath „des Judas berichten, gewifs den Verräther dort schon „namhaft gemacht, wenn er sich ihres Wissens bei jenem habsüchtigen Tadel besonders hervorgethan hätte“ (Str. 740). — Wir sahen aber, dafs und warum Mt. und Mk. bei der Erzählung der Salbung ihr Augenmerk auf etwas ganz anderes gerichtet hatten.

Ueber *Judas* siehe §. 105, 4.

§. 99.

Jesu Einzug in Jerusalem.

Jesu Ankunft in Bethanien ward sogleich bekannt, und viel Volks strömte aus Jerusalem hinaus. Aber mit der Aufregung des Volkes reifte auch der Plan des Synedriums, Jesum zu vernichten. Als nun den Tag nach dem erzählten Mahle Jesus sich auf den Weg

nach Jerusalem machte, so sammelten sich ihm entgegen je mehr und mehr Schaaren des zum Feste gekommenen Volkes. Jesus war nun am Ostabhange des Oelberges zwischen Bethanien und Bethphage. Da hiefs er zweien Jüngern in den vor ihnen liegenden Flecken zu gehen; da würden sie eine Eselin angebunden finden und ein noch ungebrauchtes Füllen daneben; sie sollten die Thiere lösen, und die Frage, was sie machten, nur mit „der Herr bedarf sein" beantworten, und die Thiere herbeiführen. So geschah es, und die Kleider wurden über die dicht nebeneinanderschreitenden Thiere gebreitet, und Jesus bestieg das Füllen. So ward bis in's genaueste die Weissagung des Sacharja erfüllt, dafs der ersehnte König Zions auf einem Esel, und zwar auf einem noch nicht lastbaren Füllen einer lastbaren Eselin, einziehen werde. Er zog ein; er ritt das hohe Joch des Oelbergs hinan. Eine heilige Begeisterung ergriff das Volk; sie breiteten ihre Kleider in den Weg, und hieben Friedenszweige von den Bäumen, und riefen Jesu entgegen: „Hosianna dem „Sohne Davids! Gesegnet ist, der da kommt in dem „Namen des Herrn! Hosianna in der Höhe!" — Etliche Pharisäer, die mit heraus gekommen waren, trieb bereits die Angst, der Aufstand möchte sogleich ausbrechen; sie mutheten Jesu zu, er solle dem Volke Schweigen gebieten. Er aber sprach: „So diese schweigen, wer„den die Steine schreien" — Da nun aber Jesus das Joch des steilen Berges erreicht hatte, und nun die königliche Stadt Davids in all ihrer Herrlichkeit vor sich hingebreitet sah, da weinte er über sie. „Ach dafs du „heute noch erkennen wolltest" sprach er „was zu dei„nem Frieden dient! Aber Tage des Kriegs und der „Zerstörung werden über dich kommen, weil du nicht „erkannt hast die Zeit deiner Heimsuchung." Nun zog er in den Tempel hinein. Da geschah es, dafs etliche Hellenen, die auch zu dem Feste gekommen waren, ihn zu sehen verlangten Sie waren Erstlinge der Heiden (ähnlich den Magiern), die dem König Israels bei seinem Regierungsantritte huldigten. Aber welch ein Regierungsantritt! Welch eine Aufrichtung seiner βα-

σιλεία! Nicht eine Huldigung des Volkes, dem er sich hingab, sondern eine Verwerfung durch dies Volk. Dadurch dafs er, abgelohnt mit 30 Silberlingen, am Kreuze starb — dadurch gründete er sein Reich. Solches in sich bewegend sprach Jesus: jetzt *sey* die Stunde seiner Verklärung gekommen, aber seiner Verklärung im Tode. Wer ihm huldigen wolle (sagte er in Bezug auf jene Hellenen) habe nicht Erdenherrlichkeit, sondern Trübsal zu erwarten. Dann betete er: „Meine „Seele ist erschreckt. Was soll ich sagen? „„Vater, „„hilf mir aus dieser Stunde?"" Nein, ich bin ja zum „Sterben gekommen. Vater, verkläre in meinem Tode „deinen Namen." Zum dritten Male hatte jetzt Jesus seinen Todesentschlufs feierlich verkündiget (und zwar wie das erstemal vor dem Täufer, das zweitemal vor dem Gesetzgeber und Propheten des a. T., so diesmal an der heiligen Stätte der Opfer selber, in Gottes Hütte); zum drittenmal erscholl die donnergleiche Stimme, in welcher der Vater sich zum Sohn in seinem Werke bekannte. — Das Volk verstand die Stimme und ihre Bedeutung nicht. Jesus sprach, um ihretwillen sey sie geschehen, auf dafs sie achtsam wären auf sein Werk, den Satan zu überwinden, und durch solche Achtsamkeit selig würden. Nähere Erklärungen über seinen Tod gab er nicht, sondern ermahnte sie vielmehr, an das Licht zu glauben, so lange sie es bei sich hätten.

1. Könnten wir doch mit diesen Thränen diesen Abschnitt schliefsen, und müfsten nicht selber mit Wälle bauen und Lanzen schmieden gegen die Rotte derer, die das Heiligthum, in dem sie stehen, schänden! — Auch dieser Bericht ist mit schnödester Frivolität zerrissen worden. Sehen wir erst die äusserlichen Einwürfe in Betreff von Zeit und Ort an.

Str. (II, 266) sagt, nach den Syn. gehe Jesus von Jericho aus *noch denselben Tag* nach Jerusalem; nach Joh. *übernachte er in Bethanien.* Wo steht, dafs Jesus noch denselben Tag von Jericho aus nach Jerusalem ging? — Es stehe zwar nicht ausdrücklich da, sagt

Str., aber Mk. und Luk. „thäten doch des Fleckens Bethanien auf eine solche Art Erwähnung, welche der Annahme, dafs Jesus daselbst übernachtet habe, entschieden widerstrebe.“ — Aber sie sagen ja auf der Welt nichts anderes, als dafs Jesus von Jericho abgereist sey, und als er in die Gegend der beiden Orte *Bethphage und Bethanien* und zwar *an den Fuss des Oelbergs* gekommen sey, nun in *den* Flecken, der *vor* ihm lag (es scheint dies weder Bethanien noch Bethphage, sondern eine dritte *κώμη* gewesen zu seyn) zwei Jünger abgesandt habe. Wenn ich nun sage: „ich reiste von „Magdeburg ab, und da ich in die Gegend von Halber„stadt und Wernigerode an den (*προς*) Fufs des Har„zes gekommen war, so schickte ich einen Boten vor„aus u. s. w.“ — kann ich dann darum nicht in Halberstadt Nachtquartier gemacht haben? Das „*ἐγγίζειν εἰς Ἱερουσαλὴμ εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν*“ bei Mk. oder das „*ἐγγίζειν εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν*“ bei Luk. ist ja nur eine allgemeine Angabe der bethanischen Gegend im Gegensatz zur jerichuntischen, und aus dem *ἐγγίζειν εἰς* — — — *Βηθανίαν* bei Luk. darf man so wenig schliefsen, dafs der Moment des Absendens der zwei Jünger *gerade im Moment vor der abendlichen Ankunft in Bethanien* geschehen sey, als man aus dem *ἐγγίζειν εἰς Ἱερουσαλήμ* bei Mk. schliefsen darf, jener Moment habe erst dicht vor den Thoren Jerusalems stattgefunden. Sondern wie *ἐγγίζειν εἰς Ἱερ.* eine sehr allgemeine Angabe des Nahekommens auf etliche Stunden bezeichnet, so würde dasselbe stattfinden können, auch schon wenn Luk. von einem *ἐγγ. εἰς Βηθανίαν allein* redete; schon dann könnte es nur Angabe des *Angekommenseyns in jener Gegend* bezeichnen, ohne dafs darin schon läge, ob Jesus bereits durch Bethanien hindurchgegangen oder noch nicht hineingekommen war. Da nun aber vollends von einem *ἐγγ.* an *zwei* Orte die Rede ist, so versteht es sich, dafs *ἐγγ.* hier nicht das momentane specielle Hinzutreten (was bei zwei Orten auf einmal nicht wohl möglich ist) bezeichnen wird, um so mehr, als eine genauere Bestimmung erst nachfolgt. Vielmehr ist und bleibt *ἐγγ. κλ.* eine *allgemeine Bezeichnung*

des Angekommenseyns in der bethanischen Gegend im Gegensatz zur *jerichuntischen*, und jene genauere Bestimmung enthalten erst die Worte πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαίων. Und so widerstreben Mk. und Luk. keineswegs der Annahme, dafs Jesus erst, als er bereits eine Strecke über Bethania hinaus war, die Jünger absandte.

Der Frage aber, warum Jesus den Esel nicht lieber von Bethanien aus mitnahm (Str. 267) stellen wir die andre, warum er ihn nicht schon von Jericho aus mitnahm, gegenüber. Er brauchte ihn nicht zu seiner Bequemlichkeit, sondern nur erst, als das Volk sich mehrte, zum feierlichen Einzug [1]).

Straufs entwickelt auch *poetische* Talente. Er erzählt uns (p. 267 f.) dafs „nach Mk. 11, 11 die ὀψία „bereits angebrochen war, als Jesus in Jerusalem an„kam, und es ihm *deshalb* nur noch möglich war, sich „in Stadt und Tempel *vorläufig umzusehen*.“ Nun lasse sich zwar leider nicht beweisen, dafs *Joh.* den Einzug auf den Morgen verlege (was einen derben Widerspruch geben würde) doch habe man die Freude, fragen zu können, „warum Jesus, wenn er wirklich in „Bethanien über Nacht geblieben war, nicht früher von „da aufgebrochen sey, um in Jerusalem auch noch et„was, das der Rede werth wäre, thun zu können.“ — Bekanntermassen kann ein Narr mehr fragen, als zehn gescheute Leute beantworten können. So möchten wir uns hier bei einer *docta ignorantia* bescheiden, und also bescheidentlich excipiren: warum Jesus so spät aufgebrochen sey, wüfsten wir nicht; ohne Zweifel werde er die Absicht, die der Herr Doktor bei ihm voraussetzt, „auch noch etwas zu thun, das der Rede werth war,“ gar nicht gehabt haben, sondern habe vielleicht vorgezogen, lieber in Bethanien, das er nun verliefs, noch

1) Str. kombinirt die einzelnen ev. Berichte zu folgender Verdrehung. Den Abend, ehe Jes. nach Beth. kam, habe er schon Jünger nach Bethphage gesandt, dort einen Esel für den andern Tag zu holen. Das findet er dann mit Recht sehr sonderbar.

etwas, das der Rede werth war, zu reden oder zu thun den Vormittag, ehe er wegging, als in Jerusalem, wo er den andern Tag noch genug thun konnte und that u. dgl. u. dgl. So *möchten* wir antworten, wir *mögen* aber nicht. Sondern lieber bewundern wir die poetische Imagination des Herrn Doktors, der sich selber glauben macht, in Mk. stünde: „als Jesus ankam, war die „ὀψία schon angebrochen.“ Entweder hat der grofse Mann die Worte „καὶ εἰςῆλθεν εἰς Ἱεροςόλυμα ὁ Ἰησοῦς „καὶ εἰς τὸ ἱερόν. Καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὀψίας „ἤδη οὔσης τῆς ὥρας ἐξῆλθεν κλ.“ so übersetzt: „*Und er ging nach Jerusalem u. s. w. und sah sich, da es schon Abend war, alles nur kurz an, und ging hinaus.*“ Eine solche Uebersetzung ist aber von einem solchen Manne nicht zu erwarten. Der Herr Doktor wissen zu gut, dafs man nur so übersetzen kann: „*Und er ging hinein „nach Jerusalem und in den Tempel. Und nachdem er sich „umgesehn, ging er, da es schon spät am Tage war, hinaus,*“ indem ὀψίας κλ. weder zu εἰςῆλθεν noch zu περιβλεψάμενος, sondern vernünftigerweise nur zu ἐξῆλθεν bezogen werden kann. — Oder der Herr Doktor haben den Vers *nicht genau angesehen.* Er hat es gemacht, wie es nach B. B. die Evsten machten, wenn sie ihre Evv. abschrieben. Das soll er aber künftig bleiben lassen, und das Schlafkäppchen zuvor herunterziehen, ehe er Bücher schreibt.

Es stimmen also die *Syn.* und *Joh.* in Betreff von Zeit und Ort völlig überein, und wir haben nicht nöthig, uns mit Paulus, Schleiermacher, Lücke und Sieffert zu der harten Annahme *zweier Einzüge in Jerusalem* zu zwingen.

2. Was nun die einzelnen Umstände bei dem Einzuge betrifft, so beweist uns erst Str. (279) dafs das Vorhersagen Mt. v. 2 hier nicht als magnetische Clairvoyance zu fassen sey, sondern „es lasse sich der „prophetisch-dogmatische Grund nachweisen, warum „sich hier das Fernsehen Jesu gerade als Wissen um „einen angebundenen Esel zeige.“ (Nämlich wegen *Gen.* 49, 11). Er selbst hält natürlich das ganze für mythisch.

Dafs *Joh.* zuerst von dem Jubel berichte, und alsdann erst, „wie Jesus zu dem Esel kam“ (Str. 273) wird niemand für einen Widerspruch mit den *Syn.* halten, die erst das Auffinden des Thieres und sodann erst die Art des Jubels beschreiben. Denn dafs auch *Joh.* mit *seiner* Erzählungsweise nicht sagen wolle, Jesus sey während des Hosiannarufes zu Fufse gegangen, und erst nach dem Verstummen des Jubels (in Jerusalem?!) auf das Lastthier gestiegen, dies leuchtet ein.

Weiter, wenn *Luk.* zunächst von den μαθηταῖς erzählt, sie hätten Kleider auf den Weg gebreitet, so sieht selbst Str. (281) ein, dafs μαθηταὶ hier im weiteren Sinne genommen sey, von allen denen unter der Menge, die Jesu förmlich anhingen.

Wenn aber Str. (282) die *Joh.* v. 9 ff. gegebene Notiz darum bezweifelt, weil die Erweckung Lazari ja gar nie stattgefunden habe, so wissen wir, welche Beweiskraft diese Argumentation für uns hat.

Endlich meint der Mann, der Mt. v. 15 erzählte kleine Vorfall müsse mit dem Luk. v. 39 f. erzählten nothwendig identisch seyn; es sey also ein Widerspruch in der Zeit. — *Nego majorem.* Konnten und mufsten nicht bei *beiden* Veranlassungen die Feinde Jesu Einsprache thun?

3. Zwei Eselswitze von Straufs haben wir bereits gehört. Doch weit entfernt, sich damit zu begnügen, erschöpft er vielmehr dies fruchtbare, reichhaltige Thema, um jenen Wurm und Spott der Leute, jenen Verachteten, vor dem man das Angesicht von jeher verbarg, auch an seinem Theile mit Hohn und Lästerung zu begrüfsen. Folgendes sind in Kürze seine drei Sätze:

a) Nach Mt. ist Jesus auf zwei Eseln zugleich geritten. (Weidlich lächerlich gemacht p. 273).

b) Mt. kam auf diese Ansicht, indem er in Sach. 9, 9 die Worte חמור ועיר בן־אתנות so albern mifsverstand, als sey in der Art von zwei Eseln die Rede, dafs חמור der eine und “עיר der andere wäre (p. 275).

c) „Man begreift nicht, wie sich Jesus das Vor-

„wärtskommen durch die Wahl eines noch nicht zuge-„rittenen Thieres absichtlich erschweren mochte, wel-„ches gewifs manche Störung des festlichen Zuges ver-„anlafst haben wird“ (276).

Wo erzählt nun Mt., dafs Jesus auf beiden Thieren zugleich ritt? — In den Worten ἐπάνω αὐτῶν v. 7 liegt es nicht, wie schon Winer gezeigt hat; denn so gut man von dem, der auf einem Pferd geritten ist und ein andres nebenher mitführte, sagen kann: „er springt von den Pferden“, so gut kann man von dem, der ein Füllen reitet, neben welchem das Mutterthier geht, ja das mittels des Mutterthieres geführt wird [2]), sagen, er sey ἐπάνω αὐτῶν gestiegen, da beide nun eng zusammengehören. — Aber Str., indem er sich gegen die wunderliche Ansicht von Fritzsche erklärt, als sey der Herr abwechselnd bald auf dem einen, bald auf dem andern Thiere geritten, macht selbst einen Schlufs, der noch viel unsinniger ist. Er sagt nämlich: „Ein „genügender Grund für Jesum, zwei Thiere holen zu „lassen, lag nur darin, wenn er auf beiden reiten „wollte.“

So plumb mufs man die Sophisterei denn doch nicht treiben! Pag. 276 begreift er nicht, wie das noch nie gerittene Füllen ohne Störung vorwärts gegangen seyn werde. Wiewohl wir es nun nicht für ein *argum. ad absurdum* anerkennen, wenn Str. uns sagt, „Jes. müfste „ja das Thier durch göttliche Allmacht in Ordnung ge-„halten haben“ (was die göttliche Allmacht ja in der That bei unberittenen Eseln, nur freilich nicht bei störrigen Eseln vermag) — sehen wir doch nicht ein, warum der Herr sich nicht auch natürlicher Mittel, wenn solche vor der Hand lagen, habe bedienen dürfen, warum er *ohne Noth* habe Wunder thun sollen. War das

2) Die Annahme Olshausen's, Jes. sey auf dem Mutterthier geritten, und das Füllen nebenher gelaufen, ist ja in direktem Widerspruch mit Mk. v. 2, Luk. v. 30. Richtig dagegen Paulus und Kuinoel.

Mutterthier bei dem Füllen, so lag also allerdings „ein genügender Grund", es mit herbeizuführen, darin, dafs mittels seiner das Füllen geführt wurde [3]).

Unter der Voraussetzung, dies sey geschehen, ist es dann ganz begreiflich: a) dafs Luk. und Mk. blofs bemerken, es sey ein *noch ungebrauchtes Thier* gewesen, ohne die Art, wie Jesus sich (mit Hülfe des Mutterthieres) seiner bediente, anzugeben, da der letztere Punkt ihnen nicht besonders wichtig war. b) Dafs *Joh.* auch nur im allgemeinen bemerkt, dadurch, dafs Jes. auf einem ὀνάριον ritt, sey eine Weissagung erfüllt. c) *Mt.* dagegen, dem es darauf ankam, die Erfüllung der a. t Weissagungen *genau* nachzuweisen, fand Sach. 9, 9 angegeben, der König Zions werde einreiten auf einem חמור (hiemit war das Genus bestimmt) *und zwar* (ו ist ja offenbar epexegetisch) auf einem עיר בן־אתנות. Ihm war es merkwürdig, dafs der חמור worauf Jesus ritt, wirklich ein *ungebrauchtes Füllen* einer *als Lastthier gebrauchten Eselin* war. Dieses specielle Moment wollte er nicht untergehen lassen. So erzählte er ganz genau, wie es sich mit beiden Thieren verhielt.

Er hat also nicht die ihm von Str. aufgebürdete Albernheit begangen חמור für das eine und עיר für das andere Thier zu halten; sondern er hielt עיר für Epexegese von חמור, und erzählte nur, wie Jesus wirklich auf einem עיר geritten sey, ja auf einem עיר, neben welchem die אתון in der That nebenher geführt ward.

4. Bei dem Vorfall im Tempel findet Str. (II, 444) soviel Aehnlichkeiten mit dem späteren *Leiden*

3) Dafs Jes. überhaupt auf einem noch nicht gebrauchten Thiere ritt, hatte den Grund eines inneren Decorums darin, dafs er, der König, der ein *neues, urkräftig sündloses Reich* gründete, auch auf einem neuen, noch unbelasteten Thiere einziehen mufste. Str. kann freilich so etwas nicht einsehen. Er findet es „eitel und wunderlich" (vgl. Gfr. h. S. I, 299) zweifelt auch, ob der Eigenthümer ein „noch saugendes Thier" (wo steht, dafs es noch saugte?) gutwillig werde hergegeben haben. Ja, wenn der Eigenthümer David Straufs geheifsen hätte.

in Gethsemane, dafs er meint, so etwas könne sich nicht wiederholt haben. Welches sind diese Aehnlichkeiten? Hier ergreift Jesu Seele die erste Erschütterung; dort zagt er in bängster Angst; hier erklärt er fest, dem Tode sich hingeben zu wollen; dort betet er „Vater ist's möglich u. s. w.“ Hier thut Gott eine feierliche Erklärung um des Volkes willen (Joh. 12, 30); dort kömmt ein Engel, Jesum zu stärken. — Hierüber ist nichts weiter zu sagen.

Aber auch in sich selbst soll der Vorfall unerklärlich seyn. Str. sagt (446) im ganzen richtig: „Die „Gemüthsbewegung, in welche Jesus gerieth, hing mit „dem Begehren der Hellenen so zusammen, dafs Jesus „dadurch veranlafst wurde, an die baldige Verbreitung „seines Reiches in der Heidenwelt, und an die unerläfsliche Bedingung von dieser, an seinen Tod, zu „denken.“ Wenn er aber fortfährt: „Je vermittelter „und entfernter aber hienach die Vorstellung seines bevorstehenden Todes Jesu vor die Seele trat, desto „weniger ist zu begreifen, wie sie ihn so stark erschüttern konnte“, so mufs man ihn erinnern, dafs die Vermittlung und Entfernung nicht zwischen dem Gedanken an den Tod und der Seele Jesu, sondern zwischen der Meldung der Hellenen und dem Gedanken an den Tod stattfand. Letzterer für sich, als er einmal in Jesu auftrat, war so unmittelbar, wie alle Gedanken, und die ganze Situation war wahrlich ergreifend genug. Jesus im Tempel, verworfen von seinem Volke, von den Heiden gesucht, entschlossen zum gewissen Tode.

Dafs uns nicht weiter erzählt wird, was mit den Hellenen geworden sey, macht Str. (449) viel Herzeleid. Wir wollen hoffen, sie seyen nach dem Feste glücklich nach Hellas zurückgekommen — vielleicht reicher an Erkenntnifs, als Herr Straufs.

§. 100.

Verfluchung des Feigenbaums und zweite Reinigung des Tempels.

Den Abend ging Jesus hinaus nach Bethanien, dort zu übernachten. Als er den andern Morgen in die

Stadt zurückging, hungerte ihn, und er sah von Ferne einen Feigenbaum, von dem sich zwar nicht der Jahreszeit nach, wohl aber nach den vielen Blättern, die er bereits getrieben, erwarten liefs, er habe Feigen. Aber auch nicht eine einzige Feige fand sich. Da verfluchte Jesus, der nun vor seinem Tode nur das eine noch zu thun hatte, seine Wiederkunft zum *Gericht* durch Wort und Bild zu verkündigen, den Baum, dafs er nimmer solle Früchte bringen in Ewigkeit. — Und er kam in den Tempel, und siehe, da safsen, wie einst, wieder die Viehhändler und Geldwechsler in dem Vorhof. Er, der sie einst ausgetrieben, zeigte, dafs er jetzt kein anderer sey, als damals, und dafs die gesteigerte Gefahr ihn nicht schrecke, Unrecht Unrecht zu heifsen. Abermals trieb er sie hinaus; ja er strafte, härter als damals, den Unfug, indem er rief: „*Mein* „Haus ist ein Bethaus, und ihr habt eine *Mördergrube* „daraus gemacht.“ (Vgl. dagegen Joh. 2, 17). Die Priester wagten in dem Augenblicke nicht, hindernd einzuschreiten. Jesus war vom begeisterten Volk umdrängt; Kranke wurden ihm gebracht, die er heilte; ja so grofs war die Erregung, dafs selbst Kinder das „Hosianna dem Sohne Davids“ den Alten nachjubelten. Endlich traten die Priester und Sadducäer mit dem ganzen Pomp ihres Ansehens herzu, und thaten die stolze Frage, „ob Jesus höre, was diese Kinder sagten“ — gleich als ob das blofse Hören schon genug seyn müfste, von der Falschheit und Gottlosigkeit jener Ausrufungen sich zu überzeugen, und als setzten sie schonend voraus, Jesus habe die Blasphemie wohl nicht *gehört*, da er ihr sonst sicher würde gewehrt haben. So hofften sie ihn durch Konvention und Höflichkeit zu *nöthigen*, dafs er selbst dem Lärm wehrte. Er aber verstand die Feinheit wieder einmal sehr schlecht, und sagte ganz trocken, „jawohl habe er alles gehört und verstanden. Es sey auch ganz recht; schon David habe ja gesagt, dafs *Gott sich* aus dem Munde der Unmündigen Lob (ein Rühmen seiner Kraft) bereitet habe.“ — Den Abend ging Jesus wieder nach Bethanien hinaus, und wie sie an dem Feigenbaume vorbeikamen, siehe,

so war er dürr. Petrus machte Jesum aufmerksam, dafs der Baum wirklich verdorret sey, und auch die übrigen Jünger verwunderten sich. Er aber redete zu ihnen von der Kraft des weltüberwindenden, weltrichtenden Glaubens und des Gebetes.

1. Eine wirkliche Differenz in Bezug auf Akoluthie findet hier zwischen *Mt.* und *Mk.* statt. *Mt.* erzählt allerdings so, als habe sich die Tempelreinigung unmittelbar an den Einzug in Jerusalem angeschlossen, und als sey den Mondtag Morgen der Feigenbaum verflucht worden. Mk. dagegen berichtet, dafs Jesus den Mondtag Morgen den Feigenbaum verfluchte, *hierauf erst* den Tempel reinigte, und bei der Rückkehr (Mondtag Abend) den Feigenbaum verdorrt fand. Wir finden also:

	Mt.	*Mk.*
Sonntag.	Einzug	Einzug
	Tempelreinigung	
	Nach Bethanien	Nach Bethanien
Mondtag.	Verfluchung des Baums.	Verfluchung des Baums.
		Tempelreinigung.
		Nach Bethanien.
		Der Baum verdorrt.
Ein anderer unbestimmter Tag.	(Frage Mt. 21, 23.)	Frage Mk. 11, 27.

Hier ist nichts weiter zu lösen. Es bleibt dabei, dafs Mt. die Tempelreinigung in einem Zuge mit dem Einzug erzählt hat. Und darüber ist denn auch weiter gar keine Frage aufzuwerfen, wer genauer erzähle, Mt. oder Mk.? Denn Mk. giebt durchweg bestimmte Data; während Mt. eben nur Begebnifs an Begebnifs reiht. Eben darum darf man ihn aber auch nicht anklagen, er erzähle irrthümlich oder falsch. Er erzählt vielmehr nur eben so, wie er erzählen *will.* Ihm und seinen Lesern kam schlechterdings nichts darauf an, zu wissen, ob die Tempelreinigung noch am Tage des

Einzugs oder am darauffolgenden Tage stattgefunden habe. *Mk.* giebt Bilder; *er* malt gerne. *Mt.* dagegen hatte keinen Grund zu sagen, dafs Jesus, nachdem er in Jerusalem eingezogen, ohne etwas Besonderes zu thun, wieder hinaus und den andern Tag wieder hereingezogen sey. Deshalb schliefst er *arglos und unbesorgt* die Tempelreinigung sogleich an, und meldet alsdann, dafs Jesus nach Bethanien ging, dort zu übernachten. — Nun erinnert er sich des *Vorfalls mit dem Feigenbaum.* Er *holt diesen nach,* und sagt nur, dafs die Verfluchung desselben „*πρωΐας*" geschah, des „Morgens." Er sagt weder, dafs es den Morgen vor der Tempelreinigung, noch dafs es den Morgen darnach geschehen. Dem *Scheine* nach, so wie die Worte dastehen, kann man an letzteres denken (in Widerspruch mit Mk.). In diesem *πρωΐας* aber die *bestimmt beabsichtigte Nachricht* zu finden, „es sey den *folgenden* Morgen gewesen", wäre ebenso falsch, als zu übersetzen: „Am „Morgen — — *hatte* Jesus gehungert, und *hatte* ge„sagt — — — und nun (des Abends) *war* der Feigen„baum verdorrt." Diese *bestimmte Uebereinstimmung* mit Mk. lag ebensowenig, als jener *bestimmte Widerspruch* im Plane des Mt. Sondern er giebt nur ganz einfach die zur Scenerie des Vorfalles gehörige Notiz, dafs die Verfluchung bei einem morgentlichen Gang nach Jerusalem geschah. Wann und an welchem Tag, daran lag dem guten Mt. auf der Welt nichts. So sagt er auch nur, der Feigenbaum sey wirklich sofort verdorrt, während Mk. genau beschreibt, *wie* und *wann* ihn die Jünger verdorrt fanden. — Auch v. 23 schliefst Mt. die Frage der Aeltesten und Hohenpriester mit der laxen Formel *καὶ ἐλθόντι αὐτῷ εἰς τὸ ἱερόν* an, ohne eine bestimmte Zeit anzugeben.

2. In jenem Vorfalle mit dem Feigenbaum begegnen wir vornehmlich dreien Schwierigkeiten. Erstlich begreift man nicht, wie Jesus im März oder April auf Feigen rechnen konnte, da die früheste Art derselben erst im Juni reift. Zweitens ist gleichwohl wieder die Bemerkung des Mk. *οὐ γὰρ ἦν καιρὸς συκῶν* auffallend; denn war es in der Ordnung, dafs der Baum

keine Feigen trug, wie konnte ihn Jesus darüber gleich als zur Strafe verfluchen? **Drittens** soll auch hievon abgesehen das Verfluchen eines vernunftlosen Baumes zwecklos, unmoralisch, ja ein Akt unwürdiger Leidenschaftlichkeit seyn.

Die erste dieser Schwierigkeiten hat **Str.** all zu nachsichtig ignorirt, um die zweite (II, 227 ff.) schärfen zu können. Er beruhigt sich bei der Erklärung von **Paulus**, dafs die „Winterfeige" (späte Kermuse) im Spätherbst Knöpfe ansetze, die erst im Frühjahr reifen, und so meint er (II, 131) „um die Osterzeit „konnte die dritte Frucht des Feigenbaums (soll wohl „heifsen: Frucht des dritten Feigenbaums!) hie und da „auf einem Baum angetroffen werden" — Aber **Paulus** hat jene Notiz einzig aus der Stelle *Plin.* 16, 27 [1]), von welcher es jedenfalls zweifelhaft bleibt, ob sie auch in Betreff von Palästina Geltung habe. Der Reisende **Shaw** (p. 296) berichtet uns speciell von Palästina vielmehr nur dies, dafs die späte Kermuse im Herbste nach der Entblätterung des Baumes reife, und *bei gelindem Wetter zuweilen* bis in's Frühjahr hängen bleibe. (Und auch dies fand offenbar nur dann statt, wenn man sie nicht vom Baume aberndtete, welches jedoch bei der Kermuse in der Regel geschehen seyn mufs, und nur bei der Boccore, die von selbst abfällt, vgl. *Nah.* 3, 12, unterlassen werden konnte). — Schon hienach konnte Jesus nicht mit solcher Bestimmtheit erwarten, er werde um die Osterzeit, wo in Palästina der Frühling fast zu Ende geht, zufällig noch ein paar hängen gebliebene Spätkermusen (noch dazu auf einem vogelfrei am Wege stehenden Baum) antreffen. Und dies erhellet vollends daraus, dafs nach Mk. v. 13 der *Blattreichthum* des Baumes Jesum auf den Gedanken bringt, der Baum müsse Früchte haben. Dies pafst auf die Spätkermuse gar nicht, deren Früchte gerade in der Zeit der Entblätterung reifen. Dafs an die erst

1) Seri fructus per hiemem in arbore manent, et aestate inter novas frondes et folia maturescunt.

im August reifende *Frühkermuse* noch weniger zu denken sey, ist klar. Ja selbst an die *Boccore*, die schon im Juni reift, wird man im März oder April nicht denken können.

Hienach fällt nun die *zweite* Schwierigkeit, nämlich wie Mk. sagen könne: *οὐ γὰρ ἦν καιρὸς συκῶν*, zum guten Theile hinweg; wenigstens sehen wir bereits so viel, dafs diese Bemerkung *völlig richtig* war. Ob auch *zweckmässig*, ist eine andre Frage, und fällt zusammen mit der Untersuchung, *wie denn Jesus sich habe nach Feigen umsehen können zu einer Zeit, wo es nach dem Laufe der Natur keine geben konnte.*

Hier dürfen wir nun die Worte bei Mk. *καὶ ἰδὼν συκῆν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα* und die auch bei Mt. nicht fehlende Erwähnung der *φύλλα*, die der Baum hatte, nicht übersehen. Bekanntlich setzt der Feigenbaum zuerst Knöpfe (*involucra* der Blüthen und Früchte) an, und treibt darnach erst Blätter. Sind nun die Blätter zu einer gewissen Gröfse und Menge gelangt, so darf man hoffen, wenigstens einige reife Feigen zu finden. Sollte aber der Baum Blätter haben, und dennoch *gar keine* Feigen (weder reife noch unreife) so ist dies ein Zeichen, dafs er ein schlechter, unfruchtbarer Baum ist, der *gar kein Fruchtholz angesetzt hat*, und an einem solchen Baum ist auch nicht zu erwarten, dafs Feigen nachkommen.

Also nicht die *Jahreszeit*, sondern der für die Jahreszeit auffallende *Blattreichthum* jenes Baumes liefs Jesum erwarten, sicherlich Fruchtansätze und darunter (bei der Gröfse und Menge der Blätter) wohl auch schon reife Früchte zu finden. Nun fand er aber nicht nur keine reifen Früchte, sondern überhaupt keine Ansätze. — War also auch das nicht abnorm, dafs in der damaligen *Jahreszeit* noch keine *reifen* Feigen sich fanden [2]; so war doch jedenfalls dies eine Abnormität,

2) Wir sehen nun, weshalb Mk. die Worte *οὐ γὰρ κλ.* nachbringt. So dumm und gedankenlos, wie ihn Str. macht, *kann* er nicht gewesen seyn, dafs er dasjenige, was er v. 14

dafs der Baum *so viele Blätter getrieben hatte, ohne einen einzigen Fruchtansatz.*

Dieser Baum nun erschien Jesu als ein bedeutungsvolles Bild des falschen Israel. Auch bei Israel war nicht die Zeit, *Früchte* zu erwarten; aber das, was man erwarten konnte, war, dafs mit den Früchten auch der *Schein der Fruchtbarkeit* fehlen sollte. Wie der Feigenbaum in normalem Zustande zu einer Zeit, wo er noch keine Früchte hatte, auch keine Blätter haben sollte, so sollte das Volk, das noch nicht geheiligt war, auch nicht sich heilig stellen, sondern Bufse thun. Statt dessen glich es jenem *abnormen* Feigenbaume, der zu einer Zeit, wo man es gar nicht verlangen konnte, von weitem schon den *Schein* der höchsten Fruchtbarkeit und Entwicklung darbot, bei näherer Besichtigung aber sich voll bittrer Blätter und ohne allen edlen Trieb, ohne Tragholz zeigte.

Jesus weissagte hier in einer *symbolischen Handlung.* Er sprach über jenen Baum den Fluch, und liefs kraft seiner Allmacht (§. 52) den Baum im Laufe dieses Tages verdorren. Welchen Zweck nun dies Wunder hatte? Wer den Zweck noch nicht sieht, ist blind. Denselben Zweck, den die Rede Mt. 24 hatte. Hienach ist nicht nöthig, auf die Einwürfe von Straufs (p. 225 ff.) näher

als *Veranlassung einer Verfluchung* nennt, v. 13 als *natürlich und in der Ordnung* sollte dargestellt haben. Er müfste, was er *nachher* (v. 14) schrieb, *vorher* (v. 13) schon wieder vergessen, und dann *dennoch* geschrieben haben. — Vielmehr schreibt Mk. an Leser (in Italien oder sonst wo, jedenfalls in Ländern, wo Feigen wuchsen) die da *wussten,* dafs man an Ostern auf reife Feigen nicht rechnen durfte. Von ihnen erwartet er den Einwurf: „Aber „wie? entwickeln sich denn in Palästina die Feigen so früh, „dafs man an Ostern beblätterte Bäume antrifft, und auf „Früchte rechnen darf.“ Ihnen giebt er die Notiz: „Es „war damals auch gar nicht die Zeit der Feigen“ — hiemit hat er aber denen, die das Wachsthum der Feigen kennen, schon implicite gesagt: „der Blätterreichthum selbst, den ich „v. 13 genannt, war also etwas abnormes.“

einzugehn. — Weil Jesus verbiete, eine Stadt voll unwissender Samariter durch Feuer zu vertilgen, und ihnen allen Weg der Bufse abzuschneiden, *darum* soll er kein „Strafwunder" haben thun dürfen! (p. 225.) — Hier scheint Str. eine Möglichkeit der Besserung in dem Feigenbaume anzunehmen, und zu verlangen, Jesus habe dem Baum eine Predigt halten sollen. Gleich darauf findet er aber das „Strafwunder", gerade deshalb „unmoralisch", weil der Baum *keiner* Besserung fähig gewesen. — Sodann konjekturirt er, Jesus habe vor lauter Zorn, keine Feigen zu finden, „sich gegen den „leblosen Gegenstand so ereifert", „das werde mit „Recht als Mangel an Bildung ausgelegt, ja für roh „und unwürdig angesehen." Allein die Konjektur, Jesus habe vor „Erbofsung" seinen Hunger nicht stillen zu können, den Baum verflucht, ist an sich so roh, unwürdig, ja gemein und lästerlich, dafs sie selbst aus Wahnwitz entsprungen scheint. — Sodann tritt der Gergesener Schweine-Advokat wieder auf, und nimmt sich (p. 226) des Eigenthümers an, der seinen Feigenbaum verloren. Der der Welt das ewige Leben gab, wird wohl das Recht gehabt haben, einen am Wege den Wanderern preifsgegebenen Feigenbaum, *der überdies gar kein Tragholz hatte*, der Welt rauben zu können!

Gegen unsere „symbolische Erklärung" weifs der Advokat nichts zu sagen, als dafs „Jesus sich alsdann „darüber hätte erklären müssen." Das hat Jesus aber auch wirklich, wie wir sehen werden, gethan (Mt. 24, 32). Zuvor schon war den Jüngern die Vergleichung des ungläubigen Israel mit einem „unfruchtbaren Baume, „der abgehauen wird und verdorret" geläufig (Mt. 3, 10; 7, 19; Luk. 13, 6 ff.) [3]). Jetzt sprach Jesus thatsäch-

3) Str. führt selbst p. 235 diese Stellen an; anstatt aber daraus zu schliefsen, dafs also eine *augenblickliche* Erklärung jener That nicht nöthig war, meint er vielmehr nach seiner Art, die Verfluchung des Feigenbaums sey eine aus jenen Parabeln entstandene Mythe.

lich den Fluch aus; eine Erläuterung gab er für den Augenblick nicht, reizte dadurch aber die Aufmerksamkeit der Jünger nur um so mehr, und bereitete sie vor zum Verständnifs dessen, was er über das Gericht (Mt. 24) weiter zu sagen beabsichtigte.

3. Bei der Tempelreinigung entstehen die beiden Fragen, *ob eine Wiederholung* möglich, und *warum die* Syn. *und* Joh., *jeder nur die eine Tempelreinigung berichten.* Die Bejahung der ersteren Frage hat auch nicht die mindeste Schwierigkeit. Sieht man beide Fakta in der Lücke-De Wette'schen Synopsis nebeneinandergedruckt, fafst man sie also *abstrakt* aus dem übrigen Leben des Herrn heraus, und sieht ab von allem dazwischenliegenden, so kann man sich freilich eines Staunens, wie Jesus zweimal so ganz dasselbe sollte gethan haben, nicht erwehren. Betrachtet man aber beide Handlungen, wie sie lebendig am Anfang und Ende des öffentlichen Wirkens Jesu stehen, so sieht man nicht ein, welche Schwierigkeit, sey es, in jeder Tempelreinigung für sich, sey es in ihrer Wiederholung, liegen sollte. Dafs der eben erst auftretende Prophet, den Priestern noch unbekannt, jene That sich erlauben konnte, ist anerkannt. Sie erschien als keineswegs unrecht, vielmehr war sie gewifs im Sinn aller Besseren, und so sehen wir, wie Jesu keine ernstlichen Vorwürfe gemacht werden [4]. Seit jener Zeit scheint der Unfug wirklich unterblieben zu seyn; wenigstens dürfen wir das kühnlich daraus folgern, dafs Jesus bei keinem Festaufenthalt in Jerusalem sich zu erneuter Reinigung veranlafst findet. Bei dem letzten Osterfest aber sind die Käufer und Verkäufer wieder da. Wie wenn die Priester Jesu zum Trotz, und *um ihn zu neuer Austreibung zu reizen*, den Skandal absichtlich wieder eingeführt hätten? Jedenfalls bleibt es stehen: hat Jesus jetzt am Ende seiner Laufbahn den Unfug wieder vorgefunden, so konnte er

4) Um so grundloser ist, wenn Str. I, 730 meint: „bei seinem „besonnenen Takte werde Jesus schwerlich so früh einen so „gewaltsamen Akt ausgeübt haben."

ihn ebensowenig gutheifsen, als früher; auf die Gefahr hin, den nun bereits vorhandenen Hafs der Feinde auf's höchste zu steigern, mufste er, was er einst gethan, wiederholen. — Dafs er die alte That mit geschärfter Strafrede wiederholt habe, davon finden wir in Mt. 21, 13 und par. (vgl. mit Joh. 2, 16) eine unbefangene und um so sichrere Spur.

An sich war die Wiederholbarkeit also möglich. Aber warum erzählen nicht *alle* Evsten *beide* Fakta? — Weshalb die *Syn.* die erste Tempelreinigung nicht erzählen, ist sehr klar. Sie fangen ja ihre Geschichte erst mit dem Aufenthalte Jesu in Kapernaum an. Daher aber, dafs sie die erste Tempelreinigung nicht erzählten, ist es nun wiederum zu erklären, weshalb sie eine boshafte und absichtliche Veranstaltung *neuer* Tempelverunreinigung durch die Priester, falls eine solche wirklich (wie wir annahmen) stattgefunden haben sollte, nicht als solche (als zweite) berichten konnten. — *Joh.*, der Jesu Geschichte vom ersten Osterfest an verfolgt, erzählt die erste Tempelreinigung. Ebendeshalb findet er es nicht noth, auch die zweite zu berichten. Zwar war sie mit ein Moment der Steigerung der *σκοτία*. Doch war sie immer nur *äussere Provocation;* sie diente nicht, wie Lazari Erweckung, den inneren Charakter des Hasses gegen Jesum zu erklären. Deshalb überging sie *Joh.*, der die *innere* Steigerung der *feindseligen Gesinnung* durch Jesu ganzes Leben hindurch verfolgt hatte, dem aber nun, wo er einmal beim Mordplan, dem Resultate jener Gesinnung, angelangt war, alles daran lag, die letzten Reden des Herrn, das letzte herrliche, wundersame Leuchten des Lichtes in der Finsternifs, zu beschreiben. — Durchweg finden wir, dafs *Joh.* nur die *inneren* Momente des Kampfes (die Steigerung der licht-liebenden oder licht-hassenden *Gesinnung*) angiebt. All jene *äusseren Anhäckelungen*, wie z. B. *Mt.* (22, 15 ff.) sie berichtet, übergeht er [5]).

5) Cp. 12, 37 — 50 giebt er noch einmal eine Uebersicht über den Eingang, den Jesus gefunden, und giebt als Grundge-

§. 101.

Jesu Verantwortung über seine Vollmacht. Gleichnisse.

Als Jesus im Tempel lehrte, traten nun förmlich die Hohenpriester und Aeltesten zu ihm, ihn zu befragen, welche Vollmacht und Berechtigung er zu dieser seiner ganzen Wirksamkeit habe. In Form einer Gegenfrage berief er sich auf das Zeugnifs Joh. des Täufers. Indem er nämlich fragte, ob dessen Taufe von Gott gewesen oder nicht, stellte er ihnen das Dilemma, entweder auch ihn, von dem Joh. gezeugt, anzuerkennen, oder Joh. gegen das einmüthige Bewufstseyn des Volkes zu verstofsen. Diese Gegenfrage blieb unbeantwortet. Jesus aber knüpfte an die Erwähnung Johannis das Gleichnifs von zwei Söhnen, indem er die Zöllner und Huren, die auf Johannis Predigt hin Bufse thaten, mit einem widerspenstigen Sohne, der sich nachher zum bessern besinne, die Priester und Aeltesten dagegen mit einem Sohne verglich, der zu *Worten* des Gehorsams sogleich bereit sey, sie aber nicht *ausführe.* — Alsdann strafte er offen ihre Bosheit durch das Gleichnifs von den rebellischen Weingärtnern, welche alle vom Herrn des Weinbergs abgesandten Boten und zuletzt auch den eigenen Sohn desselben tödteten. Und da sie das Gleichnifs nicht verstanden, nannte er sich gerade heraus den von den Bau-

sinnung der σκοτία das selbstsüchtige Trachten nach der eigenen δόξα an, stellt dagegen Jesum dar als den, der nie das Seine, sondern stets die Ehre des Vaters gesucht habe. Er macht dies klar an einer, bei irgend einer bestimmten Veranlassung gesprochenen Rede des Herrn. — Dafs diese nicht frei von Joh. zusammengetragen, sondern bei einem bestimmten Anlafs gesprochen sey, sieht Str. (I, 683) ganz richtig, erkennt auch an, dafs jener Anlafs nicht unmittelbar nach Joh. 12, 20—36 stattgefunden haben kann (so dafs Jesus wieder umgewendet wäre) sondern vielmehr *nicht angegeben wird.* Das einzige, was ihn choquirt, sind die „vielen Reminiscenzen“ aus andern joh. Reden. Darüber s. unten *Theil II.*

leuten verworfenen Eckstein (Ps. 118, 22), und kündigte ihnen an, das Reich würde von ihnen genommen werden. — Da hätten sie ihn gerne sogleich ergriffen, aber sie fürchteten das Volk. — Jesus aber redete weiter zu ihnen, und sprach das Gleichnifs von den zur Hochzeit des Königssohnes geladenen, welche, anstatt über solche Freundlichkeit und Gnade sich zu freuen, vielmehr entweder nicht kamen, oder gar in *blinder Bosheit* die königlichen Boten tödteten, worauf der König laden liefs, wer eben auf der Strafse zu finden war, nur mit der Bedingung, dafs sie von ihm selber das hochzeitliche Kleid annehmen und anlegen mufsten. Der Gast, welcher, dies Kleid verschmähend, dennoch sich eindrängen wollte, wurde eben so gut bestraft, als jene, die gar nicht erschienen, durch ihre Thorheit bestraft waren.

1. Diese Vorfälle und Gleichnisse haben keine weitere Schwierigkeit. Ein dem letztgenannten Gleichnifs ähnliches hatte Jesus schon bei dem Luk. 14 berichteten Pharisäersmahl (vgl. §. 85) gesprochen. Aber dort war von einem einfachen Mahle, nicht von einer königl. Hochzeit die Rede; dort geschah den Einladenden kein Leid, sondern die Einladung wurde nur eben nicht angenommen; dort wurden nicht „alle, die auf dem Wege waren, Gute und Böse" als Ersatz für die Nichtkommenwollenden geladen, sondern der Gegensatz ist vielmehr der zwischen Reichen und Bettlern. So ist schon äusserlich betrachtet unser Gleichnifs eine *wesentliche Umbildung* des Luk. 14 erzählten. Der innere Unterschied ist aber noch eklatanter. Dort geht Jesus aus von dem *moralischen* Satze, dafs man nicht *geben* müsse, um *wieder zu empfangen,* sondern aus freier Liebe. Nachdem er diesen Satz in einem kurzen Bilde (Luk. 14, 12 ff.) ausgesprochen, giebt ihm eine dazwischen geworfene Erinnerung eines Gastes an das „ewige Leben" Veranlassung zu zeigen, wie es bei *Gott* eben so

sey, wie auch er aus *freier Gnade* beselige, und deshalb auch nur die, die sich als Bettler und bedürftig fühlten, geschickt und geneigt wären, Gottes Gnade anzunehmen. — Hier dagegen war jener Ausgangspunkt von der *Moral* nicht gegeben. Der Grundgedanke ist hier, nicht blofs die *Ungeneigtheit* der *Selbstgerechten,* sondern die *blinde Bosheit* der *verstockten Feinde Christi* zu schildern, und alsdann erst (bei dem Zug von dem „hochzeitlichen Kleide") zu zeigen, wie auch für die, die nicht in *blinder Wuth* alles Göttliche *hassten,* sondern gerne zu Gott kommen wollten, es noch eine wichtige Frage sey, ob sie auf die rechte Art (durch Annehmen der Gnade Gottes) oder auf die falsche (in Selbstgerechtigkeit) den Eingang in Gottes Reich zu finden hofften.

§. 102.

Verfängliche Fragen.

Jetzt galt es, alles aufzubieten, um Jesu gefährliches Ansehen auf jede Weise zu erschüttern, und ihm, von welcher Seite es irgend möglich war, beizukommen. Zunächst verbanden sich etliche der Pharisäer mit etlichen von der herodianisch-römischen Partei, und legten Jesu die Frage vor, *ob es* (vor Gott und nach göttlichem Gesetz) *Recht sey, dem röm. Imperator Steuern zu entrichten.* In der That war es göttliches Gesetz, dafs Israel als theokratisches Volk nur Jehovah für seinen König anerkennen durfte; jede Dienstbarkeit war nur in Folge besonderen göttlichen Strafgerichtes eingetreten, und stets, besonders aber in der makkab. Zeit, galt es als theokratische Tugend und als Bethätigung des Glaubens und als durchaus Gott wohlgefällig, das Joch der Heiden abzuschütteln. Hienach würde Jesus, hätte er den Census gutgeheissen, geradezu gegen alle richtigen theokratischen Begriffe verstofsen haben. Mifsbilligte er ihn aber, so waren die Herodianer zugegen, die ihn darauf hin gerichtlich anklagen konnten. — Was that Jesus? Er richtete jenen Punkt heraus, dafs alle Dienstbarkeit

göttliche Strafe sey [1]. Er liefs sich die Censusmünze zeigen, und wiefs auf das Bild des Kaisers, d. i. darauf, dafs *faktisch* das Volk unter Botmäfsigkeit des Kaisers gekommen sey. Dann sprach er: *Gebet* dem Kaiser, was bereits faktisch [2] *sein* ist, und gebet *Gotte*, was *Gottes* ist (d. h. eben die Bufse, die er durch Zulassung der Fremdherrschaft wecken will). Da wunderten sie sich, und liefsen Jesum gehen. — Auch die Sadducäer versuchten sich nun an ihm mit einer Frage, womit sie ihn rathlos, ja wohl zum Gespötte zu machen hofften. Sie, die an keine Auferstehung glaubten, fragten ihn, wie es in der Auferstehung mit einem Weibe seyn werde, das hienieden nach einander sieben Männer gehabt? welchem derselben sie angehören würde? — Diese Frage vernichtete Jesus, indem er das Zerrbild von Auferstehung, welches derselben zur Voraussetzung und Unterlage diente, zerrifs. Nicht zur Wiederholung dieses Lebens würden wir auferstehn, sondern zu einem Leben anderer Art, wo alles fleischlich-sexuelle Verhältnifs hinwegfalle. Ihre Leugnung der Auferstehung aber nannte er schriftwidrig; denn gesetzt, Abraham, Isaak und Jakob wären wie Vieh dahin gegangen, um ewig nicht mehr zu seyn — wie könne sich dann Gott Jahrhunderte nach ihrem

1) De Wette meint, Jesus wolle nur sagen, „dafs das Steuer- und Münzwesen mit dem göttlichen Rechte nichts gemein habe." — Das konnte Jesus, *der das a. T. als Gottes Offenbarung anerkannte,* nicht ohne weiteres sagen. Auch liegt jener Gedanke in Jesu Worten auf keine Weise ausgedrückt. Das Hinzeigen darauf, dafs die im Lande kursirenden Münzen *kaiserlichen Gepräges* waren, konnte doch nichts anderes wollen, als auf die *faktische,* mithin von Gott selbst zugelassene Fremdherrschaft zu weisen.

2) *Τὰ τοῦ Καίσαρος*, hiemit ist zunächst die *Münze*, und dann alles, was wie diese faktischer Beleg der kaiserlichen Macht ist, gemeint.

Tode noch *ihren* Gott nennen. Das sey nur denkbar, wenn sie „Gotte lebten" [3].

Als nun die Pharisäer sahen, wie den Sadducäern ihr Versuch mifsglückt war, traten sie eiligst herzu, um noch vor den Augen jener Jesu eine Frage vorzulegen, die er gewifs nicht lösen sollte, und so ihre Ueberlegenheit vor den Sadducäern, die ihn nicht zu besiegen vermocht, an den Tag zu legen [4]. Einer un-

3) Str. (I, 646) findet diese Argumentation „ganz im Geist und „Ton damaliger rabbinischer Dialektik." In jener Benennung Gottes sey keine Andeutung eines „fortdauernden individuel- „len Verhältnisses Jehovah's zu jenen Männern" enthalten, sondern nur der Gedanke, dafs „Jeh., wie er der Schutzgott „dieser Männer gewesen sey, so fort und fort auch für ihre „Nachkommen es seyn werde." — Und doch wird Gott (Ex. 32, 13. Deut. 9, 27) aufgefordert, jenen Männern das ihnen gegebene Versprechen zu halten. Und doch ist von einem Versammeltwerden zu den Vätern die Rede; ein blofses Hier- und da zerstreut *begraben werden* konnte aber doch nicht „Sammeln" genannt werden. — Hat sich jemand einmal ein Hündchen, Caro oder Melas, gehalten, das etwa seitdem hin geworden ist, so wird er sich wohl nicht fortwährend den „Herrn Caro's" nennen? — Warum nicht? Weil man sich nicht nach absolut vergangenen Dingen nennt, sondern nur nach dem, was eine *bleibende Beziehung* zu uns ausdrückt. Der Name drückt immer das *bleibende Wesen* dessen aus, der ihn trägt.

4) Nicht aber, wie De Wette meint, um „ihren Grimm dar- „über, dafs er einen Sieg über die Sadducäer davongetragen, „auszulassen." Darüber werden sie nicht sehr grimmig gewesen seyn. Vielmehr haben wir hier zwei gegeneinander neidische Parteien, die *beide* gegen Jesum kämpfen, deren *jede* aber wiederum sich freut, wenn nicht der anderen, sondern nur ihr selbst der Sieg gelingt. — Str. (I, 650) sieht ein, dafs De Wette's Annahme irrig ist, meint aber, hiemit sey der Evst geschlagen, welcher von einem solchen Streben der Phar., die Sadd. zu *rächen*, deutlich berichte. Hier hat Herr Dr. Straufs wieder einmal gelehrte Dinge aus De Wette und Schneckenburger abgeschrieben, ohne im n. T. nur nachzusehen, wie die Worte lauten! So gründlich ist die negative Kritik.

ter ihnen, ein Gesetzeskundiger, fragte, welches unter allen einzelnen Geboten das gröfste sey. Die Beantwortung dieser Frage setzte eine genauere Bekanntschaft mit dem Gesetze voraus, als sie jener auf seine Belesenheit und Gelehrsamkeit stolze *νομικός* dem „ungebildeten Jesus" zutrauen mochte; ja mochte nun Jesus antworten, was er wollte, so gedachte er, der Wohlbeschlagene und Sattelfeste im mosaischen Recht, ihm leichtlich Einwürfe machen, ihn mit Gelehrsamkeit (gleich als aus dem *corpus juris*) überrumpeln, und so konfundiren und öffentlich als Ungelehrten prostituiren zu können. Fatal! Der, in welchem Gesetz und Propheten erfüllt waren, nannte ein Gebot, das wirklich alle Gesetzeserfüllung beschlossen enthielt, und insofern gewifs das gröfste war, als es alle *ἐντολάς*, grofse und kleine, mit in sich befafste, das Gebot nämlich, Gott absolut und den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Solche Antwort überraschte den *νομικός*, und zwar nicht blofs seinen Verstand, sondern es schnitt noch etwas tiefer ein. „Brav, Lehrer" rief er, „du „hast wahr geantwortet. Ja, es ist nur ein Gott, und „ihn sollen wir über alles lieben, und den Nächsten „zu lieben, ist besser denn alle Opfer." Da Jesus sah, wie der Mann aufrichtigen Sinnes über der Wahrheit der Sache die Sache seines Stolzes ganz vergafs, sprach er: „du bist nicht ferne vom Reiche Gottes." Die Pharisäer aber, da sie diesen Ausgang des Gespräches sahen, zogen sich zurück, und fragten Jesum nicht weiter [5]).

Nun aber beschlofs der Herr, seinerseits an die Pharisäer eine Frage zu richten. Er wandte sich an

5) *Mt.* berichtet blofs Jesu Antwort; ihm ist es nur darum zu thun, *Jesu Ueberlegenheit* zu zeigen. *Mk.* hat uns das specielle Ende des Vorfalles — ganz seiner malenden Weise getreu — berichtet. Darauf reducirt sich die „bedeutende Verschiedenheit" (De W.) in beiden Berichten. Denn dafs Mt. die Stelle *Deut.* 6, 5 von *ἀγαπήσεις*, Mk. von *ἄκουε* an citirt, wird wohl Str. selbst nicht *im Ernste* für eine unvereinbare Divergenz halten.

einen im Tempel beisammenstehenden Haufen derselben, und fragte, wie doch David, dessen *Sohn* der Messias seyn solle, ihn seinen *Herrn* nennen könne. **Diese** Frage, wodurch sie Jesus auf die Gottheit des verheifsenen Messias hinführte, vermochten sie nicht zu beantworten [6]).

§. 103.

Grofse Strafpredigt. Groschen der Wittwe.

Nunmehr begann Jesus vor allem Volke recht eigentlich und ausdrücklich die Schriftgelehrten und Pharisäer in ihrer Blöfse hinzustellen. Er **warnte** als treuer Hirte das Volk vor jenen, die den *Stuhl* Mosis zwar einnehmen, aber in antitheokratischem, **antigöttlichem** Geiste nicht die Ehre Gottes, sondern nur das Ihre suchten, und ihre Hirtenstellung auf scheusliche Art zu ihren selbstischen Zwecken mifsbrauchten, und das Volk, sich zu irdischem Vortheil, auf den Weg des Verderbens leiteten. Ueber sie, die das Himmelreich *verschlossen* hielten, sprach er jetzt feierlich das *Wehe*. Sie nannte er übertünchte Gräber; sie schilderte er in's einzelnste hinein nach ihrer ganzen Art, warf ihnen alles heilige, unschuldig vergossene Blut der Propheten vor [1]), und jammerte über Jerusalem, das er habe sammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein sammle unter ihre Flügel, und das nicht *gewollt* habe. Jerusalem, das seinen Heiland von sich stofse,

6) Ueber diese Erklärung von Ps. 110 vgl. §. 122, Anm. 6, gegen Str. I, 648 f. — Str. I, 649 meint, die Notiz Mk. 12, 31 (Luk. 20, 40) stehe weit richtiger bei Mt. 22, 46. — Als ob zwischen beiden Stellungen ein realer Unterschied wäre! Nach beiden blieb die Frage nach dem gröfsten Gebote die *letzte*, die die Juden an Jesum wagten.

1) Mt. giebt die Rede ausführlicher, als Mk. und Luk. Ob er die Verse 3, 13, 16 ff., und 35 des Zusammenhangs wegen hieher gestellt habe, oder ob diese Verse (was besonders in Betreff von v. 3, 13 und 35 sehr gut anzunehmen ist) mehr denn einmal gesprochen seyen, lassen wir als höchst unwesentlich dahingestellt seyn. Ueber v. 35 vgl. §. 84.

werde nun durch Gottes Gericht wüste liegen [2]), bis daſs es in sich gehe, und den Herrn wieder preiſsend anerkenne.

Jesus hatte sich dem *γαζοφυλάκιον* [3]) gegenüber

2) Es versteht sich ganz von selbt, daſs mit *ὁ οἶκος ὑμῶν* v. 38 nicht die *einzelnen Häuser* einzelner v. 13 ff. angeredeter Pharisäer gemeint seyn können, sondern nur die *Stätte des Volkes, die Stätte Jerusalems* im Ganzen. Somit sind alle Erklärungen falsch, ja lächerlich, welche in v. 39 eine Wiederkunft Christi *vor Ablauf eines Menschenalters* geweissagt finden. Subjekt von *ἴδητε* und *εἴπητε* sind ja offenbar nicht *Einzelne* der damals angeredeten, sondern das Volk als *Ganzes.*

3) De Wette z. d. St. meint, die Evsten müſsten wohl eine Verwechslung begangen haben; denn *Jos.* (b. j. 5, 5, 2) rede wohl von *mehreren γαζοφυλακίοις*, welche (nach 6, 5, 2: *ἐν οἷς ἄπειρον μὲν χρημάτων πλῆθος ἄπειροι δὲ ἐσθῆτες καὶ ἄλλα κειμήλια συνελόντι δ'εἰπεῖν πᾶς ὁ Ἰουδαίων σεσώρευτο πλοῦτος, ἀνασκευασαμένων ἐκεῖ τοὺς οἴκους τῶν εὐπόρων*) nicht *Opferstöcke* sondern *Schatzkammern*, ja *Schatzhäuser* gewesen seyn müſsten. Die Evsten dagegen meinten offenbar *Opferstöcke* (wahrscheinlich jene שופרות, deren *tract. schekalim* 6, 1, 5 Erwähnung geschehe). — Die Verwechslung ist aber wiederum auf Seiten des Theologen, nicht des Evsten. In den beiden angeführten Stellen redet ja *Jos.* ganz offenbar von solchen Schatzkammern, die *während der Belagerung Jerusalems* im Tempel angelegt waren. Oder wie? sollten schon in Friedenszeiten die reichen Juden sich im Tempelvorhof haben Häuser aufrichten lassen, um darin ihr Geld, ihre Kleider, ihr „ganzes Vermögen" aufzubewahren? — Sehen wir nun eine andere Stelle des *Jos.* an, nämlich *ant.* 19, 6, 1. Da heiſst es von Agrippa: *τὴν δὲ χρυσῆν ἅλυσιν τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ ὑπὸ Γαΐου ἰσόςαθμον τῇ σιδηρᾷ, ᾗ τὰς ἡγεμονίδας χεῖρας ἐδέθη — — — τῶν ἱερῶν ἐντὸς ἀνεκρέμασε περιβόλων ὑπὲρ τὸ γαζοφυλάκιον.* Hier ist in den Zeiten *vor* dem Kriege von einem *γαζοφ.* im Singular die Rede, und zwar von einem *γαζοφ.*, *über* welchem man

niedergesetzt, und sah zu, wie die Leute Gaben hineinwarfen. Und eine Wittwe kam vorbei, und warf zwei λεπτά hinein. Da rief Jesus seine Jünger, und sagte: „Diese arme Wittwe hat mehr als alle anderen hinein„geworfen. Sie alle gaben von ihrem Ueberflufs; diese „aber gab, was sie sich abgespart, alles, was sie zum „Leben hatte."

§. 104.

Rede Christi von seiner Wiederkunft.

Beim Ausgang aus dem Tempel machten Jesum seine Jünger aufmerksam auf dessen Pracht und Herrlichkeit; er aber sagte, es werde kein Stein auf dem andern bleiben, sondern alles zerstört werden. Diese Erklärung war den Jüngern, wie so vieles, was sie in der letzten Zeit gehört hatten, neu. Bekannt war ihnen und dem Volk aus dem a. T. erwiesenermassen a) die *Zukunft eines Messias*, welche sie nun in Jesu erfüllt wufsten, b) das *letzte Gericht*, das die Israeliten (nach a. T. Stellen als ein vom Messias zu haltendes) in der messianischen Zeit erwarteten, das ihnen Jesus aber als ein noch zukünftiges, von ihm nach erlangter Herrlichkeit zu haltendes dargestellt hatte, jedoch ohne alle Angabe, wann dasselbe oder wann diese Herrlichkeit eintreten würde (Mt. 19, 28; Luk. 10, 14; 11, 31; Joh. 5, 29; 6, 39); und c) auch wohl aus Dan. 9, 13 und 26; 12, 1 (vgl. De Wette z. Mt. 24, 3) eine der letzten herrlichen Entwicklung vorangehende *Trübsal Jerusalems*. Nun hatte Jesus den Jüngern öfter seinen *Tod* vorausgesagt. Allerdings wird auch in der a. t Prophetie nicht blofs ein Leiden des Messias vor seiner Herrlichkeit (Jes. 53 f.) geweissagt, sondern selbst ein *doppeltes Kommen* desselben unterschieden (Sach. 11 f.) 1). Aber eben diese in Bildern gestellte

eine Kette aufhängen konnte, welches also nicht eine *Kammer*, sondern irgend ein *einzelner an der Wand stehender Gegenstand* gewesen seyn mufs.

1) Verwerfung des treuen Hirten, 11, 12. Das Volk

Weissagung war bestimmt, erst nach ihrer Erfüllung begriffen zu werden. Wenigstens finden wir zur Zeit Christi bei dem Volk und den Jüngern keine Spuren von einer Erwartung eines doppelten Kommens des Messias [2]). *So war also Jesu Leidensverkündigung ein Moment, das alle ihre bisherigen eschat. Vorstellungen in Verwirrung brachte, und ihnen gleichsam das Concept verrückte.* Sie hatten bisher eine *messianische Zeit* und in derselben einen *Kampf* (wobei etwa Zerstörung des Tempels) und dann das *letzte Gericht* erwartet. Jetzt war ihnen diese messianische Zeit *in zwei Stücke zerrissen.* In welches dieser Stücke das *Endgericht* fallen würde, war zwar der Natur der Sache nach klar [3]); nicht aber wufsten sie, wann sie die ihnen entweder (nach De Wette) schon aus Dan. 9 geläufige oder (besser) erst so eben (Mt. 24, 2) von Christo geweissagte *Zerstörung des Tempels* zu erwarten hätten, ob bei Christi Tod oder bei seiner Parusie [4]). — In solcher Ungewifsheit

grausamen Hirten preifsgegeben v. 16. Jerusalem ein Taumelkelch für alle Völker 12, 1 f., belagert v. 3 ff., und *dann erst* Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit. — Aehnlich *Mal.* 2, 5 f. und 8 f.; 3, 1 ff.

2) Den Jüngern sind Jesu Leidensverkündigungen überraschend und neu (Mt. 16, 22; 17, 23; 20, 21 u. s. w.). Das Volk hatte so wenig auch nur einen Gedanken an die Möglichkeit, dafs der Messias sterben müfste, dafs es stets von Jesu Tode seine Argumente hernahm, er könne nicht Christus seyn (vgl. 1 Cor. 1, 23 und die Art der apost. Polemik in act. 2, 23 f.; 3, 13 ff.; 5, 30; 6, 10; 7, 52 f.; 10, 39).

3) Und so sehen wir in der Frage der Jünger Mt. 24, 3 in der That die συντελεια τοῦ αἰῶνος eng mit der παρουσία Christi verbunden.

4) De Wette und viele andere gehen von der Voraussetzung aus, die Jünger „hätten sich die *Zerstörung des Tempels* „und die *Zukunft Christi* als gleichzeitig gedacht." Woher das De Wette weifs? Woraus er es schliefst? Die vorchristl. Israeliten dachten sich freilich die Dan. 9 geweissagte Zerstörung des Tempels mit der (einmaligen, noch nicht in Leidenszeit und Herrlichkeit unterschiedenen) *mes-*

und Neugierde, richteten sie, am Oelberg angekommen, an Jesum die beiden Fragen: *a) wann der Tempel zerstört werden würde b) und wann die Wiederkunft Christi sammt dem Ende der Welt eintreten würde.*

Mit der Beantwortung der zweiten Frage macht Jesus, als mit der praktisch wichtigeren, den Anfang (Mt. 24, 4—14). Er warnt sie vor allem, sich nicht durch Pseudochriste täuschen zu lassen. Es werde keineswegs sogleich jetzt die letzte Katastrophe erfolgen; aus dem Eintreten von Krieg, Pest u. dgl. dürften sie nicht auf Herannahen des τέλος schliefsen; vielmehr werde (vor der Aufrichtung des Gottesreiches in Herrlichkeit) ein Zeitalter manchfacher Nöthe vorhergehen; es werde ein Gährungsprocefs der Völker entstehen, aber auch dieser sey nur der *Anfang der Geburtswehen* der neuen Welt. In diesem Procefs würden die Verfolgungen von Seiten der Nichtchristen und der äusserliche und innerliche Abfall von Seiten der Christen sich bis zu grofser θλίψις steigern. *Das* Ende selbst *werde aber erst dann eintreten, wenn das Christenthum in der ganzen Welt verkündigt sey.*

Die eine Frage war beantwortet. Die Jünger sollten nicht sogleich den Eintritt der *ecclesia triumphans* erwarten, deshalb auch nicht im Eintritt von Leiden sogleich schon das Nahen des τέλος zu sehen glauben.

Nun ging Jesus, deutlich absetzend, auf die *andere Frage* (nach der Zeit der Tempelzerstörung) über. Dann, wann sie die Götzengreuel der römischen Adler dem heiligen Boden Kanaans nahen sähen, sollten sie aus Judäa auf das Gebirge entrinnen. Denn dann werde über Jerusalem eine beispiellose Trübsal einbrechen, die der Herr nur um einzelner Erwählter willen in Zei-

sian. Zeit als gleichzeitig; den Jüngern Christi aber war ja diese *mess. Zeit* in zwei Theile aus einander getreten; in die Gegenwart, in welcher sie lebten, und in die gehoffte παρουσία. Woher sollten *sie* so bestimmt erwarten, die Tempelzerstörung werde mit der Parusie zusammenfallen? Dan. 9 lag dazu kein Anlafs!

ten beendigen werde; doch werde Jerusalem sofort von den Heiden zertreten werden (Mt. v. 15—22 u. par.).

Alsdann, wenn Jerusalem diese Trübsal würde ausgeduldet haben, werde für die Christen keineswegs sogleich ein Triumph eintreten, sondern jene Zeiten der Gefahr und des Leidens (der Irrlehrer und Verfolgungen v. 4—14) würden sich auch alsdann noch fortsetzen. Sie dürften also denen nicht glauben, die sich dann für Christen ausgäben; denn er, der Herr, werde nicht in diesem bestimmten Moment nach Jerusalems Zerstörung, noch überhaupt an einem bestimmbaren Momente, sondern *plötzlich und unerwartet, wie der Blitz,* wiederkommen. Wenn die Fäulnifs des Welt-Aases vollendet sey, würden die Adler des Gerichtes kommen (v. 23—28.).

Rasch nach den Tagen nämlich, welche noch jener (Mt. v. 9 ff. und v. 23 ff. verkündigten) Trübsal der Verfolgung und des Abfalles angehörten, würden Sonne und Mond sich verfinstern und die Welten schüttern, das Zeichen des Menschensohnes in den Wolken erscheinen, und Christus mit seinen Engeln zum Gerichte kommen.

So war Jesus zur *erstbeantworteten Frage* zurückgekehrt, und hatte das specielle σημεῖον seiner Parusie angegeben. Nun ermahnte er die Jünger, an den Feigenbaum (§. 100) erinnernd, zur Wachsamkeit. Wie man an dem allmählichen Sprossen der (giftigen, bittern) *Feigenblätter* das allmähliche Nahen der Sommers-Erndtezeit merke, so sollten sie, wenn sie all jene Zeichen des je mehr und mehr wachsenden antichristischen Wesens wahrnähmen, die Nähe der geistigen Erndtezeit (wo die Bäume, die *nur* giftige Blätter und keine Früchte haben, verflucht würden) bemessen. Es würde diese Generation nicht aussterben, so würden schon alle jene Zeichen des wachsenden Antichristenthums deutlich sichtbar werden. — Die bestimmte Zeit des Gerichtes aber wisse nur der Vater im Himmel. Das Gericht werde *plötzlich und unerwartet,* wie die Sündfluth zu Noahs Zeit, hereinbrechen; es gelte hier, wachsam zu seyn. Diese Ermahnung bekräftigte Jesus durch die

Gleichnisse vom wachsamen Knechte, den zehn Jungfrauen und den ausgetheilten Talenten. — Wenn er aber komme, fuhr er fort, werde er Schafe und Böcke scheiden nach ihren Werken; die einen, die aus Liebe, nicht um Verdienstes und Gerechtigkeit willen, Gutes gethan hätten; die anderen, welche rechten wollten, sie hätten Jesum nie gesehen in der Welt, ihm also nichts Gutes erweisen können. Diese würden in die ewige Verdammnifs, jene in's ewige Leben eingehen.

1. Fast ausnahmlos fand man in dieser Rede die Schwierigkeit, dafs Jesus das *Weltgericht* und die *Zerstörung Jerusalems* in *eine* Zeit setze. Denn a) Mt. v. 15 fahre er nach *angekündigtem* Weltgerichte in der *Beschreibung* desselben so fort, als ob die Zerstörung Jerusalems den Anfang desselben bilden würde. b) Mt. v. 29 sage er, seine Wiederkunft werde *sogleich* nach der Zerstörung Jerusalems erfolgen. c) V. 34 sage er, *alles* von ihm so eben geweissagte werde vor dem Aussterben der dermaligen Generation eintreten.

Diejenigen, welche diese Schwierigkeiten für *unüberwindlich* halten, nehmen nun entweder an (Str.) *Jesus selbst* habe eine solche irrige Vorstellung gehabt. Aber alsdann war er nicht allein ein Schwärmer; sondern es bleiben auch Mt. v. 27 und 36 ff. unerklärlich [5]. Oder sie sagen (Schulz, Sieffert, Neander u. s. w.) *nur die Jünger* hätten Jesu Rede falsch verstanden.

5) V. 27 mufs man das *tert. comp.* zwischen Christo und dem Blitz mit Str. (II, 326) darin suchen, „dafs Christus nicht, „wie die Pseudochristen verborgen, sondern offenbar seyn „werde.“ Wo steht aber, dafs jene „verborgen“ seyn würden? Str. erklärt Mt. v. 23 sehr scharfsinnig davon, dafs die Pseudochriste sich erst von andern Leuten dem Volke zeigen liefsen! — V. 36 mufs Str. mit A. Osiander übersetzen, die genaue Zeitangabe auf *Tag und Stunde* wisse Christus zwar nicht; bis auf *Jahrzehende* vermöge er es aber anzugeben! — Wie aber vollends v. 37 ff. erklären?

Wenn sich hiebei De Wette auf eine bei den Juden und auch den Jüngern herrschende Vorstellung beruft, als sollte die Zerstörung des Tempels mit Christi Parusie zusammenfallen, so vgl. gegen die Möglichkeit dieser aus der Luft gegriffenen Annahme oben Anm. 4. Unbegreiflich ist jedenfalls, wie die Jünger, die nach dem *Wann* gefragt, gerade das *Wann* so total sollten mifsverstanden haben; noch unbegreiflicher, wie dieselben, die diesen Mifsverstand begingen, dennoch Verse wie Mt. 36, Mk. 32, geduldig daneben schreiben konnten!

Diejenigen, welche die Schwierigkeiten *zu lösen suchen*, thun es auf dreierlei Art Olshausen beruft sich auf das Wesen der Prophetie, in deren Natur es liege, näheres und ferneres *perspectivisch* zusammenzuschauen. — Das ist ganz richtig; Jesajas schaut im Geiste den leidenden Knecht Gottes, und geht dann plötzlich zum letzten absoluten Jubel Zions und der schlüfslichen Vollendung über. Aber in solchen Fällen wird dann eben so wenig ein bestimmtes Datum über die *Nähe* der zwei perspektivisch zusammengeschauten Fakta gegeben, als über ihre *Entfernung*. Hier dagegen haben wir (nach der von Olshausen acceptirten Exegese) ein bestimmtes *εὐθέως*, eine *γενεὰ αὕτη!* — Solche Bestimmungen wären nicht *perspektivisch* sondern *falsch* gewesen! — Ueberdies hatten bereits die Jünger die Tempelzerstörung von der Parusie unterschieden, und fragten bei beidem besonders nach der *Zeit*. Da mufste Jesus entweder, wenn er sie wufste, sie nennen, oder wenn er sie nicht wufste, es sagen: „ich „weifs sie nicht.“ Nimmer aber durfte er beides in perspektivischem Zusammenschauen darstellen, und noch vollends Wörter, wie *εὐθέως, ἡ γενεὰ αὕτη* brauchen, und so den Schein erregen, er wolle die Zeit auf das genaueste angeben.

Andere (Calixt, Lightfoot, Wetstein u. a.) sehen in Mt. v. 29 ff. und par. mittels einer schauderhaften und mit Recht längst verschollenen Exegese nicht Christi Parusie, sondern nur eine bildliche Dar-

stellung einer „unsichtbaren Parusie bei der Zerstörung Jerusalems“ [6]).

Drittens sucht man die Schwierigkeiten durch gezwungene Exegese zu entfernen. (Besonders Schott). *Τέλος* Mt. v. 6 und 14 soll das „Ende Jerusalems“ seyn! *Εὐθέως* v. 29 soll entweder nach Paulus eine „zufällige Amphibolie“ oder nach Schott eine schlechte Uebersetzung des im aram. Original des Mt. etwa gestanden habenden פתאם seyn. *Πάντα ταῦτα* v 34 solle sich nur auf v. 15 — 22 beziehen.

Wir dagegen gingen bei obiger Darstellung von einer genauen Beachtung der von Mt. genau referirten *Frage der Jünger aus*, und von einer Untersuchung über die eschat. Vorstellungen, welche diese damals *hatten* und *haben konnten*. Es bleibt uns nur übrig, unsre Exegese auch sprachlich zu rechtfertigen.

2. Was Mt. v. 4 — 14 betrifft, so versteht es sich von selbst, dafs *τέλος* hier wie immer = *συντελεια τοῦ αἰῶνος* ist. V. 14 hatte nun Jesus die eine Frage der Jünger nach der Zeit der *συντ. τ. αἰ. völlig* beantwortet, indem er gesagt hatte, sie sollten sie nicht zu frühe, nicht vor Ausbreitung des Christenthums in der ganzen Welt erwarten. Nun konnte er zu der andern Frage *übergehn*. Wir sehen wirklich einen markirten Uebergang. Bisher sprach er von unbestimmter Zu

6) *Typologisch* könnte man die Sache so lösen. Entw. a) die Zerstör. Jerus. durch Titus sey eigentlich Objekt der Rede Christi. Da diese Zerstörung aber Typus sey auf das Weltgericht, so gehe hier die Schilderung des Typus unwillkührlich in die des dadurch vorgebildeten Weltgerichtes über. — Hiegegen v. 3, *πότε*, und v. 29 *εὐθέως* und *ἡ γενεὰ αὕτη*. — Oder b) es sey von der Zerst. durch Titus gar nicht die Rede, sondern nur von jener *Sach.* 12 geweissagten *noch zukünftigen*, unmittelbar vor dem Weltgericht stattfinden sollenden Zerstörung Jerus.'s. Da aber jene durch Tit. ein Vorbild dieser gewesen, so sey manches, was Jes. von der letzteren gesagt, vorläufig auch schon bei der ersteren eingetroffen. — Hiegegen vor allem, dafs Jes. und die Jünger v. 1 — 3 von dem *damals stehenden Tempel reden*.

kunft; jetzt tritt er mit ὅταν in eine bestimmte Zeitsphäre; bisher (von v. 10 an) hatte er nicht mehr in der zweiten Person geredet; jetzt redet er die Jünger wieder an, als ob sie das v. 15 ff. folgende bestimmt erleben würden. Die Partikel οὖν endlich läfst sich nur nach unsrer Erklärungsart begreifen. Die Bedeutung *deshalb* kann sie nicht haben; diese gäbe keinen Sinn, da das v 14 gesagte nicht Grund der v. 15 gegebenen Ermahnung seyn kann. Die Bedeutung *alsdann* 7) hat οὖν nirgends. So bleibt nur jene Bedeutung übrig, wonach es (Winer Gr. p. 416, vgl. auch 1 Cor. 8, 14) „zur Wiederaufnahme eines Gedankens „nach einer Einschaltung dient." So wendet sich Jesus, nachdem er die eine der Fragen beantwortet, zu der anderen zurück.

Bei v. 22 f. beachten wir, dafs in dem ἐκολοβώθησαν implicite die Notiz liegt, dafs die Trübsal Jerusalems *ein Ende nehmen solle*, eine Notiz, die Luk. v. 24 deutlich ausspricht. Wenn nun v. 23 ff. von einer erneuten Gefahr der Verführung für die Christen die Rede ist, so kann das τότε darum nicht die Zeit der noch dauernden Belagerung Jerusalems, sondern nur die Zeit nach vollendeter Zerstörung bezeichnen, weil während der Belagerung die Christen nach v. 16 gar nicht in Jerusalem seyn sollten. Somit beginnt mit v. 23 der Gedanke, dafs der v. 4—14 geschilderte Zustand auch nach Jerusalems Zerstörung sich fortsetzen solle. Dazu pafst, wie wir oben zeigten, trefflich der Gedanke v. 27 8).

7) De Wette sieht in οὖν sogar eine Andeutung der *Nähe* des τέλος. Er hat die zwei Bedeutungen des deutschen *nun (ergo* und *nunc)* auf das griechische übertragen.

8) V. 28 möchte De Wette gerne wieder die Belagerung Jerusalems erwähnt finden. Deshalb erklärt er, ohnerachtet die Worte v. 28 nach Hiob 39, 30; Hab. 1, 8; Luk. 17, 37 ein *Sprichwort* waren, die ἀετοὶ doch von den v. 15 angedeuteten *römischen Adlern*. Ein schöner Gedanke: „Christus wird plötzlich erscheinen; *denn* — wo ein Aas „ist, pflegen die *Römer* zu kommen"!

Dann kann aber mit der *θλίψις τῶν ἡμερῶν ἐκείνων* v. 29 nur eben jene schon v. 9 *als θλίψις* bezeichnete und v. 23—28 neu erwähnte Zeit der Verfolgung und des Abfalles gemeint seyn, und nicht die *θλίψις* über Jerusalem. *Εὐθέως* aber steht im Gegensatz zu *vorheriger Ankündigung und Vermittlung*, als wonach zwischen *θλίψις* und *παρουσία* ein beide trennendes drittes, ein besonderes Anzeichen, zu erwarten wäre. Vielmehr solle die *παρουσία sogleich* nach der *θλίψις* eintreten.

Ueber v. 34 bemerken wir nur das eine, dafs *πάντα ταῦτα* hier ganz offenbar dasselbe heifsen mufs, was es unmittelbar vorher v. 33 geheifsen hat. V. 33 aber kann damit nicht alles *von Jesu gesagte* inclusive des Weltgerichtes verstanden seyn, weil sonst der Unsinn entstünde: „*Wenn* ihr dies alles, Krieg, Pest, Zerstörung Jerusalems, Irrlehrer, Verfinsterung von Sonne und Mond, das Zeichen des Menschensohnes in den Wolken, ihn selbst mit seinen Engeln, und alle Welt um ihn her sehet, so wisset — dafs das Gericht *nahe* ist." Wer den Richter richten sieht, braucht an die *Nähe* des Gerichtes nicht erinnert zu werden. — Was Jesus unter *πάντα ταῦτα* verstehe, erhellt aus der Vergleichung mit den allmählich treibenden Feigenblättern. Es sind jene v. 4—14 und 23—28 beschriebenen *Momente des wachsenden Antichristenthums*.

3. Wir gingen bisher von *Mt.* aus. Vergleichen wir *Mk.* und *Luk.*, so finden wir, dafs beide die Frage der Jünger nicht so speciell referiren, indem zwar das Wort *συντελεῖσθαι* bei Mk. vorkömmt, aber nur auf die ebengenannte Tempelzerstörung (*ταῦτα*) bezogen wird, und auch bei Luk. nur nach der letzteren gefragt wird. In der That, die *Form*, in welcher die Frage geschah, war den Evsten gleichgültig, und konnte es seyn. Ob jene Jünger blofs der Zerstörung des Tempels Erwähnung gethan (eben in jenem Sinn: „ob „diese noch in der Gegenwart oder erst bei der Pa- „rusie stattfinden würde") und Jesus zur Antwort auf diese Frage die ganze Exposition über *τέλος*, Zerstörung Jerusalems und Parusie ihnen gemacht habe, oder

ob bereits die Jünger in ihrer Frage diese verschiedenen Objekte ausdrücklich erwähnt hatten, darauf kam nichts an. Uns zwar war das genaue Referat der Frage bei Mt. insoferne wichtig, als es uns auf den Weg des rechten Verständnisses der Antwort leitete; den Evsten aber, die das Verständnifs unmittelbar besafsen, lag es fern, über diese Nützlichkeit eines genauen Referates der Frage zu reflektiren.

In der Antwort selbst stimmen sie alle. Auch bei Mk. und Luk. zeigt sich, dafs sie den Sinn der Rede richtig erfafst hatten.

Wenn Mk. v. 10 ein πρῶτον hat, so läfst sich nichts anderes denken, worauf dies πρῶτον sich beziehen könnte, als auf das v. 9 erwähnte τέλος. — Der Uebergang zur Zerstörung Jerusalems ist insofern markirt, als das ὅταν ἴδητε κλ. dem vorigen durch ein δὲ entgegengesetzt wird. Je weniger deutlich Mk. v 4—13 des absoluten τέλος, des Weltgerichts, Erwähnung gethan, je mehr er vielmehr nur den *von damals an eintreten sollenden* Zustand und seine Kämpfe schildert [9]), um so mehr kann er von diesen v. 11—13 geschilderten Kämpfen aus, die ja wirklich (auch nach Mt. v. 34) schon sogleich nach Jesu Tode begannen, ohne weiteres auf die Zerstörung Jerusalems übergehen.

V. 23 - 24 ist er ganz dem Mt. gleich. Ebenso v. 30.

Luk. verhält sich in Betreff des Ueberganges zur Zerstörung Jerusalems ähnlich, wie Mk. Er hat v. 8—19 des τέλος und der *Zeit* des τέλος *gar keine* Erwähnung gethan, sondern referirt nur, was Jesus über die *sofort*

9) Die Evsten schrieben ja nicht für Kritiker. Ihnen war das *prakt. Bedürfniss* Hauptsache. So übergeht Mk. die bestimmte Frage nach dem *Wann* der συντ. τ. αἰ. und ebenso deutet er die bestimmte Antwort auf dies *Wann* nur leise, fast undeutlich, an v. 10; legt aber alles Gewicht auf die eintretenden *Kämpfe* und die *Art des Verhaltens* in denselben.

eintreten sollenden Kämpfe und Leiden sagte; Kämpfe und Leiden, die man (v. 9) *nicht* für Anzeichen des *τέλος* halten dürfe. Von diesen Leiden aus geht er nun v. 20 ohne weiteres auf die Zerstörung Jerusalems — als auf einen unter den übrigen Kämpfen — über. Hat er aber bis hiehin des *τέλος* noch gar keine Erwähnung gethan, so fehlt gleichwohl auch bei ihm keineswegs die bestimmte Aussage, dafs die Parusie mit der Tempelzerstörung *nicht* zusammenfallen werde. Denn während Mt., welcher jene Kämpfe v. 4—14 als *von Jesu Zeit an bis zum τέλος dauernd* bezeichnet hatte, v. 23—28 sagt, dafs sie sich auch nach Jerusalems Zerstörung fortsetzen würden — während Mt. auf *diese* Art das Zusammenfallen von Tempelzerstörung und Parusie leugnet — so leugnet Luk. (welcher v. 8—19 jene Kämpfe nur als *bald anfangend*, nicht aber nach ihrem *terminus ad quem* bezeichnet hatte) jenes Zusammenfallen auf andere aber ebenso deutliche Art, indem er v. 24 sagt: *Jerusalem werde so lange von den Heiden zertreten werden, bis die Zeit der Heimsuchung auch dieser komme.* — V. 32 erläutert sich, wie bei Mt. und Mk.

Hiemit fällt denn also das ganze Gerede von Str. (II, §. 115) und die dort (p. 327) gegebene „Eintheilung des Abschnittes bei Mt", welche eben so verunglückt ist, wie das ganze Str.'sche Buch [10].

§. 105.
Passah und Abendmahl.

Schon mehrere Tage vor dem Eintritt des Passahfestes war die teuflische Wuth des Judas gegen seinen Herrn und Meister bis zu einer entschiedenen Hingabe an Satan gereift. Er ging zu den Synedristen, und kam überein, wenn sie ihm 30 Silberlinge zahlen wollten, so wolle er ihnen bei guter Gelegenheit einen Ort und eine Stunde nennen, wo sie Jesum treffen und ohne Aufsehn sollten verhaften können. — Als

10) Ueber diese eschat. Rede und über die übrigen eschat. Stellen des n. T. vgl. meine *dissert.* adversus erroneam nonnullorum opinionem etc. etc. Erlangen, in Commission bei Bläsing 1842.

nun der 13 Nisan da war, befahl der Herr Petrus und Johannes, hinzugehen und das Passah zu bereiten. Und auf die Frage, *wo* sie es bereiten sollten, wiefs er sie kraft seiner Allwissenheit (§. 52) an, in die Stadt zu gehen; dort würde ihnen ein Mann mit einem Wassergefäfs begegnen; ihm sollten sie folgen, und dem Herrn des Hauses, in das der Mann gehen würde sagen: „Der Meister spricht: Wo ist meine Stätte, „das Passah zu essen mit meinen Jüngern", so würde er ihnen einen grofsen Saal anweisen. Und sie gingen, und es geschah, wie Jesus gesagt.

Als sie sich nun lagern wollten zum Mahle, entstand ein Streit unter den Jüngern, deren keiner das Geschäft des Gastgebers gegen die Gäste, den Dienst der Fufswaschung, übernehmen wollte. Da sich jeder der erste und vornehmste dünkte, so stand Jesus, der es wohl wufste, wie ihm der Vater *Alles* in die Hände gelegt, und dafs er Gottes Sohn sey, aber auch, dafs er zu sterben entschlossen sey, stillschweigend auf, und begann sich zu schürzen und seinen Jüngern die Füfse zu waschen. Als er zu Petrus kam, wollte dieser, beschämt, es nicht leiden. Jesus aber, der hier nicht allein einen Dienst der Demuth that, sondern auch in tieferer Bedeutung hiemit die Jünger als *Gäste* zu *seinem* Mahl einlud, sprach: Die volle Bedeutung dieses Waschens verstehe Petrus noch nicht. Da aber Petrus wiederholt sich weigerte, sagte er: „Wenn „ich dich nicht wasche, so hast du keinen Theil an „mir." Seine Liebe zu bekunden, und zu zeigen, wie viel ihm daran liege, an Jesu Theil zu haben, rief nun Petrus: „Herr nicht die Füfse allein, sondern „auch die Hände und das Haupt." Jesus aber sagte: „Wem ich die Füfse wasche, der ist ganz rein. Ihr „seyd rein, *aber nicht Alle*." So suchte er dem Verräther leise und schonend, aber bedeutungsvoll, noch das Gewissen zu erschüttern. Dann setzte er sich, und ermahnte sie, dafs wer der gröfste seyn wolle, es durch Demuth beweisen solle (Joh. 13, 13—17. Luk. 22, 25—28). Noch einmal spielte er (Joh. v. 18) auf seinen Verräther an, und erinnerte noch bedeu-

tungsvoll, dafs wer ihn aufnehme, den *Vater* aufnehme, und dafs den treuen Jüngern zwölf Throne als den Richtern der Stämme Israels bestimmt seyen.

Nun ward das Osterlamm aufgetragen, und das *Passah* begann. „Mich hat herzlich verlangt", sprach „der Herr, (Luk. 22, 14 ff.) dies Passah mit euch zu „essen. Denn hinfort werde ich es nicht mehr mit „euch essen, bis dafs es erfüllt wird im Reiche Got-„tes." Während sie nun dies zu erfüllende Vorbild des wahren Schonungs-Opfers afsen, sprach der, der dies Opfer selbst war: „Wahrlich, wahrlich, einer „unter Euch wird mich verrathen." Jetzt galt es für Judas die letzte Entscheidung. Jesu Sanftmuth neben seiner Allwissenheit mufste ihm das Herz erschüttern und an Jesu Gottheit ihn erinnern. Sein war es, ob er nun noch den satanischen Hafs gegen den Heiligen brechen, oder darin verharren wollte. Auf jenes Wort hin entstand unter den Jüngern, die ihre Schwäche wohl fühlten, doch keiner solchen Bosheit sich bewufst waren, ein ängstliches Fragen: „Ich bin es doch nicht?" Endlich winkte Petrus, den solche Ungewifsheit wieder am höchsten quälte, dem Jünger, der an Jesu Brust lag, zu forschen, wer es wäre. Jesus aber antwortete offen und laut: „Dem ich den Bissen „reiche, der ist's", und reichte dem Judas den Bissen. In trotzigem Stolz hatte dieser die Stirn, es geradezu zu leugnen mit den Worten: „Ich werd' es doch nicht seyn sollen, Rabbi?" Jesus sprach: „Du bist es." Da fuhr Satan mit der ganzen Macht der Bosheit Judä in das Herz. Judas war nicht besessen, wie die Dämonischen, sondern hatte sich mit freiem Willen und freiem Bewufstseyn dem Satan zum Werkzeug hergegeben, Christum zu vernichten. Jesus sprach: „Was du thun willst, thue bald." Da stand Judas auf, und ging hinaus. Die Jünger, die von dem ganzen Verrath noch keinen rechten Begriff hatten, meinten, Jesus habe ihm, der den Beutel führte, geheifsen, etwas für das Fest einzukaufen. Allerdings handelte das fleischliche Israel in seinem Repräsentanten ein Opfer ein für das Fest.

Da nun Judas hinaus war, sprach Jesus: „Nun „ist die Stunde da, dafs des Menschen Sohn verkläret „werde, und dafs Gott verkläret werde in ihm.“ Da nahm Jesus das Brod, segnete es durch ein Gebet des Dankes, brach es und theilte es unter die Jünger, und sprach: „Das ist mein Leib, der für euch dahin gegeben wird. Solches thut zu meinem Gedächtnifs.“ Als mit diesem Passahbrode, das Christi Leib war, das alttestamentliche Passahmahl beendiget war, nahm er den Kelch, gab ihn den Jüngern und sprach: „Das ist der *neue* Bund in meinem für euch vergossenen Blute. Ich werde nicht mehr das Gewächs des Weinstocks mit euch trinken, bis ich es neu mit euch trinke in meines Vaters (nun durch meinen Tod zu stiftendem) Reiche. (Mit Mt 26, 29 u. s. w. vgl. Joh. 13, 33).

Für den neuen Bund gab Jesus das neue Gebot der *Liebe* (Joh. v. 34 f.). Als ihn nun Petrus fragte, wo er hingehe, und ihm durchaus folgen wollte, warnte ihn Jesus vor des Satans Versuchung, tröstete ihn, er habe für ihn gebetet, dafs sein Glaube nicht aufhöre, und als Petrus neu versicherte, er sey bereit, ihm bis in den Tod zu folgen, sagte er ihm voraus, ehe der Hahn (zweimal) krähe, werde er ihn dreimal verleugnet haben (Mt. 26, 31 ff. Mk. 4, 27 ff. Luk. 22, 31 ff.; Joh. 13, 36 ff.). — Bis jetzt hätten sie keiner Taschen und Schuhe bedurft; er habe für sie gesorgt; jetzt müfsten sie für sich selbst sorgen, und wer kein Schwerdt habe, solle sich eines kaufen; denn Zeiten der Gefahr würden einbrechen. Als nun die Jünger, weltlichen Kampf und Streit erwartend, Jesu sagten, es seyen zwei Schwerdter da, sprach er mit schmerzlichem Lächeln: „Es ist genug.“ — Weiter tröstete er sie (Joh. 14) nicht zu erschrecken, weil er zu dem Vater gehe. Er werde sie nicht Waisen lassen, sondern ihnen einen Tröster, den Geist der Wahrheit, senden. Er segnete sie mit seinem Frieden. „Ich „hätte euch noch viel zu sagen“ sprach er, „aber ihr „könnet es noch nicht tragen. Doch dafs die Welt er„kenne, dafs ich den Vater liebe; so kommt, lasset „uns von hinnen gehen.“

So trat Jesus den Weg zu seinem Leiden an. Sie gingen hinaus an den Kidron. Auf dem dunkeln Gange begann nun der Herr jene *Rede von der Bedeutung des heil. Abendmahles* (Joh. 15) zu sprechen, dafs er der Weinstock sey, an dem die Reben hängen, von dem sie Saft und Leben empfangen, an und in dem sie bleiben müssen und Früchte der Liebe bringen, und leiden. Weiter sprach er (Joh. 16) von der Nothwendigkeit dieser Leiden, und von der Nothwendigkeit auch seines Leidens, auf dafs (vgl. oben pag 294) der Tröster kommen und seine ἔλεγξις, seinen Reinigungsprocefs der Welt, beginnen könnte. Denn der werde die Welt *ihrer* Sünden zeihen, dessen, dafs sie an Christum nicht glaubten und *seiner* Gerechtigkeit (die er im Gehorsam bis zum Tode beweise) und des Gerichtes (dafs durch Christi Tod die Macht des Bösen eine gebrochene sey).

Als er unter diesen Reden an den Oelberg gekommen war, hob er seine Blicke gen Himmel, und sprach das Gebet des neutestamentlichen Hohenpriesterthums (Joh 17).

1. Vor allem berührt uns hier die Frage nach der Zeit des Passahmahles, d. h. ob nicht *Joh.* den *Syn.*, welche es so deutlich als ein Passahmahl bezeichnen, widerspreche, und die Sache vielmehr so darstelle, als hätten die Juden erst den Abend nach Christi Tode das Passahlamm gegessen. Man beruft sich hiefür vor allem auf Joh. 18, 28, wo die Juden deshalb nicht des Pilatus Haus betreten wollen, *ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φαγῶσι τὸ πάσχα*, ferner auf Joh 19, 14, wo der Charfreitag *παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, also Vortag, Vorabend des ersten Passahtages, heifse, so dafs also die Juden am Abend nach Christi Tod das Passahlamm schlachteten; ferner auf Joh. 19, 31, wo der Todestag Jesu ebenfalls *παρασκευή* genannt wird; endlich auch auf Joh. 13, 1 f. wo das Mahl, welches der Gefangennehmung Jesu unmittelbar voranging, als ein *δεῖπνον*, keineswegs aber als das bekannte Pas-

sahmahl bezeichnet, ja durch *πρό* von der *ἑορτή* geschieden wird.

Die verschiedenen Ansichten derer, die die Ehre *aller* Evsten zu retten suchen, und weder bei den *Syn.* noch bei *Joh.* eine falsche Nachricht zu finden glauben, theilen sich nun in zwei Hauptklassen. Die einen kommen zu folgendem Resultate:

Nisan.	*Wochentage.*	*Vorfälle.*
13. — — — —	Donnerstag	Jesu letztes Mahl.
14. — — — —	Freitag —	Jesu Tod. Abends Passahmal der Juden.
15. (Erster Festtag)	Sabbath.	

Die anderen zu folgendem:

Nisan.	*Wochentage.*	*Vorfälle.*
14. — — — —	Donnerstag	Jesu und der Juden Passahmahl.
15. (Erster Festtag)	Freitag —	Jesu Tod.

(Dafs der erste Festtag den 15. Nisan fiel, sowie, dafs Jesus den Freitag starb, steht natürlicherweise fest. Die Frage ist nur, ob der Freitag oder Todestag Jesu mit dem 14. oder mit dem 15. Nisan zusammengefallen sey [1]).

Diejenigen nun, welche, wie Paulus (Comm.), Tholuck (Comm.), Hengstenberg (Kchz. 1838, 98 ff.) der zweiten Ansicht huldigen, haben zunächst die johanneischen Stellen gegen sich, in denen gesagt wird a) die Juden hätten am Abende nach Jesu Tod ihr Passahmahl gehalten b) Jesu Tod sey an der *παρα-*

1) Ganz unhaltbar und mit den mos. Verordnungen unvereinbar ist die Ansicht von Frisch (Abhandl. vom Osterlamm) und Rauch (Stud. und Krit. 1832, 3) das Passah sey gesetzlich und allgemein den Abend zwischen dem 13ten und 14ten geschlachtet worden, den 14ten Tag selbst sey nichts geschehen und den 15ten habe das Essen der *ἄζυμα* begonnen. Diese Ansicht, wäre sie richtig, würde zwar zur Erledigung der Stelle Joh. 19, 14 und 31, nicht aber der Stelle Joh. 18, 28 dienen.

σκευή, dem Rüsttag zum Passah, also dem 14ten Nisan erfolgt. — Diese Stellen erklären jene Theologen folgendermassen. a) Hätte Joh. bei seinen Lesern schlechterdings keine Kenntnifs vom letzten Mahle Jesu und dessen Zeit und Umständen voraussetzen können, so durfte er allerdings nicht sagen, die Juden hätten deshalb das Betreten des heidnischen Hauses gemieden, ἵνα φαγῶσι τὸ πάσχα, ohne hiemit den Schein zu erregen, er meine hiemit die eigentliche Passahmahlzeit. Da aber Joh. bei seinen Lesern, welche nach der Erzählung der Apostelgeschichte und nach 1 Cor. 11 den Abendmahlsritus bereits hatten, jene Kenntnifs nothwendig voraussetzen mufste, so habe er gar wohl das Essen der übrigen Passah-Speisen [2]), namentlich der *ungesäuerten Brode*, der *Kürze* halber als ein φαγεῖν τὸ πάσχα bezeichnen können. — Hiegegen liefse sich jedenfalls einwenden, dafs die Worte ἵνα φαγῶσι τὰ ἄζυμα ebenso *kurz* gewesen wären. Und so bleibt es immerhin unerklärlich, weshab Joh einen so ganz ungewöhnlichen (vgl. *Jos.* ant. 3, 10, 5, wo die ἑορτὴ τῶν ἀζύμων geradezu von der ἑορτὴ τοῦ πάσχα unterschieden wird; ähnlich 2, 15, 1; 11, 4, 8 u. a.) Ausdruck gebraucht habe [3]). — b) An den Stellen Joh. 19, 14 und 31 erklärt man παρασκευὴ mit Berufung auf Mk. 15, 42 nach Reland's Vorgang als *Freitag*. Die Berufung auf Mk. wäre aber selbst dann nicht stichhaltig, wenn Mk. an jener Stelle irgend einen beliebi-

2) Z. B. der *Chagiga*. Hiegegen vgl. Mosheim diss. de vera notione coenae Domini, und Straufs II, 391.

3) Mit völligem Unrecht berufen sich jene Theologen auf eine Stelle des *Maimonides*, dafs das Betreten eines heidnischen Hauses nur bis zum Abend verunreinigt habe. Hienach *könne* Joh. 18, 28 gar nicht vom Passahlamm, das erst *am* Abend (am Anfang des 15ten) gegessen wurde, die Rede seyn. — Das *Schlachten* des Lammes begann schon um 3 Uhr; hiezu hätten sich also die Juden doch jedenfalls verunreinigt, sich mithin auch das *Essen* unmöglich gemacht. Vgl. weiter Winer Realw. II, 241, Anm. 1.

gen Freitag im Jahre παρασκευή nannte, und mit den Worten ὅ ἐςι προσάββατον erklärte. Denn es könnte ja immerhin jeder vor einem gewöhnlichen Sabbath vorhergehende Tag παρασκευὴ geheifsen haben, und dennoch dies Wort auch von dem Vortag eines Festes gebraucht worden seyn. Dafs der *Wochentag als solcher* παρασκευή geheifsen habe, so wie bei uns ein gewisser Wochentag *Sonnabend* heifst, auch wenn er z. B. mit dem ersten Weihnachtstage zusammenfällt, folgt aus jener Stelle des Mk. keineswegs [4]. Nun redet aber überdies Mk. dort vom *Todestag Jesu selbst!* Wis-

4) Die Stellen ausser dem neuen Testamente, worin παρασκευή vorkömmt, beweisen eben so wenig als jene Stelle bei Mk. *Judith* 8, 6 heifst es: καὶ ἐνήςευσε πάσας τὰς ἡμέρας χηρεύσεως αὐτῆς χωρὶς προσαββάτων καὶ σαββάτων, καὶ προνουμηνιῶν καὶ νουμηνιῶν καὶ ἑορτῶν καὶ χαρμοσυνῶν οἴκου Ἰσραήλ. Hieraus darf man nicht geradezu schliefsen, weil προσαββάτων und nicht παρασκευῶν stehe, so *könne* „der Freitag als solcher nicht παρασκευή geheifsen haben" — denn das bestimmtere προσάββατον ist ja offenbar als Parallele zu dem ebenfalls bestimmten προνουμηνία gewählt; die Absicht des Autors war, die einzelnen Feste möglichst zu specialisiren. Das Gegentheil „der Freitag als solcher *sey* mit παρασκ. bezeichnet worden", läfst sich natürlich noch weniger daraus beweisen. — Die Stelle *Jos.* ant. 16, 6, 2 ist etwas bezeichnender. Daselbst heifst es in einem kaiserlichen Ausschreiben: ἔδοξέ μοι.... τοὺς Ἰουδαίους χρῆσθαι τοῖς ἰδίοις θεσμοῖς...... ἐγγύας τε μὴ ὁμολογεῖν αὐτοὺς ἐν σάββασι ἢ τῇ πρὸ ταύτης παρασκευῇ κ λ. Hier wird unter παρασκ. allerdings zunächst der Wochentag *Freitag* verstanden. Aber aus dem Zusatz πρὸ ταύτης geht klar hervor, dafs in dem Worte παρασκ. *an sich* nicht die Bedeutung *Freitag* lag, sondern nur die allgemeine: *Rüsttag, Vortag*, und dafs erst durch die bestimmte Beziehung auf den Sabbath (πρὸ ταύτης) das Wort παρασκ. den Sinn von *Freitag* erhielt. —

sen wir denn nun, ob wir προσάββατον mit „Vortag *eines* Sabbath" übersetzen dürfen, ob es nicht vielmehr heifse „Vortag *der Sabbather*" resp. des Osterfestes? — Doch wir wollen mit Rücksicht darauf, dafs Mt. 26, 17; Mk. 14, 12; Luk. 22, 7 der Tag vor dem ersten Festtage nicht παρασκευὴ sondern ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων genannt wird, die Möglichkeit zugeben, παρασκ. sey ein fixer Name für einen fixen Wochentag gewesen. Aber ist denn nun damit die Stelle Joh. 19, 14 erklärt? Nach der Ansicht jener Ausleger war doch der Todestag Jesu, welchen Joh. an jener Stelle bezeichnen will, der *erste Festtag.* Kann man sich denn nun etwas unnatürlicheres denken, als dafs Joh. diesen Tag, anstatt ihn einfach den *„ersten Ostertag"* zu nennen, als *„einen ins Passahfest fallenden Freitag"* sollte bezeichnet haben? Welche Gründe wollte man für diese höchst sonderbare Bezeichnung auffinden?

Die Stelle Joh. 19, 31 dagegen liefse sich, wenn die Bedeutung *Freitag* für παρασκ. feststünde, von jenem Standpunkt aus allenfalls erklären. Joh. würde sagen: „jener auf den Freitag fallende Sabbath war „grofs" resp. *weil er in's Osterfest fiel.* — Doch fiel in jedem Jahre ein Sabbath in die Osterwoche, und so bleibt auch hier die Annahme der anderen Partei natürlicher, wonach jener Sabbath deshalb so besonders grofs war, weil er mit dem ersten Ostertage, der auch sabbathlich gefeiert werden mufste (Num. 28, 18), zusammenfiel.

An der Stelle Joh. 13, 1 behaupten jene Theologen mit vollestem Rechte, dafs der fehlende Artikel bei δεῖπνον kein Beweis sey, Joh. habe das Mahl als eine gewöhnliche Mahlzeit bezeichnen wollen. Vielmehr heifst δείπνου γενομένου nach Jakobs (ad Achill. Tat. p. 490) [5] Bornemann (ad Xen. Conv. p. 57) und

5) Siehe bei Winer Gramm. pag. 116. — Mithin kann man nicht sagen, Joh. schliefse die Möglichkeit, dafs das letzte Mahl ein Passah gewesen, mit jenen Worten geradezu aus. — Diejenigen, welche zwischen *Joh.* und den *Syn.* einen un-

Schneider (ad Xen. Cyrop. 2, 3, 21) nichts anderes, als *„bei Tische."* Der Artikel fehlt nicht, um das Mahl als *irgend ein Mahl* zu bezeichnen (dies würde Joh. wohl so ausgedrückt haben: *καὶ δεῖπνον ἐποίησαν αὐτῷ, καὶ*) sondern weil *δεῖπνον* bereits ebenso bestimmt ist ohne Artikel, als *θύρα* in der Redensart *ἐπὶ θύραις.* Wie aber aus dieser Stelle nichts *gegen* die Tholuck'sche Erklärung folgt, so auch nichts dafür.

Eben so wenig kann man aus dem *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* folgern, da sich Joh. mit den Worten *ἀγαπήσας* unterbricht, und wir schlechterdings nicht wissen können, was er zu sagen im Sinne gehabt habe.

Die Stellen Joh. 18, 28; 19, 14 widerstehen aber, wie gesagt, auf das entschiedenste jener ganzen Auffassungsweise [6]).

Wie aber steht es mit der anderen Erklärungsweise? Jesus solle das Passah einen Tag vor den Juden gegessen haben? Durfte man sich eine solche Abweichung vom Gesetz erlauben? Und wie stimmt hiezu die *ἡμέρα, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα* Luk. 22, 7, vgl. Mt. 26, 17.; Mk. 14, 12? Jedenfalls widerstehen diese Stellen schlechterdings sowohl der Annahme, Jesus habe gar kein eigentliches Passah,

lösbaren Widerspruch finden, erklären dann meistens die Darstellung der Synopt. für falsch, die des Joh. für die richtige. Vgl. z. B. Straufs II, 396. Sieffert 143. Doch darf man sich nicht mit Winer (Realw. II, 142) darauf berufen: *jüdischen Satzungen zufolge* würde Jesus nach gehaltenem Passahmahle nicht haben die Stadt verlassen dürfen; da er dies dennoch gethan, so könne jenes Mahl kein Passah gewesen sein. — Wie viel der Herr sich um jüdische Satzungen kümmerte, ist Mt. 15, 1 ff.; 23, 4 zu lesen.

6) Und durch die Folgerung, welche Guericke und Tholuck aus Joh. 13, 27 ziehen (es habe kein Jünger denken können, Jesus schicke den Judas noch so spät aus, ausser, wenn es höchste Zeit, also Vorabend des Festes war) wird sie nicht gestützt. Vgl. darüber Lücke und Theile z. d. St. und Sieffert pag. 140.

sondern nur ein πάσχα μνημονευτικόν oder ἀντίτυπον u. dgl. gehalten (Lamy, Deyling, Grotius, Hammond, Clericus), als auch der Ansicht, er habe zwar ein wirkliches Passahmahl, aber einen Tag früher, als es sich gehörte, genossen (Seb. Schmid, Scaliger). Auch ist die Berufung auf die späteren Streitigkeiten der Rabbaniten und Karäer über die Zeit der Passahfeier (Capellus, Ernesti, Kuinöl) mit Recht zurückgewiesen worden, als nicht beweisend, daſs schon zu Jesu Zeiten ein solcher Zwiespalt unter den Juden geherrscht habe.

Das Resultat unserer Untersuchungen ist also folgendes: Joh. *erzählt klar und deutlich, die Juden hätten das Passahlamm den Tag nach der Einsetzung des h. Abendmahles geschlachtet. Die* Syn. *erzählen klar und deutlich, Jesus habe das h. Abendmahl eingesetzt beim Passahmahle, welches er am gewöhnlichen Tage gehalten habe.*

Ist nun nicht der Widerspruch anerkannt? — Keineswegs. Denn jene beiden Sätze widersprechen sich ja an sich noch gar nicht. In dem einen liegt der Gedanke: „in jenem Jahre war der *Donnerstag* der Tag, wo man das Passah essen muſste", in dem anderen liegt: „in jenem Jahre war der *Freitag* der Tag, wo man das Passah essen muſste." Dies ist kein Widerspruch, sobald sich die *Möglichkeit* nachweisen läſst, daſs das ganze Volk das Passahlamm nicht an *Einem* Tage gegessen, daſs es sich in zwei Tage getheilt habe.

Ehe wir diese Möglichkeit untersuchen, erinnern wir zuvor nur an den einen Umstand, daſs die ersten Leser der Evv. über jene Divergenz zwischen Joh und den Syn. nicht das mindeste Bedenken äussern [7]. Ih-

7) Erst im Osterstreit erwähnt Apollinaris (in dem gegen die Kleinasiaten gerichteten Fragment im *chron. pasch* 6) den Schein-Widerspruch zwischen den *Syn.* und *Joh.* und sagt στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια (woraus beiläufig bemerkt folgt, daſs er neben den *Syn.* den *Joh.* gekannt haben muſs). Ihm entgegen behauptete Poly-

nen mufs die Sache, wie sie dastand, begreiflich gewesen seyn.

Beachten wir nun erstlich die Stelle *Jos.* b. j. 6, 9, 3. Hier sucht *Jos.* annäherungsweise zu bestimmen, wieviel Menschen in Jerusalem (es war gerade Ostern) möchten eingeschlossen gewesen seyn. So entfernt ist er von willkührlicher Erdichtung, dafs er nicht unmittelbar eine ungefähre Zahl nennt, sondern sich auf eine bei einem früheren Osterfest auf Befehl des Cestius von den Priestern vorgenommene offizielle Zählung beruft. Man zählte damals nicht die Menschen (da dies nicht thunlich) sondern die geschlachteten Osterlämmer, indem man dann weiter auf ein Lamm c. 10 Menschen rechnete. Lämmer aber waren damals 256500 geschlachtet worden. Da nun die Osterlämmer nach der klaren Schilderung 2 Chron. 35, 11 im Tempel von den Priestern geschlachtet und zwar nicht in Eile, sondern so geschlachtet wurden, dafs dabei die Priester das Blut auffingen (und nach *Pesach.* 5, 6 die Fettstücke auf dem Altar verbrannten) und die Leviten die Haut abzogen, so ist es *rein unmöglich*, dafs die drei Abendstunden eines einzigen Tages dazu ausreichten. Fragen wir nämlich erstlich, wie viele von den 20000 Priestern, die es nach *Jos.* Ap. II, 7 in Israel gab, zu gleicher Zeit in den Vorhöfen beschäftigt seyn konnten. Der Weibervorhof war nach dem Talmud 135 Ellen in's Gevierte grofs, also 18225 Quadratellen. Der Vorhof der Israeliten sammt dem der Priester und dem eigentlichen Tempel [8]) war (nach

krates, die Sitte der Kleinasiaten sey κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, woraus man nicht mit Schwegler (vgl. dagegen Tholuck's lit. Anzeiger 1842, pag. 167) folgern kann, Polykrates habe das 4. Ev. — nachdem Apollinaris indirekt dasselbe erwähnt hatte! — nicht gekannt, sondern offenbar nur, er habe es für widerspruchlos gehalten, und auch in ihm die Ansicht zu finden geglaubt, Jes. habe *mit den Juden zugleich* das Passah gefeiert. Vgl. pag. 636.

8) Die Stelle des *Josephus*, wo dieser die Gröfse der beiden inneren Vorhöfe angiebt, ist corrupt (vgl. Winer Realw. II,

Middoth 5, 1) 187 Ellen lang und 135 Ellen breit, nahm also einen Raum von 25245 Quadratellen ein. Der Tempel selbst war 60 Ellen breit und 100 E. lang, wozu noch zwei Seitenvorsprünge von je 20 Ellen ins Gevierte kamen, zusammen 6800 Quadratellen. Diese abgezogen, bleiben für die innern Vorhöfe 19165 Quadratellen. Alle drei Vorhöfe mögen also 37390 Quadratellen umfafst haben. — Rechnen wir hievon für den Platz, den einzelne Gegenstände (Brandopferaltar 32 □ Ellen, ehernes Becken, Mauerdurchzüge u. dgl.) einnahmen, nur 2000 Quadratellen ab, und andere 400 Quadratellen für den Raum, der zum Schlachten der Brandopfer (2 Chron. 30, 15) erforderlich war, so blieb ein Raum von 35000 Quadratellen für das Schlachten der Passahlämmer frei. Hievon mufsten wieder wenigstens 1000 Quadratellen frei bleiben als Weg, worauf die Priester von jedem Punkte aus mit dem Blut zu dem Altar gelangen konnten, um es dahin zu sprengen, sowie für die aus- und eingehenden. War nun für jede von einem Israeliten, einem Priester und einem Leviten gebildete Gruppe ein Raum von nur 4 Quadratellen (?) erforderlich, so konnten auf diese Weise nur 8500 Lämmer auf einmal geschlachtet werden. Und selbst dann müfsten wir uns die Vorhöfe dichtgefüllt denken, und begriffen nicht, wie das übrige Blut Raum hatte abzufliefsen. Rechnen wir aber dennoch 8000 Lämmer, die je auf einmal geschlachtet wurden, und nehmen wir an, bei gehöriger Ordnung sey dies so schnell geschehen, dafs von je 10 zu 10 Minuten immer wieder andere Israeliten kamen, und somit die ganze Menschenmasse sich erneuerte, so können in Zeit von 3 Stunden (18 × 10 Minuten) höchstens 144000 Lämmer geschlachtet worden seyn. — Wann sollte nun die andere Hälfte der 260000 Lämmer

679). Wir müssen also die Gröfse derselben aus den beiden sichren Nachrichten des Talmud a) über die *Grösse des Tempels und der innern Vorhöfe zusammen*, wovon wir b) *die Grösse des Tempels allein* abziehen, berechnen.

geschlachtet werden? — In früheren Tagesstunden ging das nicht wohl an, da die Lämmer erst nach Sonnenuntergang gegessen werden durften, und *Jos.* nennt uns ja auch ausdrücklich jene 3 Stunden als Zeit des Schlachtens. Es war also *absolut nothwendig,* dafs man den vorigen Tag mit hinzunahm, d. h. dafs die Hälfte der Festbesucher schon am 13ten ihr Passahlamm afsen.

Finden wir nun irgend welche historische Spuren, dafs dies geschehen sey? — Die Gegner unserer Ansicht berufen sich in der Regel darauf, dafs *Jos.* in der angef. Stelle nichts davon erwähne. Allerdings giebt er keine Notiz, dafs man mehrere Tage zum Schlachten und Essen der Lämmer angewendet habe; aber zu einer solchen Notiz hatte er, der ja nicht das Fest beschreiben, sondern nur beiläufig die Zahl der Menschen nennen wollte, auch gar keinen Anlafs. Er sagt nur *ἐνϛάσης ἑορτῆς (πάσχα καλεῖται) καθ' ἥν θύουσι μὲν ἀπὸ ἐννάτης ὥρας μέχρι ἐνδεκάτης.* Dafs dies am 14ten Nisan geschehen sey, sagt er hier nicht einmal ausdrücklich.

Wir haben aber zwei andere, immerhin merkwürdige Spuren. Die eine ist *Jos.* ant. 2, 15, 1 wo von acht Tagen der ungesäuerten Brode zur Zeit des Josephus die Rede ist. — Moses gebot (Ex 12, 15. Lev. 23. Num. 9 und 28. Deut. 16) den 14 Nisan das Passahlamm zu essen, und vom 15ten an sieben Tage lang ungesäuertes Brod zu essen. So wurde das Passah von Hiskia gefeiert (2 Chron. 30, 1) wo jedoch das Volk vom 15ten Nisan an freiwillig *vierzehn* Tage lang sich des Gesäuerten enthielt. *Sieben* Tage lang afs das Volk zu Esra's Zeit (Esr. 6, 19) ungesäuerte Brode. *Josephus* selbst, wo er die mosaische Institution des Passah referirt (ant. 3, 10, 5) sagt, Moses habe geboten, *sieben* Tage lang u. B. zu essen. (*Τὴν θυσίαν πάσχα λεγομένην θύειν ἐνόμισε... πέμπτῃ δὲ καὶ δεκάτῃ διαδέχεται τὴν τοῦ πάσχα ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτὴ ἕπτα ἡμέρας οὖσα*). Auch von der Zeit des Cyrus erzählt er (11, 4, 8) man habe *sieben* Tage lang u. B. gegessen. Anders aber redet er an der genannten Stelle (2, 15, 1)

von *seiner* Zeit. Ὅθεν εἰς μνήμην τῆς τότε ἐνδείας (es ist hier also nicht vom Lamm, sondern von den ἀζύμοις die Rede) ἑορτὴν ἄγομεν ἐφ' ἡμέρας ὀκτώ, τὴν τῶν ἀζύμων λεγομένην.

Diese freilich noch dunkle Spur, dafs man das Passah zu des *Jos.* Zeit schon den 13ten zu essen angefangen und dann auch schon den 14ten sich des Gesäuerten enthalten habe, wird verstärkt durch eine zweite Spur, die wir darin erblicken, dafs Mt. 26, 17, Mk. 14, 12 der Tag, wo das Passah geschlachtet wurde, ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων genannt wird. Hieraus folgt so viel mit Sicherheit, dafs man damals den Genufs der ungesäuerten Brode nicht erst am 15ten begann. Ein solches Vorrücken und Anticipiren der ἄζυμα konnte aber seine Ursache schlechterdings in nichts anderem haben, als in dem Umstande, dafs man auch mit dem Schlachten des Passahlammes früher, als es eigentlich im Gesetz geboten war, den Anfang gemacht habe [9]).

Beide Spuren würden für sich allein zu jener Annahme allerdings nicht hinreichen. Da es aber aus den genannten Gründen schlechterdings undenkbar ist, dafs alle Lämmer für das ganze Volk an Einem Tage geschlachtet wurden, so gewinnen jene Spuren immerhin an Bedeutung.

Hienach war allerdings schon der 13te Nisan „der Tag, wo man das Passah schlachten mufste." Besonders mögen die Galiläer und überhaupt die Aermeren hiezu gezwungen gewesen seyn, indem die Vornehmeren sich zweifelsohne den 14ten als den eigentlichen

9) Man hätte sich die Sache folgendermassen zu denken. Als man anfing, schon den 13. Nisan Abends einen Theil der Lämmer zu schlachten, und den 14. das Essen der ἄζυμα zu beginnen, wurde der 14. *aus letzterem Grunde* ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων genannt. Diesen Grund, *weshalb* der 14. so genannt wurde, vergafs man später, und nannte überhaupt den *ersten Tag des Festes* so. So konnte bei den *Syn.* schon der 13te ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων genannt werden.

Tag werden vorbehalten haben. — So konnten die *Syn.* recht gut nicht allein Jesu Mahl als Passah darstellen, sondern auch sagen ἦλθε ἡ ἡμέρα ᾗ ἔδει κλ. und gleichwohl behält Joh. Recht, wenn er die Juden den Tag darauf ihr Passahlamm essen läfst, und den Todestag Jesu παρασκευή nennt. — So entgehen wir weiter der Schwierigkeit, annehmen zu müssen, an dem *ersten Festtage*, der nach Lev. 23 als Sabbath gefeiert werden mufste, habe man eine Hinrichtung vorgenommen, einer Schwierigkeit, die durch Baur's Gegenbemerkungen (Tüb. Zeitschr. 1832, 1, pag. 90 ff.) wie Str. (II, 398) mit Recht andeutet, keineswegs erledigt ist [10].

Christus, das wahre Osterlamm, starb wirklich in der Stunde, wo die Passahlämmer geschlachtet wurden. An jenem Osterfeste fiel wirklich der Wochensabbath mit dem Ostersabbath (ersten Festtage) zusammen. Jene ἡμέρα τοῦ σαββάτου war eine ἡμέρα μεγάλη, ein grofser Sabbath, da der Herr nach vollbrachtem Erlösungswerk im Grabe ruhte.

Dafs *Joh.* selbst Jesu letztes Mahl als ein Passahmahl betrachtet habe, das Christus an gleichem Tage mit den Juden (einem Theil derselben) und nicht für sich allein an einem besonderen Tage gehalten habe, davon haben wir eine wohlverbürgte Nachricht bei *Euseb.* V, 24. Dort erzählt *Eus.* keineswegs (wie Sieffert 140 ff. referirt) nur das, dafs die Judenchristen in

10) In der von Paulus Comm. Thl. 3, pag. 543 aus *Mischn. Sanh.* 10, 3 f. angeführten Stelle ist nur davon die Rede, dafs man eine Hinrichtung absichtlich auf das Fest (ein Autodafé zu dessen Erhöhung!) aufgespart, nicht aber, dafs man sie an dem sabbathlich gefeierten *ersten* Festtage vorgenommen habe. — Wenn derselbe weiter meint, nur Pilatus und die röm. Soldaten seyen dabei thätig gewesen, so vergifst er, dafs die sabbathliche Feier des 15. Nisan, wie die jedes Sabbaths, schon am Abende vorher begann (vgl. die in Anm. 4 citirte Stelle *Jos.* ant. 16, 6, 2) dafs also die Synhedristen durch ihre nächtliche Sitzung doch die sabbathliche Feier würden gebrochen haben.

Kleinasien bei der Feier des allen Juden so heiligen Passahs blieben, und damit nur die Feier des Todes Jesu verbanden, und dafs in späterer Zeit (beim Osterstreite) *jede Partei* sich auf die Art, wie Christus es gehalten, berufen habe. Sondern *Eus.* citirt aus *Irenäus*, dem Schüler *Polykarps*, eine Stelle, worin *Iren.* erzählt, *Polykarp* habe sich im ersten Osterstreite auf *Johannes* berufen, nach dessen mündlichem Zeugnifs Jesus das Passah zugleich mit den Juden gefeiert habe. Es heifst dort von *Polykarp*, der die asiatische Weise, Ostern stets am 14. Nisan, unbekümmert ob er auf einen Sonntag fiel, zu feiern, vertrat, dafs er bei einem Aufenthalt in Rom mit *Anicetus*, dem Vertheidiger der occidentalischen, sonntäglichen, Osterfeier sich in Frieden vertragen habe. Die Worte des Irenäus lauten: *Καὶ τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου ἐπιδημήσαντος ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ Ἀνικήτου, καὶ περὶ ἄλλων τινῶν μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους, εὐθὺς εἰρήνευσαν, περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου μὴ φιλεριςήσαντες πρὸς ἑαυτούς. Οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποςόλων οἷς συνδιέτριψεν ἀεὶ τετηρηκότα· οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν.* (Also berief sich Anicetus nicht auf das Ev. Joh., als auf ein Zeugnifs, dafs Christus das Osterfest zu anderer Zeit, als die Juden, gefeiert habe, sondern liefs die von Polykarp berichtete mündliche Tradition des Joh. gelten). *Καὶ τούτων οὕτως ἐχόντων ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς κλ.* Noch klarer wird die Sache aber durch eine andere Stelle, welche Schwegler (Montanism. p. 193) zwar gerade für das Gegentheil anführt (mit welchem Rechte, siehe Thl. 2), deren einzig mögliche Erklärung wir aber hier geben wollen. *Apollin.* chron. pasch. (6 Ducang.) heifst es: *εἰσὶ τοίνυν οἳ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων συγγνωςὸν πρᾶγμα πεπονθότες· (ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προςδεῖται·) καὶ λέγουσιν, ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος· τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων* (den 15. Nisan)

αὐτὸς ἔπαθεν· καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν, ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν, καὶ ϛασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια. Der occidentalisch gesinnte Apollinaris sagt also von den Orientalen (die das Passah stets an Einem Tag mit den Juden feierten) sie hätten die Ansicht: Jesus habe das Passah am 14ten (mit den Juden) gegessen, und am 15. (ersten Ostertag) gelitten; dabei beriefen sie sich auf Mt. (die Syn. überhaupt) hätten also den Mt. so, wie jetzt Hengstenberg und Tholuck, verstanden; den Joh. aber hätten sie nun nicht mit den Syn. zu reimen vermocht, sondern müfsten einen Widerspruch zugeben. Hieraus folgt: Apollin. selbst hatte *unsere* Ansicht, a) Jes. habe, wie aus Joh. hervorgeht, am 13ten Nisan das Lamm gegessen und am 14ten (dem Vorabend des ersten Festtages) gelitten b) Die Evv. widersprächen sich nicht, sondern auch die Syn. liefsen sich auf die johann. Ansicht reduciren. c) An eine Möglichkeit, die klaren Aussprüche des Joh. in einer Art, wie jetzt Hengstenb. u. a., auf die (scheinbare) Ansicht der Syn. umzudeuten, denkt er nicht. d) Er betrachtet jenen ersteren Vereinigungsversuch der Evv., wie auch *wir* ihn annahmen, nicht nur als möglich, sondern er redet von dem ϛασιάζειν δοκεῖ τὰ εὐαγγέλια als von einer *neuen* Behauptung; er führt die Gegner *ad absurdum,* indem er ihnen die Consequenz aufnöthigt, einen Widerspruch der Evv. anzunehmen Alles ein Beweis, dafs man zu seiner Zeit an nichts anderes, als an eine solche Vereinigung der Evv, wie *wir* sie gaben, dachte; aber auch, *dass niemand die Autorität des Joh. bezweifelte.* (Was den νόμος betrifft, dem die orient. Ansicht widerstrebe, so meint Apollin. ohne Zweifel das Sabbathsgesetz, mit dem die von den Orient. angenommene *Hinrichtung am Festsabbath* unvereinbar gewesen sey).

2. Fragen wir nun nach der Stellung der einzelnen Vorfälle während des Mahles. Die Vorfrage, ob Joh. (13—15) überhaupt von jenem *letzten Mahle Jesu* zu handeln beabsichtige, kann (mit Str. II, 388) als erledigt (bejaht) betrachtet werden, und auch

die Worte *δείπνου γενομένου* machen, wie wir sahen, keine Schwierigkeit.

Ehe wir nun zu den einzelnen Vorfällen übergehn, beantworten wir kurz die Frage, *ob es denkbar*, *dass Joh. ein so wichtiges Stück, wie die Abendmahlseinsetzung übergehen konnte?* — Str. giebt pag. 401 die Differenz zwischen den Syn. und Joh. vermeintlich witzig so an, dafs „während den Syn. zufolge Jesus bei dieser letz- „ten Mahlzeit das Abendmahl eingesetzt hat, er bei „Joh. *vielmehr* eine Fufswaschung mit den Jüngern „vornimmt.“ Str. selbst nimmt nun mit den Evsten allerlei vor, um die Auslassung des Abendmahls bei Joh. als recht unbegreiflich darzustellen. Er stellt wieder ein Dilemma. Entweder hat Joh. die Absicht gehabt, die Syn. nur zu *ergänzen;* dann erklärt sich zwar, weshalb er das Abendm. ausläfst; unbegreiflich ist aber, warum er die von den Syn. doch bereits berichtete Speisungsgeschichte noch einmal erzählt. Oder er wollte *nicht ergänzen.* Dann ist unbegreiflich, wie er eine so wichtige Sache auslassen konnte, und diese Unbegreiflichkeit mehrt sich, wenn man bedenkt, dafs die abweichende Ansicht des Joh. von der *Zeit* des letzten Mahles ihm Veranlassung werden mufste, die Syn. ausdrücklich zu berichtigen, und dafs „die „Mittheilung einer Scene, worin Jesus als Stifter ei- „nes neuen Bundes erschien“ für den Zweck Johannis, Jesum als den *Χριςός* darzustellen, von höchster Bedeutung war. Aus dem allen schliefst denn Str. (424 ff.) es möchte wohl überhaupt Jesus das Abendmahl nicht eigentlich als Ritus eingesetzt, sondern der Ritus sich mehr zufällig gebildet haben. (Vgl. Gfrörer Heiligth. u. Wahrheit, p. 204 ff.).

Wir dagegen gehen gerade den umgekehrten Weg. Das, was Str. als Resultat seiner Untersuchung für zweifelhaft erklärt, gilt uns als Voraussetzung der unsrigen für historisch unumstöfslich. Nicht allein aus den act. sondern auch aus 1 Cor. 11 und der einstimmigen Geschichte der ältesten Kirche geht die *ausnahmlose Verbreitung des Abendmahlsritus* mit mehr als felsenfester Gewifsheit hervor. Nun gibt es aber in der

ganzen Kritik kein unkritischeres Monstrum als die Ansicht, dafs ein *allgemein gültiger* Ritus sich *zufällig und allmählich* sollte gebildet haben, und vollends ein so ganz eigenthümlicher Ritus, zum Andenken an jemandes Tod etwas zu essen und zu trinken! Dieser Ritus setzt eine Einsetzung voraus; seine allgemeine Verbreitung setzt allgemeine Bekanntschaft mit der Geschichte seiner Einsetzung voraus.

Ist dies historisch gewifs, so hatte Joh. nicht nöthig, das allen bekannte noch einmal zu wiederholen. Es war dies überflüssig, auch wenn seine Absicht *nicht* die war, die Syn. zu ergänzen. Jenes Str.'sche Dilemma ist wieder ein Zeugnifs seiner Oberflächlichkeit. Wer wird behaupten, Joh. habe bei seinem Ev. nichts als das eine: *zu ergänzen,* zu seinem Zwecke gehabt! Sein Zweck war, wie Str. selbst einsieht, Jesum als den Christ, *den Sohn Gottes,* als den im Fleisch erschienenen λόγος darzustellen. Hiefür war nun aber die Mittheilung der *von den Syn. nicht aufbewahrten* Reden cap. 14—17 offenbar wichtiger, als die 4te Wiederholung einer schon dreimal erzählten, den Lesern ohnehin bekannten Sache. — Die Speisungsgeschichte hatte Joh. aufnehmen *müssen* als Veranlassung der Reden cap. 5. Die Abendmahlseinsetzung dagegen brauchte er nur *anzudeuten* als Veranlassung der Rede cap. 16. Bei jener Speisungsgeschichte mufste Joh. sagen, sie sey bei jenem bestimmten Aufenthalt in Galiläa vorgefallen, weil die Zeit derselben den Lesern aus den Syn. noch nicht bekannt war; dagegen, dafs Jes. das h. Abendmahl bei dem letzten Mahl eingesetzt habe, war jedermann bekannt. So fehlt es keineswegs an Gründen, diese Auslassung zu erklären. An jenen Reden, an jenen allerheiligsten Flammen der himmlischen Liebe, lag ihm Alles; in ihnen strahlte die ganze Gottheit Christi; in ihnen der ganze Verklärungsglanz des Sohnes. Berichtete er sie, so berichtete er nicht weniger, als die Abendmahlseinsetzung, sondern mehr; er berichtete das, um dessen willen das h. Abendmahl erst Werth hat. Die Syn. erzählen uns von dem *Unterpfande* der Todes- und Lebensgemeinschaft Christi

mit den Seinen; Joh. von dem *Wesen* dieser Gemeinschaft.

Gehen wir nun zu der akoluthistischen Hauptfrage über, *ob die Entlarvung des Verräthers* vor *oder* nach *dem h. Abendmahle statt hatte* 11). Für das letztere darf man das nicht als Grund anführen, dafs Judas sich vor der Passahmahlzeit nicht würde zu entfernen gewagt haben. Denn die Passahmahlzeit ist ja nicht mit der Abendmahlseinsetzung einerlei; letztere fand, wenigstens ihrem zweiten Theile nach, *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* (Luk. 22, 20) statt, und da wir uns nicht denken können, dafs beide Theile derselben in grofsem Intervall, durch anderweitige Gespräche getrennt, stattfanden, so mufs auch wohl der erstere derselben ganz am Ende des *δεῖπνον* stattgehabt haben. Nur bei dem *letzten Lobgesang* (Mt. 26, 30; Mk. 14, 26) könnte Judas, wenn er *vor* dem Abendmahl sich entfernte, nicht mehr zugegen gewesen seyn. Allein auch in dem anderen Falle, dafs er (wie man aus der Stellung bei Luk. folgern will) *nach* dem Abendmahl entlarvt wurde und sich entfernte, versäumte er den Lobgesang, der nach Mt. und Mk. *unmittelbar vor dem Aufbruch nach Gethsemane* gesprochen ward. So ist also hieraus auch kein Gegengrund gegen jene erstere Annahme herzuleiten.

Stringent läfst sich diese erstere Annahme freilich auch nicht beweisen. Denn Mt. und Mk. leiten beides, die Entlarvung des Verräthers (womit nach Joh. dessen Entfernung verbunden war) sowie das h. Abendmahl mit dem unbestimmten *καὶ ἐσθιόντων, ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν* ein, wonach die eine so gut, wie die andere der Zeit nach vorangegangen seyn könnte. — Für die zweite Annahme scheint die enge Verbindung bei Luk. v. 21 zu sprechen, wo die Entlarvung des Judas mit *πλὴν* an die Einsetzung des h. Abendmahles geknüpft

11) Vgl. hierüber Pflanz in: *freimüthige Blätter über Theologie und Kirchenthum* 1839, 1. Huber: *„entfernte „sich Judas vor oder nach genossenem Abendmahl?“*

wird. Hätte nur Luk. nicht durchweg die Art, um Akoluthie unbekümmert, frei zu verbinden!

Zu einer Entscheidung führt uns nur die eine Stelle Luk v. 20, welche für die Darreichung des Kelches die unzweideutige Bestimmung *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* giebt. Die Entlarvung Judä war nun aber offenbar noch während des Essens. Somit fiel sie *vor* der Einsetzung des h. Abendmahles.

Dann erscheinen auch die Worte Joh. 13, 31 f. als besonders passende Einleitung zu dem Sakrament, wofür sie auch Lücke erkannte. Dogm. oder ästhetische Gründe dagegen (Str. 411), dafs Judas am Mahl der Liebe nicht habe theilnehmen *dürfen*, können wir nicht für stichhaltig erkennen.

Ueber die Identität der von den Syn. und der von Joh. berichteten Entlarvung des Verräthers ist (trotz Str. 413 f.) gar nicht zu streiten. Sachliche Differenzen sind ja gar nicht vorhanden, sondern nur die einzige Abweichung in der Darstellungsart, dafs die Syn. sagen: *„die Jünger fragten“*, während Joh. genau angiebt, wie die Jünger erst untereinander sprachen, und dann Petrus sich durch Johannes an Jesum wandte. Die Antwort Jesu ist dieselbe, von offener That begleitete. Die Syn. berichten nun Judä freche Antwort, während Joh. nur sagt: *εἰςῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς* [12]). Ein Hinausgehen des Judas, wie bei Joh., finden wir bei den Syn. nicht *erwähnt;* es ist aber *vor-*

12) Somit hat man weder nöthig, Judä Antwort (mit Kuinöl) für *leise* gesprochen, noch für *gestottert* zu halten. Er war vielmehr so frech, vor allen Jüngern es abzuleugnen, dafs er der Verräther sey. Als ihm nun Jesus sagte: „Was „du thun willst, thue bald“ und er hinausging, so glaubten die Jünger wenigstens nicht, dafs *in diesem Augenblicke schon* es sich nun die *Ausführung* des Verbrechens handle, dessen *Plan* er eben noch abgeleugnet hatte. Vielmehr mochten sie sich denken, jetzt denke Judas wirklich noch nicht an etwas so Schreckliches; Jesus habe ihm nur vorausgesagt, bis in welche Tiefe er künftig einmal sinken würde.

auszusetzen, da es auch nachher nicht erwähnt wird, und dennoch Judas hernach in Gethsemane, getrennt von den übrigen Jüngern, in Begleitung der Soldaten erscheint.

Den Streit (Luk. 22, 24 ff.) giebt Luk. ohne bestimmtes Zeitdatum mit *ἐγένετο δὲ καί*. Innere Gründe sowie die Uebereinstimmung der Rede Jesu mit Joh. 13, 13 ff. machen höchst wahrscheinlich, dafs er vor der Fufswaschung und als deren Veranlassung, also ganz am Anfang des Mahles, stattfand.

Die Warnung an Petrus wird von Mt. und Mk. mit *τότε* und *καὶ* an die Notiz *ὑμνήσαντες ἐξῆλθον* angefügt. Dies ist kein Widerspruch mit Luk., der das *καὶ ἐξελθὼν κλ.* erst nach dieser Rede berichtet, noch mit Joh., nach dessen Darstellung Jesus erst mit den cap. 14, 31 berichteten Worten den Saal verliefs. Ganz natürlich erklärt sich die Sache so, dafs Jesus vor dem Abendmahl die Worte Joh. 13, 31 — 35 sprach, dann nach dem Abendmahl den Lobgesang betete, und als nun alle sich erhoben hatten und zum gehen anschickten, die Gespräche von Joh. 13, 37 an bis cap. 14, 31 statt hatten, während welcher (wie so natürlich!) Alle wieder stehen blieben, worauf dann auf Jesu Wort v. 31 hin der Aufbruch erfolgte. — Das Gebet cap. 17 denkt man sich dann am besten bei der Ankunft am Fufse des Oelberges gesprochen.

Hiemit möchten sich die Bedenken von Straufs (p. 404 ff.) wohl zwanglos erledigen.

3. Gehen wir nun zu den innern Schwierigkeiten, die in jedem einzelnen der Vorfälle liegen sollen. In der Bestellung des Mahles soll nach Str. 381 f. Mt. von den übrigen unglaublich abweichen. Es ist wahr, er erzählt von der ganzen Art, wie die Jünger den Hauseigenthümer mittels des Wasserträgers finden sollten, kein Wort, sondern sagt nur, Jesus habe die Jünger „zu dem und dem" geschickt (*πρὸς τὸν δεῖνα*). Das zwar wird nun selbst Str. nicht urgiren wollen, Mt. hätte auch diesen Zug berichten *müssen;* aber, sagt er, bei Mt. laute die Erzählung so, als hätte zwar Jesus den Namen des Mannes genannt, der Referent

ihn aber nicht angeben wollen, während nach Mk. und Luk. Jesus selbst keinen Namen nannte. — Wie? Sollte Mt., wenn ihm die Umstände mit dem Wasserträger einfielen, er sie aber für zu weitläufig hielt, und zu übergehen beschlofs, dies anders haben thun können, als so, wie wir es bei ihm lesen? Diese *andere Art*, bei welcher nicht doch am Ende wieder die ganze Sache weitläufig hätte berichtet werden müssen, wünschte ich von Str. zu erfahren.

Die von Gabler (theol. Journ. 2, 5, pag. 441 ff. vgl. Str. 382) gemachten Einwürfe, weshalb Jesus nicht früher an die Bereitung des Passah gedacht habe, da doch bei dem grofsen Zudrang von Menschen die Lokale bald vergeben waren, und wie es möglich gewesen sey, dafs Jesus dennoch so spät noch ein unbesetztes Zimmer fand und ohne Schwierigkeit überkam, sind nur für den Einwürfe, der sich (mit Olshausen) entschliefsen kann, den ganzen Vorfall als *natürlichen* anzusehen. Str. hat aber (383) ganz Recht, dafs es im Sinne der Evsten lag, einen *wunderbaren* Vorfall, ein göttliches Vorherwissen und Lenken der Herzen, zu berichten.

4. Der Verrath des Judas zerfiel offenbar in zwei Aktionen. Erstlich mufste er mit den Feinden Jesu *ausmachen*, er wolle ihnen bei günstiger Gelegenheit um so und so grofsen Lohn Jesu Aufenthalt verrathen (Mt. 26, 14; Mk. 14, 10; Luk. 22, 4, *συνελάλησε τὸ πῶς αὐτὸν παραδῷ αὐτοῖς*) und sodann mufste er dies Versprechen bei gebotenem Anlafs *erfüllen*, und Jesum wirklich verrathen (Joh. 13, 30 und 18, 2—3 nebst Parall.). — Herr Str. vermag sich dies aber so wenig zu denken, dafs er (pag. 365) in allem Ernste fragt, „wie denn in Judas Joh. 13 der Satan habe fah-„ren können, da der Verrath *bereits vollzogen* war, so-„bald Judas mit Jesu Feinden *einig wurde*“ —! Also stand es nicht mehr in Judas Willen, durch Nichterfüllen jenes Versprechens die Feinde des Herrn zu täuschen und somit nachträglich noch auf das versprochene Sündengeld faktisch zu verzichten? — Und so war der Entschlufs, den Vorsatz *auszuführen*, *jetzt* hin-

zugehen, *jetzt* das kitzelnde Gelüste zu befriedigen, zu sagen: „dort in Gethsemane ist er, greift ihn, ich führ' „euch" — dieser Entschlufs zu *thun*, wovon er bisher nur *gesprochen*, war „kein neuer Teufelsentschlufs?" — Wenn das Herrn Str. nicht teuflisch scheint, was scheint ihm dann so?

Hier ist denn auch der Ort, von den *Motiven*, die Judas zu jener Handlung trieben, zu reden. Den innern Gang, den seine Verschlechterung nahm, haben wir schon §. 98 analog der ev. Erzählung geschildert: *wachsende Liebe zur Sünde und wachsender Grimm gegen Jesum, dessen blosser Anblick dem sich stetig verstockenden Willen eine stetige Strafe war.* Mithin *höchste Bosheit* neben *theoretisch richtiger Erkenntniss von Jesu Gottheit.* Mithin jene satanische *Thorheit* (vgl. die Gadarener) wo die Wuth und Leidenschaft alle noch so grofse Klugheit überwindet. Wie Satan Jesum und sein Reich im Keim ersticken zu können meinte, dadurch dafs er ihn an's Kreuz brachte, und gerade hiedurch *sich* und *sein* Reich vernichtete, in ähnlicher Thorheit tobte Judas gegen den Herrn. So erklären sich, wie wir sahen, alle in den Evv. von Judas berichteten einzelnen Züge psychologisch auf das trefflichste. — Die moderne Kritik ist zu schwächlich und sentimental, diesen Charakter fassen zu können. Wie sie selbst noch zu feige ist, der erkannten und anerkannten Wahrheit gegenüber mit dem reinen Trotz eines *scio, sed nolo* hervorzutreten, wie sie selbst sich versteckt hinter künstlich konstruirte Ignoranzen und Dubitanzen, so vermag sie jenem offnen Trotz des Ischarioth nicht in's Auge zu blicken. Deshalb dichtet sie ihm an, er habe Jesum verrathen in der Hoffnung, Jesus werde sich durch ein Wunder (Schmidt) durch einen Aufstand (Paulus, Hase) oder sonst wie, befreien. Welch eine gemeine Komödiantennatur müfste er gewesen seyn, so seinen heiligen Meister als zinstragendes Kapital unversehrt durch eine Gefahr, wie durch eine Spekulation, durchlaufen zu lassen. Nach dieser Annahme wird Judas nicht besser; sondern anstatt eines teuflisch trotzigen Mannes gewinnen wir nur eine niederträchtige Schuf-

tenseele, von der unbegreiflich ist, wie sie Jesus unter die Jünger wählen konnte! (Wie Jesus dagegen einen Judas, wie er in den Evv. dasteht, wählen konnte, vgl. §. 98). — Nicht besser wird Judas, wenn er nach Weifse (I, 450) Jesum deshalb verrathen hat, weil er vor Ungeduld, Jesu Reich aufgerichtet zu sehen, nicht bleiben konnte, und Jesum durch jenen Verrath zu rascherem Auftreten zu nöthigen hoffte. War das seine Absicht, warum strafte ihn dann Jesus, wenn er doch seine Absicht wufste, so feierlich, und sagte nicht lieber: „Guter Freund, du hast einen sehr vorwitzi„gen Streich im Sinne, der dich aber gar nichts helfen „wird; denn ich werde mich lieber greifen und tödten „lassen, als mit weltlichem Arm auftreten" —?

5. Während Str. (422) meint, über die verschiedenen Auffassungen des heil. Abendmahles „verlohne es sich nicht" zu streiten, so können zwar auch wir auf dogmatische Erörterungen, dem Zwecke dieser Schrift nach, uns nicht einlassen, müssen aber auf das Wesen jenes Sakramentes, auf seine Einheit und Verbindung mit dem übrigen Werke Christi, und auf die Stelle, die es gerade an jenem Zeitpunkt einnimmt, insofern allerdings Rücksicht nehmen, als Str. (424 ff.) den ganzen Vorfall zu einem inhaltlosen, zufälligen gemacht hat, der sonach alle, auch historische Bedeutung verlieren würde.

Der nächste ursprüngliche Sinn der Einsetzungsworte ist, wenn man ihn im Zusammenhang mit ihrer Veranlassung, dem Passahmahle, betrachtet, offenbar dieser: *„Dies ungesäuerte Brod des Passah* (praed.) *ist* „mein Leib (subj.), *der für euch gebrochen werden soll"* = mein für euch gebrochener Leib ist das wahre פסח; ich bin das wahre Verschonungsopfer. *„Dieser „Kelch ist der Kelch des neuen Bundes, welcher durch die „Vergiessung meines Blutes gestiftet wird, in meinem Blute „stehet"*, (so wie der alte Bund im Blute von Thieropfer stand und besiegelt war).

Die Worte handeln also zunächst allerdings nur von jener *Todesgemeinschaft mit Christo,* welche Wicliffe und Zwingli allein hervorhoben. Den Einzelnen wird

die Theilnahme am Verdienste des Todes Christi versiegelt [13]). Der **Ritus** aber führt uns über diese Todesgemeinschaft hinaus, führt uns weiter. Wollte der Herr nichts anderes, als den Seinen die Gewifsheit, dafs er für sie sterbe und sie an seinem Tode Theil hätten, versiegeln, so mufste er das Brod brechen und den Kelch etwa gleich einer Libation ausgiefsen, und es dabei bewenden lassen. So aber gab er das gebrochene Brod den Jüngern *zu essen;* den Kelch gofs er nicht aus auf die Erde, sondern gab ihnen denselben *zu trinken.* In diesem **Ritus** liegt so klar, als etwas nur immer klar seyn kann, das ausgesprochen, dafs wir den Leib Christi, der für uns gebrochen wurde, und das Blut, das für uns vergossen wurde, *ebenso empfangen sollen, wie der Körper eine Speise empfängt und assimilirt.* Christi einst gebrochener, nun verklärter Leib ist für uns eine *Speise,* ist *vivificans;* zu der Todesgemeinschaft mit Christo mufs die *Lebensgemeinschaft* hinzukommen; ja jene Todesgemeinschaft haben wir eben nur, wiefern wir in dieser Lebensgemeinschaft stehen, wiefern der Mittelpunkt unseres Seyns und die

13) Wie sonderbar ist es, Zwingli's Lehre so gar kahl und nüchtern zu finden! Soll das im Abendmahle kahl und nüchtern seyn, was ausser dem h. Abendmahle der Mittelpunkt und das Centrum alles Christenthums ist? — Als in Zürch das h. Abendmahl zum erstenmal nach reformirtem Ritus gefeiert ward, unter Theilnahme der ganzen Stadt, war die Erschütterung, im Gegensatz zum *Messopfer* nun des Blutes und Todes *Christi* gewifs zu seyn, so mächtig, dafs alles in Thränen ausbrach. (Siehe die Schilderung bei **Gerdesius** hist. evangelii renovati pag. 319 ff.). — Auch darf man nicht sagen, nach Zwinglischer Lehre empfinge man im Sakramente nichts weiter, als was man ausser demselben empfange. Es ist doch immer ein wesentlicher Unterschied, ob ich mit *meinen* Gedanken an Christi Tod mich erinnere, oder ob mir nach *göttlicher* Institution ein Pfand der zweifellosen Gewifsheit gegeben wird, Christus sey *auch für mich* gestorben, und zwar eben so gewifs *auch für mich,* als das Brod *auch mir* gebrochen wird.

Quelle unseres Lebens nicht mehr in uns, sondern in Ihm liegt, und er real und wahrhaftig unser Haupt und Weinstock ist.

Von diesem Mittelpunkt des *Wesens* des h. Abendmahles aus gesehen, möchten sich denn auch manche konfessionelle Differenzen lösen lassen. Beide protest. Kirchen stimmen überein, dafs wir so gewifs, als wir das *gebrochene* Brod *essen* u. s. w., nicht allein des Todes Christi versichert, sondern auch mit seinem verklärten Leibe real vereinigt, Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinen Beinen werden. Nur über die *Art* der Vereinigung denken die beiden Kirchen verschieden.

Die Frage, wie der verklärte Leib Christi, den wir geniefsen, beschaffen sey, beantworten beide Confessionen nach Phil. 3, 21; Apostelgesch. 1, 11; 7, 55 u. s. w. einstimmig dahin, dafs Christi Leib nicht in eine qualitativ bestimmungslose quantitative Unendlichkeit aufgelöst, sondern *umschrieben* und *an einem Orte* sey [14]. Nur nimmt die luth. Kirche die Möglichkeit einer *reduplicatio multiplicativa* an [15], und denkt sich Christi Leib für den Augenblick des Sakramentes als *im Raume* ausdehnbar, während die ref. Kirche ihm die Kraft zuschreibt, auf *absolut unräumliche*, ausser der *Kategorie* des Raumes stattfindende, *rein wunderbare* Weise sich dem Gläubigen *real und substantiell* mitzutheilen [16].

14) Mit den ref. Confessionen vgl. Form. Conc. VIII, neg. 8 und 10. Vgl. auch oben pag. 276 Anm. 2.

15) Ibid. neg. 11.

16) Besonders vgl. *Catech. Genev.* qu. 355. Hoc *mirifica arcanaque* spiritus sui virtute efficit, cui difficile non est sociare, quae locorum intervallo *alioqui* (also im Abendm. nicht mehr) sunt disjuncta. Vgl. auch *Conf. Gall.* 36. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, *non* ut *efficaciae* et *veritatis* loco *imaginationem* aut *cogitationem* supponamus, sed potius, quoniam hoc mysterium nostrae cum Christo coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus *totumque adeo ordinem naturae* superet.

Die Frage, ob Christus mit unserem *Leib* oder mit unserem *Geiste* vereinigt werde, beantwortete die luther. Kirche in der Regel so ausschliefslich von dem ersteren, dafs gerade dies den Widerspruch der ref. Kirche wecken mufste. In der Hitze des Streites wollten jene von einer Bedeutung des Zusammenhangs zwischen dem h. Abendmahl und dem übrigen Glaubensleben wenig hören. Weil die Worte *τοῦτό ἐςι* dastünden, darum müsse man nicht nur an eine Vereinigung des Leibes Christi mit unserem *Leibe*, sondern auch an eine Vereinigung durch *mündlichen* Genufs [17]) glauben, wenn sich auch gar keine *ratio* dafür finden liefse. Ja eine Beziehung des h. Abendmahles auf die *Todesgemeinschaft* hat man oft völlig geleugnet. — Wenn dagegen die *Conf. Belg.* sagt, der Mensch, soweit er *nova creatura* sey, empfange Christum, oder wenn Calvin lehrte, nicht mit den verweslichen Materien des sterblichen Leibes, sondern mit der *anima*, dem psychischen Mittelpunkte des individuellen Lebens, vereinige sich Christus (und auch wieder nicht blofs Christi *Leib*, sondern der ganze Christus) und diese *schlechthin unbegreifliche, substantielle* Vereinigung gehe vom Mittelpunkte Christi, seinem Geiste aus, und geschehe im Menschen wiederum von dessen Mittelpunkte, der *anima*, aus, und von da durchdringe und heilige sie Geist und Leib [18]),

17) Wenn dennoch eine inclusio später geleugnet wurde, so kamen die luth. Theologen hiemit doch wohl auf die ref. Lehre hinaus, dafs der Geniefsende *in* dem Brode, das er isset und berührt, die *Gewissheit*, Christi Leib zu empfangen, sinnlich empfinde.

18) Vgl. Calv., defensio piae et orthodoxae de sacramentis fidei c. Westfal, 1556. Pag. 6. *Vera igitur carnis et sanguinis Christi participatio in Coena a nobis statuitur. De voce substantiae si quis litem moveat, Christum asserimus a carnis sui substantia vitam in animas nostras spirare, imo propriam in nos vitam diffundere, modo ne qua substantiae transfusio* (Vermischung des Leibes Christi mit den Substanzen unseres verweslichen Leibes) *fingatur*.

so war dies offenbar vollkommen richtig. Aber im Gegensatz gegen die luth. Theologen kamen die späteren ref. Theologen (besonders Maresius[19]), Coccejus und die Holländer überhaupt) allerdings zu der Einseitigkeit, an die Stelle der *anima* die *mens* zu setzen, wodurch sich das objektive *Empfangen* Christi in ein subjektives *Denken* an Christum verwandelte, die fides aus der *Bedingung* zur *Ursache*, ja zum *Akt selbst* wurde, und das Dogma in gröſsere Einseitigkeit, als selbst bei Zwingli, zurücksank.

Die dritte Frage, was die Ungläubigen genieſsen, beantworteten die Reformirten richtig dahin, daſs Christi Leib kein todtes *φάρμακον* sey, sondern nur als belebter — vom Geiste Christi belebter — Leib gedacht werden, mithin nur da eingehen könne, wo auch Christi *Geist* eine Stelle habe. Daſs ein *Glaubenszustand*, ein *Anfang des neuen Menschen* überhaupt vorhanden sey, ist also *Bedingung*, damit das heil. Abendmahl seinem Wesen nach stattfinden könne. Keineswegs aber wird das Sakrament in jedem einzelnen Falle erst durch eine *Glaubensthat* von unserer Seite zum Sakrament. Den Satz der Konkordienformel *fidem non causam esse praesentiae Christi* kann jeder Reformirte unterschreiben. Christus ist *für jeden* objektiv da. Der, welcher entweder gar keinen Anfang eines Glaubenslebens hat, oder in dem einzelnen Falle unbuſsfertig und leichtsinnig hinzutritt, versündigt sich an Christi Leib und Blut gerade dadurch, daſs er Christum, der auch für ihn objektiv da ist, zurückstöſst. —

So dürfte sich das Dogma, vom Mittelpunkte aus betrachtet, gestalten. Den *Christen* als solchen gehen die Gestaltungen des Dogmas aber *gar nichts* an; für ihn ist nur das wesentlich, daſs er sich als arm und nichtig fühle, und glaube, in dem Genusse von Brod und Wein die zweifellose Gewiſsheit zu haben, daſs

19) Z. B. Exegesis confessionis Belgicae pag. 530. Ostendimus, carnem Christi cibum esse *mentis* non ventris.

sein Heiland Jesus Christus ganz und vollkommen *sein* und *bei, mit und in ihm* sey.

Diese letztere Lehre war es denn auch, welche Christus Joh. cap. 15 den Jüngern noch besonders auseinandersetzte. Die Rebe für sich ist nichts, ist todt. Der Weinstock giebt ihr alle Kraft; sie lebt *an, aus* und *durch* ihn; sein Leben quillt *in* ihr. So *soll* der Christ in Christo bleiben; dann *will* Christus in ihm bleiben (v. 4) [20]. Und wo das geschiehet, da entzündet sich gegenseitige Liebe.

Die Einsetzung des h. Abendmahls ist also kein zufälliger Punkt; noch weniger kann dies Sakrament von unergründlicher Tiefe sich nach und nach in der Gemeinde gebildet haben. Sondern es ist der Punkt, wo Jesus, ehe er starb, sein nachheriges Wirken in der Herrlichkeit an sein bisheriges in der Niedrigkeit und an dessen Mittelpunkt, seinen Tod, anknüpfte. Es ist die Stiftung der christlichen Kirche.

6. Auch die Reden Joh. 14—17 hat Str. zu einem Widerspruch benützt, wiewohl gar zu plumb und ungeschickt. Er sagt (II, 427) „den syn. Berichten „zufolge ging Jesus *sogleich* nach Beendigung des Mah„les hinaus an den Oelberg, wohin ihn Johannes *erst* „*nach einer langen Reihe von Abschiedsreden* 14 — 17 auf„brechen läfst.“ Abgesehen von dem plumben Falsum,

20) Die beiden Konfessionen scheinen sich in diesen Vers getheilt zu haben. Die ref. hält sich an das μείνατε ἐν ἐμοί. Ihrer Anschauungsweise nach liegt alles daran, dafs wir in Christo seyen. Daher in Praxi ihre Forderung des Glaubens, der Bufse. Falsch ist nur, wenn sie, wie jene holl. Theologen, die Verheifsung καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν ganz vergifst, und das Abendmahl zu einem Akt *unsrer mens oder fides*, nicht zu einem *Akt Gottes* macht. Die luth. Konfession hält sich an das ἐγὼ ἐν ὑμῖν. Sie hält es fest, dafs wir Christum *empfangen*, dafs er nicht im Himmel bleibt, sondern *zu uns kömmt*. Falsch nur, wenn sie die vorhergehende Bedingung μείνατε ἐν ἐμοὶ ganz hintansetzt, wenn sie ein Seyn Christi in uns statuirt, das mit dem Seyn unsrer in Christo gar keinen Zusammenhang hätte. —

(da Joh. den Aufbruch schon cap. 14, 31 meldet) mufs man fragen, ob die Reden, soweit sie beim Mahle gesprochen wurden, nicht mit zu demselben gehörten, sodann ob die Synoptiker irgendwo berichten, Jesus und die Jünger seyen *stumm* nach Gethsemane gegangen. Wo bleibt nun der Widerspruch zwischen *„nach dem Mahl"* und *„nach Abschiedsreden"?*

§. 106.

Jesus in Gethsemane.

Im Garten Gethsemane angekommen, hiefs Jesus die Jünger sich setzen. Nur Petrus und die Zebedäiden nahm er mit sich in die Tiefe des Gartens hinein. Und nun begann er zu trauern und zu zagen. Weil in ihm der Logos in der Form der wahrhaftigen Menschheit erschienen war, weil mithin das göttliche Wesen (das in der Form der Ewigkeit die Sünde zwar weifs, aber als geschlagene mithin ohne Schmerz über und Passivität gegen die Sünde) in ihm leidensfähig war, und zwar kein anderes und gröfseres Leiden hatte, als den Schmerz des Heiligen über die Sünde — einen Schmerz, der bei dem *σωτήρ* an die Stelle des richtenden Zornes trat — so mufste Christus jetzt, wo er nicht nur für seine Person körperlich leiden sollte, wo er aber auch nicht blofs abstrakt ein ihm absolut fremdes Leiden zur Büfsung der menschlichen Schulden übernehmen sollte, sondern wo er vielmehr dadurch den Tod der Sühne sterben sollte, dafs die ganze Sünde der ganzen Welt (und zwar der menschlichen *und* der dämonischen Kräfte) in ihrer *konkreten* Anhäufung und Kulmination an ihm sich austobte, — Jesus mufste jetzt die *menschlich-natürliche Angst* vor diesen Qualen empfinden, in welchen sich der Seelenschmerz von dem körperlichen *gar nicht trennen und scheiden liess* (denn in jedem Akt, der ihm den Körperschmerz vermehrte, mufste er einen Akt neuer Bosheit und Sünde sehen). Zugleich trat ihm noch einmal, und zwar schärfer, denn je, jene Wahl zwischen dem Gehorsam des Leidens und der Bequemlichkeit des Ungehorsams, wie in der ersten Versuchung, gegenüber. Der Fürst

der Welt hatte die Macht, die Jesus nicht von ihm nehmen wollte, nun gegen diesen gewendet. Er aber, der treue Heiland, gedachte nicht daran, sich dem Leiden zu entziehen. Er rief zum Vater, *wenn* es möglich sey, möge dieser Kelch an ihm vorübergehn, doch des Vaters Wille solle geschehen. In dieser Angst der Seele würde ihn die Theilnahme seiner Jünger erleichtert und getröstet haben. Aber, da er zu ihnen trat, fand er sie nach so mancher inneren Bewegung eingeschlummert. Und er sagte ihnen, vor allem dem Petrus: Könnt ihr denn nicht eine Stunde mit mir wachen? So von allem Troste verlassen, ging er wieder und zagte. Da kam ein Engel vom Vater gesandt, und stärkte ihn. Und nun der Nothwendigkeit des Leidens nicht allein gewifs, sondern herzlich dazu bereit, betete er: „Vater, weil es denn nicht anders „möglich ist, als dafs ich diesen Kelch trinke, so ge„schehe dein Wille.“ Und wiederum fand er die Jünger schlafend. Und so ging er zum drittenmale, und stärkte sich mit demselben Gebete Dann aber trat er zu den Jüngern, und rief sie auf; denn der Verräther sey da. — Und siehe, schon trat Judas, der der Schaar im Hintergrunde noch stille zu halten geheifsen hatte, herzu, und umarmte Jesum, als wolle er ihn freundlich grüfsen. Dies Zeichen hatte er der Schaar gegeben; daran sollten sie Jesum erkennen, auf dafs nicht ein unrechter ergriffen würde, und der gesuchte entkäme. Da sprach Jesus: „Judas, wozu „bist du gekommen? Des Menschen Sohn verräthst „du mit einem Kufs?“ Indessen war die Schaar, aus Presbytern, einer Schaar römischer Krieger und einer tumultuarisch bewaffneten Menge bestehend, näher getreten, um Jesum zu greifen. „Wen suchet ihr?“ sprach er, der die Freiwilligkeit seines Todes gegenüber der erbärmlichen, feigen Verrätherei recht offen bezeugen wollte. „Jesum von Nazareth“ war die Antwort. Da stürzte ein Strahl seiner Allmacht die Schaar zu Boden nieder. Aber nochmals fragte er, wen sie suchten, gab sich ihnen selbst hin, und hiefs sie nur, die Jünger gehen zu lassen. Wie aber nun

Petrus seinen Meister greifen und binden sah, da überwallte ihm das Herz, und er hieb mit dem Schwerte drein, und schlug einem Knechte des Hohepriesters das rechte Ohr ab. Jesus aber sprach: „Stecke dein „Schwert an seinen Ort. Alle, die das Schwerdt zie„hen, kommen durch's Schwert um. Ich mufs diesen „Kelch trinken. Wollte ich, so könnte ich ja den „Vater um zehn Legionen Engel bitten. Aber wie „würde dann die Schrift erfüllt?" Und so heilte er des Malchus Ohr. Den nun herbeikommenden Hohenpriestern und Aeltesten aber warf er vor, dafs sie heimtückisch gegen ihn, wie gegen einen Räuber ausgezogen seyen; und er habe doch allezeit frei und öffentlich im Tempel gelehrt. — Die Jünger aber, da sie Jesum gebunden sahen, und selbst ergriffen zu werden fürchteten, ergriffen in Eile die Flucht. Ja ihrer einer, der zu nächtiger Ruhe nur mit einem Hemde bekleidet war, liefs das Hemd in den Händen dessen, der ihn greifen wollte, und floh nackend.

1. Bei der Schilderung des Leidens in Gethsemane findet Str. folgende Widersprüche zwischen den Synoptikern selbst. Vor allem nenne *Luk.* die drei Jünger nicht (II, 428). In der That, er erzählt ganz allgemein, Jesus sey von „den Jüngern" hinweggegangen, und habe gebetet. Das Uebergehen specieller Momente ist aber offenbar ein Widerspruch, weshalb denn auch *Corn. Nep.* dem *Herodot* in der Schilderung der salaminischen Schlacht ganz entsetzlich widerspricht. — Weiter, so versichert uns Str. *(ibid.)* „nach Luk. betet Jesus knieend, aber *nur einmal.*" Unsere Leser werden vielleicht nach dieser Stelle suchen, wo Luk. das *ἅπαξ* berichtet. Dieselbe findet sich v. 44, wo es nach Erzählung des ersten Gebetes (v. 42) heifst: *καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέςερον προςηύχετο!!* Was würde man einem Schulbuben thun, wenn er solche Unaufmerksamkeiten und Kopflosigkeiten in einem Specimen beginge?

Also mit den Zügen, die Luk. ausgelassen haben soll, ist es nicht weit her[1]. Nun hat aber Luk. allein zwei Umstände, die bei Mt. und Mk. fehlen, nämlich das Herabkommen eines Engels und den sogenannten blutigen Schweifs. Den Engel findet Str. (432 f.) sehr anstöfsig. Was der Engel gesollt habe, kann er sich nicht denken. Dafs er Jesu eine Botschaft und Versicherung des Vaters von der Nothwendigkeit und Wohlgefälligkeit seines Leidens bringen, und hiedurch Jesu den Kampf erleichtern mufste, sieht er nicht ein. Uebrigens weifs er die Sache kritisch nicht anders anzufechten, als durch die Frage, wie denn die schlafenden Jünger von dem Engel etwas sollten erfahren haben. Als ob Jesus die Jünger nicht eben zuvor aus ihrem Schlummer aufgerufen hätte! — Den blutigen Schweifs können wir nicht mit Grotius und Olshausen so erklären, dafs die Schweifstropfen ihrer Dicke und Schwere wegen mit Blutstropfen nur verglichen würden. Denn erstlich rinnt jeder starke Schweifs in solchen Tropfen herab, welche ihrer Dicke und ihres Herabrollens wegen mit Blutstropfen verglichen werden können, und so wäre dies ja nicht werth gewesen, besonders berichtet zu werden; sodann aber sagt Luk. nicht: *der Schweiss* fiel herab, *so, wie Blutstropfen herabfallen*, sondern: *sein Schweiss* war *niederfallenden Blutstropfen* gleich[2]. Nun versichert uns Str. (435), dafs ein eigentlich blutiger Schweifs „nur als höchste Seltenheit und als Symptom bestimmter Krankheiten" vorkomme. Letzteres gilt bei den von Aristoteles (de hist. animal. 3, 19, de partibus animal. 3, 5) Theophrast (de sudoribus) Thuanus (hist. sui temp.

1) Str. meint (437) aus der Liebe zur Dreizahl hätten Mt. und Mk. *drei Jünger* und ein *dreimaliges Gebet* erdichtet. Als ob jene selbigen drei Jünger nicht schon oft bei besonderen Anlässen als bevorzugt vorgekommen wären!

2) Str. stimmt unserer Exegese bei, aber aus welchem Grunde? — Weil Luk. „ein Vorspiel des blutigen Todes Jesu" geben wollte!

lib. 10) Marcellus Donatus (de med. hist. mirab. I, 1, 17 und 2) Wedelius (exerc. medico-philolog. 3, 2, pag. 9) und Bartholinus (hypomn. de cruce Christi 4) berichteten Fällen. Dagegen sah Maldonatus (comm. in Matth. z. d. St.) in Paris bei einem vollkommen gesunden und robusten Menschen den blutigen Schweifs. Uebrigens aber möchten wir fragen, ob nicht in der That jene Lage Jesu zu den „grofsen Seltenheiten" gehörte? ob wir, weil für gewöhnlich der blutige Schweifs selbst in Lagen grofser Angst selten ist, darum bestimmt aussprechen dürfen, in jenem intensivsten Kampfe Leibes und der Seele, den je ein Menschensohn gekämpft, sey diese ausserordentliche Erscheinung unmöglich gewesen. Sagt uns doch Wedelius (l. c. pag. 10) von Fällen, wo *prae aegritudine animae summa* zwar nicht blutiger Schweifs, aber blutige Thränen, also immerhin etwas analoges, hervorbrachen.

Wenn Straufs auch hier wieder, sowie überhaupt in Betreff der ganzen Scene (433 und 435) fragt, *wie die Jünger sie sollten erfahren haben,* und ob wohl Jesus sie nachträglich werde erzählt haben, so zeigt er hier wieder den gewohnten Mangel an Anschauung. Die Jünger lagen ja nicht in festem Schlafe begraben; sondern theils die natürliche Ermüdung zu der späten Abendstunde, theils die dumpfe Traurigkeit lag wie Blei auf ihnen. Nicht aus Theilnahmlosigkeit, sondern aus Schwäche (Mt v. 41) erlagen sie dem Schlummer, gegen den sie gewifs selber kämpften, und woraus sie durch Jesu Kommen und Sprechen auf Augenblicke gerissen wurden. So sahen und hörten sie wohl, wie im wachen Traume, wie Jesus kämpfte, wie er kam, ging und kniete, wie er jene kurzen Worte des Gebetes mehrmals laut und angstvoll hervorstiefs. Nur dazwischen fielen ihnen wieder die müden Augenlieder zu.

2. Nun ist aber der Widerspruch zwischen den Syn. und Joh. übrig, woran sich die Frage nach der Möglichkeit und Bedeutung jenes Kampfes anschliefst. Warum Joh. von dem Seelen-

kampfe schwieg, soll sich (Str. II, 438) schlechterdings nicht erklären lassen. Die Antwort: weil der Vorfall aus den Syn. bereits allbekannt war, will Str. darum nicht gelten lassen, weil zwischen Mt. Mk. und Luk. „eine so bedeutende Abweichung" stattfinde, dafs Joh. sich hiedurch „auf das dringendste" bewogen finden mufste, ein vermittelndes Wort zu sprechen. Wiederum appelliren wir aber an den gesunden Sinn aller schlichten Leser, ob ihnen jene bedeutende Abweichung aufgefallen, und das Schweigen des Luk. über einen Umstand, sowie das Schweigen des Mt. und Mk. über zwei andere Umstände als Widerspruch erschienen sey. Wiederum appelliren wir weiter darauf, dafs in einer Zeit, wo die Evv. noch nicht von den Krallen der negat. Kritik zerrissen waren, Joh. sich zu jenem vermittelnden Worte nicht bewogen finden konnte.

Nun soll aber die Stimmung, worin Jesus in Gethsemane ist, mit der Stimmung, welche sich so eben in den johann. Reden aussprach, in einem schlechterdings unvereinbaren Gegensatze stehen. (Str. II, 440 ff. Weifse II, 294). Bei Joh. „rede Jesus, als habe er das Leiden schon überwunden, mit einer göttlichen Ruhe, die in der Gewifsheit ihrer Unerschütterlichkeit heiter ist; wie konnte diese Ruhe in die heftigste Gemüthsbewegung übergehn?" Bei Joh. habe er „seine „Rechnung mit dem Vater bereits abgeschlossen; hier „eröffne er die Rechnung mit Gott noch einmal." Ja während Bretschneider fragt, ob überhaupt Jesus in der Erwartung des gewaltsamen Todes ein Gebet, wie Joh. cap. 17, werde gesprochen haben, während Weifse uns versichert: „Ich bin der Meinung, dafs „Jesus in jener Nacht gar nicht laut vor den Jüngern „gebetet hat", so kann Str., der sich doch einst nach Christi Namen genannt, dem Jesus doch nichts zu Leide gethan hat, es über's Herz bringen, den Zwiespalt zwischen den joh. Reden und dem Kampf in Gethsemane, zunächst auf Kosten der ersteren, dadurch zu schärfen, dafs er an den Christus des n. T. die Frage richtet (pag. 443): „Warum hast du, statt „in eiteln Hoffnungen der Herrlichkeit zu schwelgen,

„dich nicht lieber bei Zeit mit dem ernsten Gedanken „des bevorstehenden Leidens beschäftigt?"

Der ganze Widerspruch löst sich für denjenigen, welcher jenen Seelenkampf aus der Totalität der Person Christi und seines Werkes begreift. Str. stellt pag. 428 — 430 die Alternative: *entweder* habe Jesus aus gewöhnlicher Angst und Furcht vor den körperlichen Leiden, die ihm bevorständen, gezagt, oder man müsse das Leiden als ein abstrakt-stellvertretendes fassen, oder aus einer Trennung der beiden Naturen zu begreifen suchen. Letzteres findet er, wie sich erwarten läſst, unstatthaft. Er, der eine sogenannte Dogmatik in die Welt gesetzt hat, er weiſs noch nicht einmal, was ein Dogma sey. Ein Dogma ist in Wahrheit etwas rein negatives, eine bestimmte, in endlichen Begriffen gefaſste Abwehr eines bestimmten Irrthums. So wurde dem Ebionismus gegenüber die Gottheit, dem Doketismus gegenüber die Menschheit Christi behauptet; so wurde gelehrt, daſs beide nicht aussereinander seyen und doch auch nicht die eine in die andere überging, sondern das Wesentliche beider sich erhalte. *Wie* das zu denken, ward damals nicht erörtert, und konnte noch nicht erörtert werden; dies ist Aufgabe unserer Zeit. Jenes kirchliche Dogma ist, wie alle Dogmen, nur endliche Abspiegelung der ewigen Wahrheit nach einer Seite hin, Abspiegelung eines ewigen Seyns auf der begrenzten Fläche des menschlichen Verstandes. So verkehrt es nun ist, diese kirchlich-symbolischen, menschlichen Spiegelbilder, welche einzelnen Irrthümern gegenüber eine relative Wahrheit eruirt enthalten, für die positive absolute Ergründung der ganzen Wahrheit zu halten, so verkehrt ist es von Str., wenn er voraussetzt, dies *sey* der Zweck der Kirchenlehre, und wenn er alsdann jene einzelnen Spiegelbilder, welche nur im Lichte des ahnungsreichen Ganzen ihre Wahrheit haben, dann aber (in jener ihrer Realität) auch ganz wahr (nicht aber die ganze Wahrheit) sind, einzeln jedes für sich herausreiſst, und anatomisch in lauter Fasern menschlichen Unsinns zerlegt.

Was die Wahrheit der Lehre von der Person

Christi sey, haben wir §. 51 f. und gelegentlich auch §. 54 und 55 gezeigt. Das in Form der Menschheit erscheinende göttliche Wesen brachte es von selber mit sich a) dafs der Gegensatz der Gottheit gegen die Sünde aus der ewigen Siegesruhe heraustrat, und zu konkretem zeitlichem *Schmerz* über die konkret hervortretende Sünde wurde, b) dafs die menschliche Wesenheit das stete Stattfinden einer *Wahl* zwischen zwei Möglichkeiten (vgl. §. 55) mit sich brachte. Beide Momente traten in *einzelnen* Augenblicken des Lebens Jesu besonders hervor, dann nämlich, wann ihm die *σκοτία* besonders mächtig entgegentrat. So mufste *der Schmerz über die Sünde* sich in Erwartung des Verrathes Judä und der Folgen desselben zum höchsten Leiden steigern [3]. Sein Zagen in Gethsemane war mithin nicht *Angst vor seinem Leiden,* sondern gehörte schon mit zu dem *Leiden selbst.* Eben weil hier, in jenem Augenblicke, das Leiden selbst schon begann, und zwar mit ganzer Wuth, so trat nun die Wahl, dies Leiden, das sich noch — aber durch Sünde — beendigen liefs, zu übernehmen oder es nicht zu übernehmen, vor Jesu Seele, und so verband sich mit dem Leiden der *Kampf.*

Hienach war, wie oben gesagt, das Leiden weder eine feige Angst vor körperlichem Schmerz, noch ein transscendentales, äusserliches Uebernehmen einer fremden Schuld, sondern ein konkretes Erfahren der vollen koncentrirten Sündenmacht einer Welt.

Hienach wird endlich begreiflich, wie dies Leiden *in jenem Augenblicke* (bei der bestimmten Veranlassung, dafs der Verrath bevorstand) *begann,* und der vorherigen Stimmung ein Ende machte.

3. In der Geschichte der Gefangennehmung soll *Joh.* nach Str. (440) den *Syn.* darin widersprechen,

3) In das höchste innere Leiden, das *wir* kennen, in die Gewissensqual, die auch ein Schmerz über die Sünde ist, mischt sich stets wenigstens ein Minimum von *Freude an der Sünde.* Jesu Schmerz über die Sünde war aber *absoluter Schmerz.*

dafs er „sogleich nach Jesu Ankunft die Gefangennehmung erfolgen läfst", während jene Jesum erst in Gethsemane verweilen und zagen lassen. Ein bestimmtes „sogleich" ist im *Joh.* nicht zu finden; so reducirt sich also das ganze Gerede auf die bereits beantwortete Frage: warum *Joh.* über den Seelenkampf schweige.

Ueber die Leute, woraus die Schaar bestand, soll *Joh.* dadurch von den *Syn.* abweichen, dafs er neben den *ὑπηρέταις τῶν ἀρχιερέων καὶ φαρισαίων* auch noch eine *σπεῖρα* und (v. 12) einen *χιλίαρχος* nennt, während diese Abtheilung *römischer* Soldaten von den *Syn.* nicht besonders namhaft gemacht wird. — Sie verstand sich aber beinahe von selbst, theils weil es auf eine förmliche, gerichtliche Anklage abgesehen war, theils weil das Synedrium in so grofser Angst vor Volksaufständen war, die beim Hereinziehen in die Stadt doch am Ende leicht hätten rege werden können. Für einen Widerspruch hält selbst Str. (455) diese Abweichung nicht.

Schwieriger scheint, dafs nach Luk. v. 62 die Obersten der Priesterschaft selbst als zugegen geschildert werden. Hier sieht Str. (461) mit Schleiermacher einen „Irrthum" des Evsten. Aber konnte Luk. nicht in jenen Worten ganz einfach *zusammenfassen* wollen, was Jesus Mt. 26, 55 und par. zu der Schaar, und dann Joh. 18, 20 f. ganz ähnlich zu den Hohenpriestern sagte? Hiegegen würde man mit Recht die Worte *παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν ἀρχιερεῖς καὶ κλ.* urgiren. Aber eben diese Worte leiten uns auf die richtige Spur. Es ist hier ja offenbar nicht mehr von dem v. 47 beschriebenen *ὄχλος* die Rede, so dafs man übersetzen dürfte: „Jesus sagte zu *jenen* Hohenpriestern, Tempelaufsehern [4]) und Aeltesten, die (v. 47)

4) Man denke nicht an die römische *σπεῖρα*. Die Tempelwache wurde (vgl. Winer (Realw. II, 687 f.) von Leviten besorgt. *Σρατηγός τοῦ ἱεροῦ* aber war nach *Jos.* b. j. 6, 5, 3; ant. 18, 2, 2, der Titel des Oberaufsehers. So

„hergekommen waren" (wäre ja doch das παραγενομένους alsdann ganz überflüssig!) sondern v. 62 ist von *neu herzukommenden* die Rede. „Jesus aber sprach zu „den (eben) herzukommenden Hohenpriestern, Tempel-„aufsehern und Aeltesten." Wie wahrscheinlich ist es nicht auch schon an sich, dafs diese Männer, des Ausgangs so begierig, sich auf dem Wege und in der Nähe befanden.

Der von den *Syn.* erzählte Judaskufs läfst sich mit der Erzählung des Joh. 18, 1 ff. freilich nicht (mit Paulus) so vereinigen, dafs Jesus sich erst selbst zu erkennen gab, die Soldaten hierauf niederstürzten, und zuletzt Judas zum Ueberflusse den Herrn noch küfste. Vielmehr versteht es sich von selbst, dafs bei dem Kusse die Soldaten noch ferne standen, und sich verborgen hielten. Offenbar hatte ja Judas deshalb die Form einer Begrüfsung gewählt, um den Soldaten Jesu Person auf eine solche Weise bekannt zu machen, wobei Jesus keinen Argwohn schöpfen und nicht Anlafs noch zu entfliehen nehmen sollte. Erst nach dem Kusse, und während Jesus jene Worte an Judas sprach, traten die Soldaten hervor.

Aber warum, fragt nun Str. 456, gab sich Christus noch besonders zu erkennen, da er durch den Kufs schon bezeichnet war? — Zum Schutze der Jünger? Nein. Denn an dem Kusse konnte er ja merken, dafs es *allein auf ihn* [5]) abgesehen sey. Blofs um

haben wir auch bei unserm Pluralis στρατηγοί, der zwischen den Hohenpriestern und Aeltesten mitten inne steht, an vornehme jüdische Aufseher zu denken.

5) So? — Wie verstehen wir dann Mk. v. 51? — Nicht *allein* auf Jesum war es abgesehen; sondern deshalb mufste Jesus, auf den es *hauptsächlich* abgesehen war, der Schaar bezeichnet werden, weil es ja möglich war, dafs, wenn man alle zwölf Personen greifen wollte, etliche derselben entrinnen konnten, und man so etwa gerade Jesum entschlüpfen liefs. Darum mufsten sie wissen, wen vor allem sie festzuhalten hatten.

seinen Muth zu zeigen? Das war „fast schauspielerisch.“ — Nachdem uns Str. alle dummen Motive vorkonstruirt hat, wollen wir ihm kurz das gescheute und passende aufzeigen. Jesus wollte der Schaar der Juden, seinen Jüngern und dem Judas zeigen, dafs er *Macht habe*, sich zu befreien, und dafs er dem Tode *freiwillig* entgegengehe. Str. selbst macht diesen Grund pag. 457 namhaft; nur sagt er in seiner wunderlichen Logik, es sey dies nicht der Grund gewesen, weshalb Jesus so gehandelt *habe*, sondern nur, weshalb die Sage ihn als so handelnd *dargestellt* habe.

Dafs das Niederfallen der Schaar sich nicht *natürlich* erklären lasse, hat Str. pag. 458 sehr gut nachgewiesen.

Wären Jesu Jünger wirklich gefangen genommen worden, so würden sie ihn wohl alle, wie Petrus, in der Trübsal verleugnet haben, oder sie hatten gleichem Tode, wie der Herr selbst, entgegenzusehen. So war dann der Haufe derer, die, jetzt noch so schwach, zu einstigen Pfeilern der Kirche vorbereitet waren, vernichtet. Deshalb gedenkt *Joh.* v. 9 an die Treue des Hirten, der die Seinen alle in jener Zeit ihrer grofsen Schwäche vor aller Trübsal, die ihnen zu schwer war, bewahrt habe, und erinnert an Jesu Ausspruch (17, 12): „Ich habe ihrer keinen verloren ohne den Sohn des „Verderbens.“ — Dies findet Herr Dr. Straufs (p. 459) „sehr unpassend.“

Dafs die Syn. nicht ausdrücklich den Petrus als den Jünger nennen, welcher dem Knechte das Ohr abhieb, ärgert unsern Kritiker wieder ungemein (459 f.). Sollte, fragt er, Mt. den Namen des Petrus so schnell vergessen haben? — Mufste er, fragen wir, ihn, wenn er ihn noch wufste, nothwendig nennen? Bei ihm tritt ja nicht, wie bei Joh. (vgl. 13, 1 ff.) das Streben hervor, den heifsen Charakter Petri bei jeder Gelegenheit neu zu schildern. — Aber auch die *Heilung des Ohres* ist ihm kritisch verdächtig, nicht etwa, weil sie ein Wunder ist; dies wäre zu plumb; sondern weil Luk. allein sie berichtet, und weil es sich so gut erklärt, wie Luk. oder die Sage auf diesen Einfall gekommen sey.

(p. 461). „Jesus, der so vieles Leiden, an welchem er „unschuldig war, durch seine Wunderkraft heilte, der „sollte ein Leiden, das unmittelbar er selbst verur-„sacht (soll heifsen: veranlafst) hatte, ungeheilt ge-„lassen haben?“ — So habe die Sage geschlossen, und sey so auf die Annahme, jene Heilung sey geschehen, gekommen. Wir aber nehmen jene Worte in unsern eigenen, nicht mythischen, sondern wirklichen Mund, und schliefsen daraus: *wenn* Petrus dem Malchus das Ohr abgehauen habe, so werde der Jesus des n. T. es gewifs in jedem Falle geheilt haben, und so sey die bestimmte Nachricht, welche Luk. uns darüber gebe, an sich höchst glaubwürdig.

§. 107.
Das geistliche Verhör.

Jesus wurde gebunden in den hohenpriesterlichen Pallast, und zwar zunächst, bis dafs Kaiphas die nöthigen Schritte zur Versammlung des Synedriums gethan hatte, in die Gemächer des Hannas, der der Schwiegervater des Kaiphas war, geführt. Petrus und Johannes waren die einzigen, die es nicht lassen konnten, dem traurigen Zuge von Ferne zu folgen. Johannes war im Pallaste bekannt, und fand Einlafs für sich und seinen Genossen. Bei dieser Gelegenheit sagte die Magd, welche ihnen das Hofthor geöffnet hatte zu Petrus, der indessen auf das Feuer zugegangen war, sich zu wärmen: „Auch du bist wohl (so wie Johannes) ein Jünger dieses Menschen.“ — „Nein“ war die kurze Antwort des verlegenen Jüngers. — In dem Hofe standen aber Knechte und Diener um ein Feuer versammelt; denn die Nacht war kalt. Und so stellte sich auch Petrus recht dreist unter sie und wärmte sich. — Unterdessen beschäftigte sich Hannas damit, einstweilen privatim einige Fragen an Jesum zu richten über dessen Lehre. Jesus aber berief sich darauf, dafs er allezeit öffentlich geredet habe; was also brauche er ihn jetzt nach seiner Lehre als einer heimlichen zu fragen. Da gab der Diener einer ihm einen Backenstreich, weil er so mit dem Hohenpriester

zu reden wage. Ihm antwortete Jesus: „Hab' ich „Unrecht geredet, so sage mir, was ich falsches ge- „sagt habe; war aber meine Rede wahr, warum schlägst „du mich?" — Nach diesen Vorgängen (Joh. v. 12—25) liefs Hannas Jesum hinweg zu Kaiphas führen, wo er nun in einer Vorhalle warten mufste, bis gegen Morgen das Synedrium versammelt war, und wo unterdessen Gerichtsdiener und Knechte Spott und Hohn mit ihm trieben (Luk. v. 63—65). — Petrus aber stand noch im Hof am Feuer. Und bei einer Gelegenheit, wo er (Mk. v. 68) vom Feuer hinweg wieder nach der Thorhalle trat, begann jene Magd (Mk.) wieder, aber diesmal gegen ihre Mitdienstboten, ihre Ansicht zu äussern, dafs dieser Mensch einer der Jünger Jesu seyn müsse, und diese gaben ihr Recht und richteten an Petrus eine zweite Frage. Abermals aber leugnete Petrus, und schwur, dafs er Jesum nicht kenne. Aber schon hatte er Aufsehn erregt. Es traten mehrere herzu; es entstand ein Geflüster; endlich machten sich etliche über ihn, und sprachen: man kenne ihn ja an seiner Sprache als einen Galiläer, und ein Verwandter des Malchus versicherte, in Gethsemane ihn gesehen zu haben. Da begann es dem Jünger Angst zu werden. Er verschwur und verfluchte sich, dafs er den Menschen nicht kenne. Seine laute Betheurung rief einen Augenblick der Stille hervor. Da krähte ein Hahn. Petrus erschrack; auf einmal fiel ihm alles ein, was er gethan. Er sah sich in seinem bösen Gewissen ängstlich um; ja, da stand wirklich Jesus in seiner Nähe, und richtete einen wehmüthigen Blick auf ihn. Da ging Petrus hinaus und weinte bitterlich. — Als aber gegen Morgen das Synedrium versammelt war, wurde der Herr vorgefordert zum gerichtlichen Verhör. In der Eile hatte man eine Anzahl von Leuten zusammengefunden, die gegen Jesum Klagen aufbringen zu wollen sich bereit erklärten. Aber was sie immer von aufgefangenen Aussprüchen Jesu verdrehend vorbrachten, es wollte sich keine rechte Todschuld herausstellen. Das einzige, was noch einigen Schein hatte, war Jesu einstige Verheifsung, den verwüsteten Tempel in

dreien Tagen wieder bauen zu wollen. Nur verdrehten sie dies dahin, als habe Jesus gesagt, *er* wolle den Tempel niederreifsen (da doch gerade *sie* es waren, die eben in diesem Augenblick damit beschäftigt waren, vgl. pag. 327 f.). Die Aufforderung des Hohepriesters, sich all dieser Anklagen halber zu vertheidigen, beantwortete der Herr mit Schweigen. Da schritt der Hohepriester zu der letzten, entscheidenden Frage, ob Jesus sich für den Messias, den Sohn des lebendigen Gottes erkläre. *Eidlich* hat er diese Frage gestellt. Und Jesus hat geantwortet: „Ja.“ Aber, fuhr er fort (Luk. 68), sie glaubten ja doch nicht an ihn. Bis hieher, (Syn.) sey er erniedriget worden; aber von diesem tiefsten Punkte als von einem Wendepunkt an würde er ihnen anders erscheinen. Bisher habe er sich ihnen zum Erlöser dargeboten; von nun an werde er als Richter zur Rechten Gottes sitzen und dereinst als Richter wiederkommen. Da zerrifs der Hohepriester in theatralischer Entrüstung seine Kleider, und schrie: „Was bedürfen wir weiter Zeugnifs; ihr habt „seine Gotteslästerung nun selbst gehört! Was dünket „euch?“ und sie sprachen einstimmig das *Schuldig*. Nun ward Jesus wieder hinaus geführt, und auf's neue (Mt. v. 67 f. Mk. v. 65) dem Hohne der Knechte preifsgegeben. Das Synedrium aber hielt nun (Mt. 27, 1; Mk. 15, 1) eine geheime Berathung, wie man am sichersten die Vollstreckung des Todesurtheils (welches der röm. Ratifikation bedurfte, Joh. 18, 31) erzielen könne. Verlangten sie von Pilatus nur die Bethätigung *ihres*, auf Blasphemie lautenden Urthels, so mochte der Römer doch vielleicht Schwierigkeiten machen, um so mehr, wenn bis dahin etwa die zahlreichen Anhänger Jesu unter den Festfremden jenem Urthel tumultuarisch widersprachen. Um also ganz sicher zu gehen, beschlossen sie, ihn mit einer neuen, *politischen* Anklage behaftet, vor den weltlichen Richterstuhl des Pilatus zu führen [1]. — Als aber Judas Jesum zum

1) Vgl. hierüber Paulus Komm. III, 671 (1te Aufl.).

Tode verurtheilt zu Pilatus abführen sah, wachten alle Schlangen in seinem Gewissen auf. Diesen Anblick vermochte er nicht zu ertragen. Er fühlte nach der teuflischen Lust nun die teuflische Qual. Die Silberlinge trug er zu den Hohepriestern und rief: „Ich „habe unschuldig Blut verrathen.“ — „Was geht das uns an?“ antworteten sie, „das ist deine Sache.“ Da warf er das Geld in den Tempel, und erhängte sich. Die scheinheiligen Priester aber hielten das Geld für unrein, und kauften dafür den Töpferacker zum Begräbnifs für Fremdlinge.

1. Verhör bei Hannas. Dafs die *Syn.* diesen Vorfall übergehen, findet selbst Str. (462 f.) begreiflich. Es war ja kein gerichtliches Verhör, sondern man hatte Jesum nur einstweilen in die Gemächer des Hannas gebracht, weil das Synedr. noch nicht beisammen war, und weil Hannas ohne Zweifel Lust hatte, vorläufig mit Jesu sich zu unterreden, vielleicht, um ihm Aeusserungen zu entlocken, die sich nachher als Klagartikel benützen liefsen. Schwieriger findet Str. (463) warum *Joh.* seinerseits das so wichtige Verhör vor Kaiphas übergangen habe. Die alte einfache Antwort, dafs Joh. *hier wie überall* ergänze, dagegen das bereits bekannte, sofern es nicht ganz besonders (wie die Verleugnung Petri) in seinen innern Plan sich einfüge, übergehe, diese Antwort will Str. nicht gelten lassen, weil *Joh.* dann „wenigstens hätte andeuten „müssen, dafs er es nur deswegen weglasse.“ So aber habe er ein „gar zu verkehrtes Verfahren“ und „bringe nur Verwirrung zu wege.“ — Aber schildert denn nicht Joh. ganz deutlich das Verhör vor Kaiphas als das gerichtliche Hauptverhör? V. 13 sagt er: *zuerst* habe man Jesum zu Hannas geführt, der der *Schwiegervater* des *fungirenden Hohepriesters* gewesen. Sieht das so aus, als wolle er Hannas als den eigentlichen Richter darstellen? Sodann erzählt Joh., wie Jesus von Hannas unverrichteter Sache zu dem fungirenden Hohepriester sey geschickt worden. Sieht das

43 *

so aus, wie wenn das sogenannte Verhör bei Hannas das gerichtliche und Hauptverhör gewesen wäre? Endlich erzählt er, von *Kaiphas* aus habe man Jesum in's Prätorium geschleppt. Sieht das so aus, als ob der Beschlufs, Jesum dem Landpfleger als einen Rebellen zu überliefern, bei *Hannas* gefafst worden wäre? — Es reducirt sich also die ganze Auslassung darauf, dafs Joh. die bereits aus den Syn. bekannten Fragen, die den Inhalt des geistlichen Hauptverhörs ausmachten, nicht noch einmal erzählt. *Dass* aber das Verhör bei Kaiphas das Hauptverhör gewesen, liegt in seiner Erzählung ganz klar ausgesprochen [2].

2. Verhör bei Kaiphas. Mt. und Mk. gehen, nachdem sie Jesu Hinführung zu Kaiphas berichtet, dazu über, den Inhalt der Verhandlungen zu berichten (Mt. v. 59. Mk. v. 14), sagen jedoch mit keiner Sylbe, die Sitzung des Synedriums habe augenblicklich nach der Ankunft Jesu begonnen. Vielmehr wie sie den Vorfall bei Hannas übergehen, so übergehen sie auch jenen von Luk. (v. 63—66) berichteten Umstand, dafs Jesus bis gegen Tagesanbruch unter den rohen Knechten warten mufste, bis das Synedrium (71 Personen) aus allen Theilen der Stadt zusammengeholt war. Str. dagegen liest mit gewohntem Scharfblick aus Mt. v. 59 die neue Nachricht heraus: nach Mt. und Mk. sey das Synedrium bei Jesu Ankunft *bereits versammelt gewesen*, und findet hierin natürlich einen Widerspruch mit Lukas.

Aber Luk. soll sich (467) sogar selbst widersprechen, indem er v. 52 die Hohepriester und Aeltesten schon bei Jesu Gefangennehmung zugegen seyn, und v. 66 dieselben sich doch erst gegen Morgen versammeln läfst. „Jener Eifer" meint er, „der sie trieb,

2) Somit fällt jede Nöthigung weg, das Joh. v. 19 ff. erzählte Verhör (bei Hannas) durch halsbrechende Operationen (v. 24 vor v. 13 zu setzen; ἀπέςειλεν v. 24 als *plusquamp.* zu erklären etc.) als ein Verhör bei Kaiphas und als identisch mit dem Mt. v. 59 ff. berichteten zu erklären. Vgl. Str. 464 ff.

„im Garten zugegen zu seyn, würde sie wohl auch „getrieben haben, sich zur schleunigen Beschlufsnahme „zusammenzuthun." — Wenn Str. nur soviel Eifer hätte, seine Gedanken zusammenzuthun! — Die Personen, die der *σπεῖρα* Luk. v. 52 in ungeduldiger Erwartung entgegenkommen, sind nach Luk. deutlichen Worten die zwei Hohepriester, die Tempelaufseher und etliche Aeltesten. Dagegen v. 66 ist von dem *πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ*, dem gesammten Synedrium, die Rede!!!

Die Worte *συμβούλιον λαμβάνειν* können vernünftigerweise nicht heifsen *sich versammeln*, sondern nur *sich berathen* [3]. Dennoch sagt Str. 467, nach Mt. 27, 1 scheine es, die Synedristen hätten, „wo nicht gar sich „*wieder versammelt* doch jetzt erst einen Beschlufs gefafst." — Aber selbst dafs sie nach bereits gesprochenem Urthel einen Beschlufs fafsten, ist ihm undenkbar. Siehe darüber oben pag. 664.

Gehen wir nach diesen Bemerkungen über die *Zeit und Folge der einzelnen Umstände* nun auf den *Inhalt* des Verhörs über, so tritt uns zunächst der bewundernswürdige Gedanke von Str. (468) entgegen, nach Mt und Mk. sey es *Kaiphas*, nach Luk. *das Synedrium*, welches Jesum befrage, ob er der Messias sey, und das sey ein Widerspruch! Dies übergehen wir mit Stillschweigen. — Ausserdem ist nur Mt. v. 64 wichtig. Str. (ibid.) sieht nach dem Vorgange vieler Exegeten in dem *ἀπ' ἄρτι* die Vorstellung von einer *baldigen Parusie* ausgesprochen. Dies ist ganz unlogisch. Wenn zwei *konsekutive Fakta* genannt sind, deren *ersteres* seiner Natur nach ein *dauerndes* ist, und wenn von dem ersteren dieser Fakta der *terminus a quo* angegeben wird, so versteht es sich ja von selbst, dafs dieser *term. a quo* nicht zugleich zum zweiten Faktum gehören kann. Wenn ein Sohn zu seinem Vater sagt: „Von

3) Aus unserer so äusserst klaren Stelle erklären sich auch Mt. 12, 14; 22, 15, wo beidemale ebenfalls die Bedeutung *sich berathen* ganz passend ist.

„jetzt an wirst du sehen, dafs ich fleifsig seyn und „einen Schulpreifs davon tragen werde", so liegt darin nicht, dafs der Sohn den Schulpreifs jetzt in dem Augenblicke des Sprechens davonträgt. Sondern das *von jetzt* gehört blofs zum *fleissig seyn*. Dies ist klar wie die Sonne. So wenn der Herr sagt: „Von jetzt an „werdet ihr sehen, wie ich zur Rechten Gottes sitze „und zum Gericht wiederkomme" so wird hiemit nur gesagt, dafs das Sitzen z. R. G. jetzt beginnen, nicht aber, wie lange dasselbe dauern, und wann das zweite Faktum, das Wiederkommen, eintreten werde. Jesus will ja nur den Punkt seiner tiefsten Erniedrigung als *Wendepunkt* zwischen seiner erlösenden und seiner richtenden Thätigkeit angeben; er will nur sagen, dafs gerade jetzt, wo sie ihn zu vernichten glaubten, seine Herrschaft erst recht beginne.

3. Verspottung Christi Eben weil man sich darunter keinen einzelnen Akt, der etwa *einmal* hätte vollzogen werden müssen, zu denken hat, sondern eine dauernde Reihe von Muthwillen und Hohn, welchen die Knechte sich so lange erlaubten, als das Opfer ihren Händen überlassen war, eben darum ist es kein Widerspruch, wenn Luk. eine Schilderung der Art, wie man mit Jesu umging in den nächtlichen Stunden *vor* dem Verhör, Mt. und Mk. aber erst während der geheimen Berathung *nach* dem Verhör (wo Jesus wieder aussen warten mufste) berichten.

Str. erregt aber schon wieder unsere höchste Bewunderung, wenn er (469) sagt: Die Mifshandlung Jesu lasse Johannes bei Hannas erfolgen, Luk. aber verlege sie *schon* (sic!) vor das Verhör[4]. Also wird jener *einzelne* Backenstreich eines Dieners in Gegenwart des Hohepriesters für identisch erklärt mit den *vielfachen* Mifshandlungen in der Vorhalle, und zwar nur um pag. 469 einen Widerspruch in der Zeit und pag. 470 *daneben* noch eine völlige Unähnlichkeit in der Sache

4) Dafs das Verhör bei Luk. das vor Kaiphas ist, hat Str. rein vergessen!

zu finden. Herr Str. soll sich merken: a) Wenn zwei Berichte durch Zeit und Ort als identisch bestimmt sind, und an Inhalt und Art verschieden sind, oder wenn sie an Inhalt und Art absolut gleich sind und eine verschiedene Zeit angegeben wird — in beiden Fällen entsteht Widerspruch. b) Wo aber zwei Dinge zu verschiedener Zeit vorgefallen *und* auch dem Inhalte nach ganz verschieden sind, da ist kein Widerspruch, sondern es sind dann eben *verschiedene* Dinge, und der Vorwurf der Thorheit fällt dann lediglich auf den, welcher sie dennoch für identisch erklärt.

Noch ein Beispiel. „P. und G. widersprechen sich „in der Schilderung einer Kirche. P. sagt, sie stehe in „Strafsburg und habe nur einen unvollendeten Thurm. „G. sagt, sie stehe in Köln und habe zwei unvollen„dete Thürme.“ Antw. Merkst du nicht, dafs P. und G. von zwei verschiedenen Kirchen reden?

Nach dieser Lektion in der Logik geben wir dem Kritiker auch eine Lektion in der Grammatik. Er meint (470) nach Mt. v. 67 (*τότε ἤρξαντο*) seyen es offenbar die Synedristen selbst, die Jesum mifshandelten, und das sey doch nicht denkbar. — Aber auch das deutsche *man* wird im Griech. durch die 3*plur.* ausgedrückt.

4. Petri Verleugnung. Die Verleugnungen, wenigstens die beiden letzten, fielen auch nach des *Joh.* Erzählung nach Jesu Wegführung von Hannas, also wohl in der Zeit vor, wo Jesus in dem Hofe selbst, oder in einer Vorhalle [5]) warten mufste [6]). Dafs Mt. und Mk. alle drei Verleugnungen *nach berichtetem Verhör* zusammenstellen, hat natürlich keine Schwie-

5) Vielleicht in demselben *προαύλιον*, wohin Petr. Mk. 68 ging. Es mochte der Umstand, dafs Petr. Jesu nachging, die Magd zu jener wiederholten Frage veranlassen.

6) Hiemit ist schon die Frage von Str. (479) erledigt, wie Jesus dem Petrus jenen „durchbohrenden“ (!) Blick habe zuwerfen können, da doch nicht erzählt werde, dafs er in unmittelbarer Nähe gestanden sey.

rigkeit. Sie sagen ja nicht nur mit keinem Worte, die Verleugnung sey *nachher* (*τότε*) geschehen, sondern schildern das nun zu erzählende deutlich als ein *mittlerweile vorgefallenes* (Mt. v. 69. Mk. v. 66).

Auch das wird niemanden im Ernst auffallen, dafs die *Syn.* die Notiz nicht melden, dafs Petr. *von Joh. begleitet* in den Pallast gelangt sey. (Str. 472).

Ebensowenig kann darauf Gewicht gelegt werden, dafs Mk. v. 68 uns bereits nach der ersten Verleugnung ein Krähen des Hahnes berichtet. Da aus v. 69 ff. hervorgeht, dafs dies Warnungszeichen unbeachtet und ohne Erfolg mithin ohne Folgen blieb, so ist es sehr begreiflich, weshalb die andern Evsten es ganz übergehen konnten. Dagegen läfst sich kein Grund ersinnen, weshalb Mk. diesen Zug sollte erdichtet haben.

Joh. dagegen soll mit sich selbst im Widerspruche seyn. Denn v. 18 schildert er, wie Jesus im Hofe vor *Hannas* Wohnung am Feuer stand und sich wärmte, und nachdem er v. 24 die Wegführung Jesu zu Kaiphas berichtet hat, fährt er fort: *ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος*. Man kann sich nicht wohl denken, dafs Joh. habe sagen wollen, Petr. sey auch noch nach Jesu Hinwegführung in einen andern Pallast in des Hannas Pallaste geblieben. So wird also das stehn und wärmen v. 25 als bei Kaiphas geschehen zu denken seyn. Und doch schreibt Joh. nicht, dafs hier *wieder ein Feuer* war, sondern er erzählt so, als sey das Feuer noch dasselbe gewesen. (Str. 473).

Und wenn es wirklich dasselbe war! Wenn Hannas mit seiner Tochter und seinem Schwiegersohne, wie schon *Eythymius* meinte, in Einem Pallaste wohnte! — So gedankenlos kann Joh. nicht gewesen seyn, dafs er v 25 nicht mehr gewufst hätte, welchen Platz er v. 19 dem Feuer gegeben. Eben weil er aber auch von keinem Leser den Vorwurf solcher Kopflosigkeit befürchtete, konnte er, der v. 14 bereits die enge Verwandtschaft der beiden Hohepriester berichtet hatte, nun ganz gut so erzählen, wie er erzählt hat, und bedurfte nicht der besonderen Notiz, dafs H und K. *Einen* Pallast bewohnten, weil sich dies aus Verglei-

chung von v. 19 und 25 schon von selbst ergab. — Dafs H und K. wirklich Einen Pallast bewohnt haben, wird aber schon daraus wahrscheinlich, weil man sonst nicht einsähe, wozu Jes. erst zu Hannas, der ja doch nichts zu sagen hatte, geführt worden wäre [7]).

Noch aber sollen Widersprüche in der Schilderung der einzelnen Verleugnungen vorhanden seyn. (Str. 474 ff). Betrachten wir jede der drei Verleugnungen einzeln. Die erste war nach dem einstimmigen Zeugnifs aller Evsten durch die Worte einer Magd: „Du warst auch sein Jünger" veranlafst, und die Antwort war einfach: „Nein, ich weifs nicht, was du willst" oder „Nein, ich gehöre nicht zu seinen Bekannten" (Luk.). Nur darin liegt ein Schein des Widerspruchs, dafs bei *Joh.* Petrus als eben erst eingetreten, bei den *Syn.* als bereits am Feuer sitzend geschildert wird. Aber auch dieser Schein schwindet, sobald man sich den Hergang lebhaft vorstellt. Nicht unter der Thüre schon wird er, gleich als von einer Pafsbehörde, mit jener Frage angefallen; sondern die παιδίσκη θυρωρός öffnet, und während die zwei Jünger in das Innere des Hofes, nach dem Feuer zu, treten, überlegt sie, dafs Petrus wohl auch ein Jünger Jesu seyn möchte, und nach Abschlufs der Thür zu ihm in die Nähe des Feuers tretend, fragt sie ihn. Hierauf wendet er sich von ihr ab, und tritt keck unter die übrigen hinein.

Das zweitemal, längere Zeit nachher (Joh.) waren es (nach *Joh.*) mehrere, die nach oder mit einander zu Petrus sprachen. *Luk.* sagt ganz unbestimmt

7) Die Annahme von Schleierm. und Olsh., Joh. beabsichtige, auch die zwei letzten Verleugnungen als bei Hannas vorgefallen zu schildern, (wo er dann nicht sich selbst, aber den *Syn.* widerspräche), ist jedenfalls unstatthaft. Denn warum hätte dann Joh. nicht die beiden letzten Verleugnungen sogleich an v. 18 angefügt? — Und überdies steht v. 25 — 27 so zwischen der Wegführung zu Kaiphas und der zu Pitatus inne, dafs der natürliche Eindruck ganz offenbar der ist, Joh. wolle einen zwischen beiden Zeitpunkten liegenden Vorfall berichten.

ἕτερος, *jemand anderes*. *Mt.* nennt eine *andere Magd*. *Mk.* aber giebt hier speciell [8]) an, dafs bei einer Gelegenheit, wo Petr. aus dem innern Hofraum wieder in das προαύλιον (an der Hofthür) trat, jene erste παιδίσκη (welche nach *Joh.* wirklich die θυρωρός war) *nicht gegen ihn, sondern gegen andere* die Bemerkung that, der Mensch sey wohl ein Jünger Jesu. Hieraus erklären sich die Nachrichten der 3 andern Evsten vollkommen. Diejenige παιδίσκη, welche diesmal *an Petrus* die Frage richtet, war eine ἄλλη (Mt.). In ihre Worte stimmten mehrere andere unter denen, zu denen die θυρωρός redete, ein (Joh. εἶπον).

Das drittemal, bald nach dem zweitenmal (Mt. Mk.) nämlich etwa eine Stunde darauf, wurde von *den Umstehenden* (Mt. Mk.) und zwar zunächst von einem *anderen*, als der das zweitemal gefragt hatte (Luk.), die Aeusserung gethan, dafs sich Petrus durch seine galiläische Mundart als Jünger Jesu verrathe, und nun brachte jener Verwandte des Malchus (Joh.) noch die erschwerende Notiz bei, dafs er den Menschen in dem Garten gesehen habe.

Wir sehen also, dafs es bei *drei* Verleugnungen sein Bewenden hat. Str. verwechselt die verschiedenen, von Mehreren zugleich ausgehenden *Fragen* an Petrus mit dessen *Antworten*. Die Fragen waren vielfach — wiewohl in drei Gruppen — und die Evsten fassen wie so natürlich der eine diese der andre jene fragende Person in's Auge. Die Verleugnungen sind und bleiben nicht mehr und nicht weniger als *drei*.

5. Tod des Judas. In zwei Punkten soll Mt. dem Referate des Ptr. (Apostelgeschichte 1) widersprechen. a) Bei *Mt.* erhängt sich Judas, bei *Act.* stürzt er und birst. b) Bei *Mt.* kaufen die Priester um die von ihm weggeworfenen 30 Silberlinge einen („den") Töpfersacker, der sofort Blutacker heifst; Act. heifst es dage-

8) Ist unser Ev. Mk. ächt und wirklich unter dem Einflusse des Ptr. geschrieben, so erklärt sich die Genauigkeit bei *diesem* Vorfall auf das beste.

gen: ἔλαχε τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης· οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας· καὶ πρηνὴς γενόμενος κλ. (Vgl. Str. §. 481 ff.).

Fangen wir bei dem zweiten Widerspruch an. Hätten wir act. 1, 16 ff. eine *Geschichte*, so müfsten wir den Widerspruch als solchen anerkennen. So aber haben wir eine *Rede*, wo wir rednerische, uneigentliche Ausdrücke wohl erwarten dürfen, und so entsteht die Frage: *Konnte nicht Petr., falls der bei Mt. erzählte Kauf des Ackers vorgenommen war, alsdann in rednerischer Antithese sagen, der, dem ein Erbtheil bei den Aposteln bestimmt gewesen, habe statt dessen nichts erlangt, als jenen Töpferacker* (der für sein Geld gekauft worden, ihm selber, der ja nicht in Jerusalem ansässig mithin ξένος war, zum Begräbnifs) *das sey sein Erbe gewesen —?*

Bis uns diese Frage verneint und die Verneinung motivirt wird, beruhigen wir uns bei dieser Lösung, und gehen zu dem anderen Widerspruch über. Gegen die Annahme, Judas habe sich erhenkt, aber der Strick sey gerissen, also dafs er auf das Angesicht niederstürzte (πρηνής) und hiebei barst, weifs man weiter nichts einzuwenden, als die Unwahrscheinlichkeit, dafs zwei Referenten sich so sollten in die beiden Hälften der Erzählung getheilt haben. Aber dafs Mt., wenn er das ἀπήγξατο gemeldet, nicht nöthig hatte, alle dabei vorgekommenen Umstände zu beschreiben, wird jeder zugeben. Anders stünde es bei Petrus, *wenn er ein Geschichtschreiber wäre.* Dafs er *alsdann* die eigentliche Veranlassung und Ursache des πρηνὴς γεν. sollte übergangen haben, ist mir allerdings undenkbar. Wie aber, da er als Redner auf den seinen Zuhörern bekannten Vorfall nur kurz anspielt? Sollte es so unwahrscheinlich seyn, dafs er in diesem Falle nur auf den letzten, gräfslichen Erfolg hinwiefs [9])?

9) De W. meint, der Sinn der Worte des Petr. sey der: Jud. sey einmal gestürzt, und in Folge davon so geschwollen, dafs er barst. — So liefse sich freilich das bekannte Mährchen des *Papias* mit der Apostelgeschichte vereinigen. Aber

§. 108.

Das weltliche Verhör.

Die Synedristen führten also Jesum vor das Prätorium, traten aber nicht ein; denn sonst hätten ja diese Reinen sich verunreinigt. Pilatus bequemte sich, zu ihnen heraus zu kommen, und da er wohl von der ganzen Sache nicht ohne Kunde war, fragte er mifstrauisch und spöttisch, was sie denn nun gegen diesen Mann für eine Beschuldigung vorbringen würden. Etwas gereizt erwiederten sie, dafs wenn es kein Uebelthäter wäre, sie ihn nicht würden hergebracht haben, und fingen nun an ihre Hauptklage vorzubringen, dafs er sich für den König der Juden erkläre, mithin ein Rebell sey gegen den Kaiser. Pilatus, der denn doch nicht glaubte, dafs sie es so ernstlich auf den *Tod* dieses Mannes abgesehen hätten, und der die Klage wegen der prätendirten Königswürde sogleich als abgeschmackt erkennen mufste [1]), wiefs sie an, ihn nach ihren eigenen Gesetzen zu strafen. Sie aber erinnerten ihn, dafs sie ohne seine Bestätigung keine Todesstrafe vollziehen dürften, deuteten also hiemit ihre letzte Absicht und ernstliche Meinung an. — Nun mufste Pil. auf die Klage eingehen. Er ging in's Prätorium, rief Jesum ebenfalls hinein, und fragte ihn, ob er wirklich sich für den König der Juden erkläre. Ihn fragte Jesus, ob er selbst seiner obrigkeitlichen Stellung nach Anlafs gehabt habe, ihn als Rebellen kennen zu lernen, oder ob nur andere es ihm gesagt hätten.

die Worte, wie sie v. 18 dastehen, lauten doch viel natürlicher so, als habe Petr. das Bersten als die unmittelbare Folge des Sturzes dargestellt. — Sonderbar, um einer natürlichen Vereinigung zweier bibl. Berichte zu entgehen, sucht man lieber die gezwungenste Vereinigung zwischen einem bibl. und einem apokr. Berichte! — Vgl. auch die herrlichen Hypothesen von Str. 485, 490.

1) Denn ihm konnte ja die Person Jesu und die Art seines Auftretens unmöglich unbekannt seyn.

Pilatus bejahte, dafs die Synedristen ihn überliefert hätten, fügte aber hinzu, dafs er ja doch um die inneren Streitigkeiten der Juden untereinander sich nicht zu bekümmern brauche, und forderte Jesum auf, selbst zu sagen, was er Uebels gethan habe. „Mein Reich „ist nicht von dieser Welt“ sprach Jesus, und verwiefs auf sein Dulden bei der Gefangennehmung. Noch fragte Pilatus, ob er sich denn doch wohl etwa den Königstitel beigelegt hätte. „Ja ich bin ein König“ sprach Jesus (vgl. Mt. v. 11 u. s. w.) „meine Regierung aber besteht darin, dafs ich von der Wahrheit zeuge.“ — „Wahrheit?“ sagte Pilatus, „was ist das? „(das ist eine unschuldige Herrschaft)“. Darauf trat Pilatus hinaus, und sprach zu den Juden: *„Ich finde keine Schuld an ihm.“*

Da erhoben die Synedristen noch eine Menge anderer Klagen, auf welche Jesus zu antworten nicht für würdig fand (Mt. 12 ff. Mk. 4 f.). Da sie nun unter andern Galiläa's erwähnten, als eines Landstriches, wo Jesus ebenfalls das Volk aufgewiegelt habe (Luk. v. 5 ff.) so benützte Pilatus diese Gelegenheit sowie die Kunde, dafs Jesus ein Galiläer sey, um den ganzen widerlichen, mifslichen Procefs dem eben in Jerusalem anwesenden Tetrarchen Herodes Antipas zuzuweisen. Dieser aber, ohne auf eine Untersuchung einzugehen, freute sich nur, dafs er endlich Gelegenheit hatte, den vielbesprochenen Mann zu sehen, und richtete, in der Hoffnung, Jesu ein Schauwunder zu entlocken, allerlei zur Sache nicht gehörige Fragen an ihn, die jener als solche unbeantwortet liefs. Da wurde Herodes ergrimmt, hatte aber um so weniger Lust, mit dem verworrenen Processe sich abzugeben, und schickte Jesum, nachdem er Zorn und Hohn einigermassen an ihm ausgelassen (Luk. v. 11 f.) zu Pilatus zurück.

Nochmals versicherte dieser, die Klage auf Rebellion unbegründet zu finden (Luk. v. 13) und erbot sich, durch einen Traum seiner Gemahlin (Mt. v. 19) noch vollends ängstlich gemacht, Jesum zu geifseln und dann frei zu lassen. Dazu bot sich ihm noch ein

besonderes Mittel dar, nämlich die Gewohnheit, von Fest zu Fest einen Gefangenen dem Volke frei zu geben. Neben Jesum stellte er einen offenkundigen Mörder, Barabbas. Aber die von den Priestern herzugetriebene Volksmenge bat Barrabbam los, und verlangte gebieterisch für Jesum die Kreuzigung. Da wusch Pilatus (Mt. 24) seine Hände, und betheuerte, an dem Blute dieses Gerechten unschuldig zu seyn. Aber das ganze Volk rief, dafs es die Schuld dieses Blutes für sich und seine Kinder verantworten und übernehmen wolle.

Da gab Pilatus Barrabbam los. Ueber Jesum aber verhängte er die Geifselung. (Joh. 19, 1). Darauf flochten die Soldaten eine Krone von Dornen und drückten sie Jesu auf's Haupt, hängten ihm einen Purpurmantel um, gaben ihm ein Scepter von Rohr in die Hand, spieen und schlugen ihn, und trieben mit solchem Könige der Juden ihren Spott. Auch diesen Umstand aber gedachte der nach allen Seiten hin ängstliche Landpfleger noch zu benützen. Er führte ihn heraus, und um ihr Erbarmen zu erregen und ihnen das Widersinnige zu zeigen, dafs sie diesen Dulder als Rebellen anklagten, sprach er: „Sehet, welch ein Mensch!" Die Synedristen und ihre Diener aber schrieen: „Kreuzige! Kreuzige!" Erzürnt spottete ihrer Pilatus, und sprach: „Nehmt ihr ihn, und kreuziget ihn! Ich finde ihn unschuldig." Da nun die Juden sahen, dafs mit der *politischen* Klage nichts auszurichten, dafs dieselbe nicht zu erhärten sey, traten sie mit der im Synedrium ursprünglich vorgebrachten *religiösen* Klage hervor, dafs Jesus, indem er sich Gottes Sohn genannt, gegen eines ihrer Gesetze gefehlt habe, welches hiefür den Tod bestimme. Die Anwendung und Vollstreckung dieses ihres rechtsgültigen Gesetzes forderten sie nun von Pilatus. Doch nicht blindlings glaubte ihnen dieser. Er wollte auch diese Anklage selbst untersuchen, nahm Jesum wieder in das Prätorium, und fragte ihn nach seiner Abkunft, d. h. ob er wirklich ein Göttersohn sey. Dies Verfahren aber, dafs eine Heide über Dinge der geoffenbarten

Religion urtheilen wollte, war unbefugt und ungesetzlich; denn für diese Untersuchung war in der That das Synedrium das einzig kompetente Forum; und so antwortete Jesus, der dem Rechte des Bundesvolkes als solchem nichts vergeben wollte und durfte, auf jene Frage des Pilatus nichts, sondern erinnerte ihn, da er sich über dies Schweigen aufhielt, dafs er als Landpfleger keine andere als die von Gott durch den Kaiser ihm übertragene Macht besitze, (dafs er mithin über die jetzige religiöse Klage gar nichts zu entscheiden habe), und dafs er gerade deshalb weniger schuldig sey, als jener kompetente Gerichtshof, der ihn ungerecht verurtheilt habe. — Um so mehr von Jesu Schuldlosigkeit überzeugt (da dieser jedes vom strengen Recht abweichende Mittel sich zu vertheidigen verschmähte) trat Pilatus hinaus, und erklärte, Jesum freigeben zu wollen. Aber nun wandten die Juden das letzte Mittel an. Tumultuarisch schrieen sie, wenn er Jesum los gebe, sey er kein Freund des Kaisers. Selbst bedroht mit einer Klage auf Rebellion, doch um so mehr voll Grimmes gegen die Juden, stellte Pilatus ihnen Jesum in bittrem Spott als ihren König dar. Es war sechs Uhr morgens, der Anbruch des Rüsttages, als dem Volke Gottes sein König gezeigt ward. Sie aber schrieen: „An's Kreuz. Wir haben „keinen König, als den Kaiser." So wurde denn ihr König als Passahlamm den Soldaten übergeben, die ihn zur Hinrichtung führten.

1. Erstes Verhör. Im Lokale soll *Joh.* den *Syn.* widersprechen. (Str. 494). *Mt.* lasse v. 27 Jesum in das Prätorium führen, lasse auch den Pilatus v. 19 das *βῆμα* besteigen, wie Joh. v. 13, „habe sich also „wahrscheinlich die Verhandlung auf dem Vorplatze „gedacht", während *Joh.* das eigentliche Verhör in das Haus verlege, und den Pilatus nur dazwischen heraustreten lasse. — Wenn erstlich Str. die Besteigung des *βῆμα* Mt. 19 vor der Losgebung des Barrabbas (v. 20 ff.) mit der Joh. 13 nach der Losgebung des Bar-

rabbas (cap. 18, 30) erzählten für identisch ansieht, so ist er zu bedauern. Weiter wenn er aus Mt. v. 27 schliefst, zuvor sey nach des Mt. Vorstellung Pilatus aussen gestanden, so ist dies sehr richtig. Jenem Hineingehen ging nämlich die Ausstellung von Jesus und Barrabbas vorher, wobei Pilatus allerdings aussen stehn mufste, und *auch nach Joh.* aussen stand. Dafs aber Mt. auch das v. 11 ff. berichtete Verhör sich als aussen vorgefallen gedacht habe, kann *vernünftigerweise* aus v. 27 nicht geschlossen werden. Mt. Mk. und Luk. geben bei jenem Hauptverhör *gar kein* Lokal an, widersprechen also dem Joh. nicht. Ueberhaupt erzählt dieser ganz speciell das erste Verhör (18, 28—38), während die Synoptiker summarisch angeben, Jesus habe die Hauptanklage, dafs er sich König genannt, anerkannt und bejaht (so auch Joh. v. 37) die anderen (*nach* Joh. 38 vorgebrachten) Klagen aber mit Schweigen beantwortet.

Dafs die *Syn.* summarisch berichten, *Joh.* aber speciell, hält Str. (494) natürlich für einen Widerspruch. Seiner Meinung nach mufsten entweder Alle summarisch oder Alle speciell berichten. — So findet er auch bei Luk. v. 4 das: *οὐδὲν εὑρίσκω κλ.* nach der Koncession v. 3: *σὺ λέγεις* unbegreiflich (p. 495). Ebenso unbegreiflich scheint ihm, dafs Mt. und Mk. sogleich die Frage des Pilatus *σὺ εἶ ὁ βασιλεύς κλ.* erzählen, ohne berichtet zu haben, dafs die Juden Jesum dessen, dafs er sich *βασιλεύς* genannt, angeklagt hätten. Als ob sich das nicht für jeden Leser von selbst verstand!

Im Einzelnen findet er mehrere Stücke des Verhörs seltsam, nämlich Joh. 18, 30 (p. 494 f.) „durch eine solche Rede konnten sich die Juden nicht versprechen, dem Römer die Bestätigung abzudringen" — das war auch hier ihre Absicht nicht. V. 33 (p. 495) „da Pilatus v. 31 noch nicht an ein todeswürdiges Vergehen denke, so sey die Frage v. 33 unbegreiflich. V. 34 (p. 496) habe keinen Sinn." — Man vergleiche dagegen unsre obige Darstellung.

Endlich fragt er auch (p. 497), wer das im Innern

des Prätoriums vorgenommene Verhör gehört habe. Als ob nicht anderweitige Gerichtspersonen zugegen seyn konnten und mufsten, von denen Joh. hernach alles erfragen konnte? Oder soll dies dem Joh. zu uninteressant gewesen seyn, als dafs er sich Mühe darum gegeben hätte?

2. Sendung zu Herodes und Darstellung Barrabbä. Die Frage (Str. 498) warum Jesus vor Herodes schwieg, ist oben beantwortet. Dafs Mt. Mk. und namentlich Joh. diesen an sich folgenlosen Zwischenvorfall übergehn, begreift Str. (499) nicht, um so mehr, da Joh. einen ebenso folgenlosen Zwischenvorfall, den bei Hannas, berichtete. Aber der Vorfall bei Hannas war noch von keinem Evsten aufgemerkt; hier konnte Joh. die Absicht haben zu *ergänzen.* Bei dem schon von Luk. berichteten Vorfall mit Herodes fiel dieser Grund hinweg. — Uebrigens ist es thöricht, nur überhaupt nach besonderen Gründen, warum der eine gerade dies, der andere gerade jenes ausgelassen habe, zu fragen. Wie viele Umstände mögen noch vorgefallen seyn, die gar keiner berichtet hat! Wenn jetzt verschiedene Hamburger die Geschichte der dortigen Feuersbrunst schreiben sollten, würde es sich auch herausstellen, dafs der eine diesen, der andere jenen Umstand überginge ohne besondere Gründe, aber auch ohne dafs diese Umstände darum unwahr wären.

Vortrefflich ist die Logik, welche Str. (502) bei dem *Traume der Gemahlin des Pil.* zum besten giebt. Dieser Traum, sagt er, erscheint offenbar als höhere Einwirkung. Welchen Zweck hatte aber diese höhere Einwirkung? Entweder den: „Jesu Tod zu hinter„treiben" (!) aber dann müfste es — der Teufel gewesen seyn, welcher jenem Weibe den Traum eingab, um die Versöhnung der Welt zu hindern. Oder den: den Pilatus zu warnen. Hiedurch aber würde dessen Schuld nur vermehrt worden seyn. *Haec fabula docet:* Man darf niemanden vor etwas Bösem warnen; denn wenn er es dann dennoch thut, so wird nur seine

Schuld vermehrt. — Ueber die Absicht des Teufels, den Tod Jesu zu hindern, vgl. Joh. 13, 27.

Auch bei der Händewaschung läfst Str. (503 f.) den Brunnen seiner Logik springen. „*Deut.* 21, 6 f. kömmt die Sitte, seine Unschuld durch Händewaschen zu beweisen, vor. Es war also eine jüdische Sitte. *Folglich* war es eine „specifisch jüdische" Sitte, d. h. eine *nur* bei den Juden und sonst nirgends vorkommende. Folglich hätte Pilatus, wenn er jene Handlung vornahm, „sich in einen fremden Volksgebrauch hin„eingeworfen." Nun wirft man sich aber nur dann in einen fremden Volksgebrauch, „wenn einem an dem, „was man durch eine solche Handlung bezeichnen will, „ungemein viel gelegen ist." Dem Pilatus aber konnte nicht so ungemein viel daran liegen, seine Unschuld an Jesu Hinrichtung zu bezeugen. Folglich konnte er sich nicht in einen fremden Volksgebrauch werfen; folglich kann er nicht die Hände gewaschen haben.

Leider müssen wir in diesem sprudelnden Soriten sogleich jenes eine Glied in Anspruch nehmen, dafs aus jener a. t. Stelle folge, die Händewaschung als Symbol der Unschuld sey *ausschliesslich jüdische Sitte* gewesen. Die *vis conclusionis* wird ohnehin niemand einzusehn vermögen, und was die Sache selbst betrifft, so hat der Stuttgarder Gelehrte, wie es scheint, vergessen, dafs auch die Römer vor ihren Tempeln *labra* hatten (vgl. *Liv.* 37, 3, Lomeier de lustr. veter. c. 16, Saubert de sacrific. 11, p. 256, Ewald emblem. sacr. tom. II, p. 39 etc.) worin sie beim Eintreten die Hände wuschen als Symbol der Reinigung. (Vgl. Homer Od. II, 34). Auch scheint jenem belesenen Manne unbekannt geblieben zu seyn, dafs die Heiden, wie die Juden, eine Blutschuld als „Befleckung der Hände" zu bezeichnen pflegten, wie z. B. im ersten Buch *Herodian's*, wo ein Mörder *ἀνὴρ μὴ καθαρὸς τὰς χεῖρας* genannt wird, oder bei Senec. *Herc. Fur.* act. 5, wo es heifst: *nullum mare, nulla flumina dextram abluere posse scelere sanguineque contaminatam*, oder bei Eurip. Orest., wo Orest sagt *ἁγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας*. Endlich scheint es jenem Gelehrten auch entschlüpft zu seyn, dafs beide

Momente zusammen als *Waschen der Hände zum Zeichen der Reinheit oder Reinigung von Blutschuld* bei den Alten vorkommen. So sagt Triclinius zu Soph. Aj. *ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ὅτε φόνον ἀνθρώπου ἢ ἄλλας σφαγὰς ἐποίουν, ὕδατι ἀπονίπτειν τὰς χεῖρας εἰς κάθαρσιν.* Aehnlich sagt Ovid. fast. II, 45: *Ah, nimium faciles, qui tristia crimina caedis Fluminea tolli posse putatis aqua,* so Seneca l. c. *Nate manantes prius Manus cruenta caede et hostili expia.* Aus all diesen und unzähligen anderen Stellen (siehe z. B. Pfeiffer antiq. gr. I, cap. 24 und 39, Spencer de leg. Hebr. lib. 4 cap. 13) geht hervor, was Wolf (cur. philol. ad Mt. 27, 24) schon längst bewiesen hat, dafs das Symbol des Waschens und namentlich des Händewaschens ein dem ganzen Alterthum höchst geläufiges war. — Doch gesetzt, Pilatus hätte es erst den Juden abgesehen (wo es nach Deut. 21, 6 f. gerade in gerichtlichen Handlungen oft vorkam); ist dann der Satz richtig, dafs man sich nur, wenn einem „ungemein viel" an etwas gelegen ist, „in einen fremden Gebrauch wirft"? Der „Wurf" war nicht eben hoch und grofs; „ungemein viel" aber lag dem Pilatus insofern wirklich daran, als er innerlich höchst ärgerlich war. Lange Reden an die Juden wollte er nicht halten, das schickte sich auch nicht. Und in solcher Stimmung sollte er nicht — *wenn* er auch jenes Symbol wirklich erst in Judäa gesehen hätte — durch eine kurze, den Juden verständliche Handlung grell und stark haben ausdrücken dürfen, was er mit Worten nicht anders sagen konnte, als er es bereits mehrmals gesagt hatte? — Das aber war überhaupt nicht sein Zweck dabei, *„seine Unschuld"* zu bezeugen, wie Str. sich einbildet, sondern vielmehr den Juden *ihre Schuld* vor Augen zu führen.

Die Worte Mt. v. 25 sollen Erfindung des Evsten oder der Sage, weil „vom Standpunkte der Christen aus gesprochen" seyn (Str. 504). — Eine wichtige Bedeutung erhielten die Worte aber offenbar erst nach Jerusalems Zerstörung. Und doch sieht Str. in Mt. 24, cap. 26, 64 Beweise (freilich fälschliche) dafs das erste

Ev. *vor* jenem Zeitpunkt geschrieben seyn müsse (was übrigens — aber aus anderen Gründen — feststeht).

3. Geifselung und Verhöhnung u. s. w. Luk. erwähnt v. 16, dafs Pilatus schon *vor* der Darstellung des Barrabbas dem Volk *anbot* Jesum geifseln zu lassen und dann freizugeben. Die *nach* der Losgebung Barrabbä wirklich erfolgte Geifselung übergeht er, sowie Mt. und Mk. Offenbar ist also das παιδεύειν wovon Luk. v. 16 *gesprochen* wird, von dem Geifseln, das Joh. v. 1 *geschah*, ebenso verschieden, als §. 106 sich der Backenstreich bei Hannas von dem Spott beim Synedrium verschieden zeigte. Str. aber (505) identificirt wieder beides und findet dann den Widerspruch, dafs bei Joh. die Geifselung als „einleitendes Accidens zur Hinrichtung" bei Luk. aber „als ableitendes Surrogat" erscheint. Welches wieder vermaledeit witzig ist.

Die Verhöhnung berichtet Luk. gar nicht, oder, wie der Mann sagt, der sich bei Christi Passion zum Witz animirt fühlt, „Luk. *weiss* nichts davon" (507). — Mt. und Mk. erzählen sie ganz richtig nach dem Vorfall mit Barrabbas, und lassen nur die von Joh. (4 – 16) noch weiter berichteten Befreiungsversuche hinweg. Ein Widerspruch in der Zeit, wie ihn Str. (ibid.) fingirt, findet also nicht statt.

Auch die *sechste Stunde* (Joh. v. 14) ist kein solcher, wie De W. z. d St. meint, der sie nach jüdischer Stundenzählung als Mittag erklärte [2]). Aber schon §. 57 Anm. 2 sahen wir, dafs die Annahme *römischer* Zählart bei Joh. bessre Resultate liefre. Dafs die Leser des Ev. in der Hauptstadt der röm. Provinz *Asia procons.* die römische Stundenzählung kannten, versteht sich. Andre Hindernisse gegen jene Annahme kann ich auch nicht finden; wenigstens darin nicht, dafs (nach De Wette's Meinung) Jesus sonst „zu

2) Str. 533 meint, der Sonnenzeiger müsse rückwärts gegangen seyn. Der Mann macht sich sehr liebenswürdig durch seine Passions - Spässe.

„früh verurtheilt worden wäre." Denn das Syn. war ja, nachdem Jesus gegen Mitternacht ergriffen war, gewifs, um dem störenden Aufsehn des Volkes zu entgehen, so früh als irgend möglich zusammengekommen. Es mag dies um 4 Uhr geschehen seyn, so war von 4 bis 6 vollkommen Zeit für die von Mt. 26, 59 bis 27, 31 erzählten stürmischen Scenen.

Das Haupt voll Blut und Wunden, wie es unter den Dornen blutete, hat schon manches harte Herz gerührt. Diesem sentimentalen Unfug hat Str. (506, Anm. 21) vorgebaut, indem er der Auseinandersetzung von Paulus „alle Wahrscheinlichkeit" zuspricht, wonach die Krone gar nicht aus Dornen, sondern nur aus dem nächsten besten Heckengesträuch (neben dem Prätorium eine Hecke?) bestand, und nicht zum Schmerz sondern *nur* zum Spotte diente. Hören wir, was für treffliche Gründe Paulus beibringt (Comm. Thl. 3, pag. 721 f.). Erstlich: „den Schmerz einer wirklichen „Dornenkrone könnte niemand, ohne bald ohnmächtig „zu werden, ertragen." Die Märtyrer von Lyon und Vienne haben aber manche noch schrecklichere Qual ohne Ohnmacht ausgehalten, deren blofse Schilderung den modernen Sybariten Krämpfe verursacht. — Zweitens: in *Plut. nupt.* sey von *ἀσφαραγωνία* die Rede, wofür hernach *ἀκάνθη* stehe. *Ἀσφαρ.* übersetzt Paul. nun mit Artischocke (cynara scolymus). Diese ist ja wirklich eine Distel! Und in der That kann die Bedeutung *Spargel* (Passow) hier nicht passen, da *Plut.* sie *τραχυτάτη ἀκάνθη* nennt. Wie man daraus folgern könne, *ἀκάνθη* bezeichne ein dornenloses Gewächs, sehe ich nicht ein! Aus einer Stelle, wo irgend eine Pflanze „das *rauheste* Stachelgewächs" genannt wird, schliefst er: Weil die Pflanze eine Artischocke sey (die *seiner Meinung nach* stachellos ist!) so habe man auch stachellose Gewächse *ἀκάνθη* genannt! Die stachellosen Akanthen waren also dann die *τραχύταται?!*

§. 109.

Die Kreuzigung.

Auf dem Weg nach dem Richtplatze, der Golgatha, Schädelstätte, hiefs, griffen die Soldaten einen vom Acker heimkehrenden Mann, *Simon,* aus Cyrene gebürtig, auf, und zwangen ihn, dafs er, hinter Jesu hergehend, diesem das Kreuz tragen half. Dem Zuge folgte eine Menge Volkes und viele Weiber. Hier zuerst drängte sich wieder die Liebe hervor, die Jesus bei einem nicht kleinen Theile des Volkes genofs. Die Weiber weinten und klagten. Der Herr aber hiefs sie, nicht über ihn, sondern über ihr eigenes Volk zu jammern, das das Gericht über sich herbeiziehe, und so wiefs er sie auf die *rechte* Betrachtung seines Todes, auf jene Betrachtung, wo man nicht blofs sentimentalen Antheil an den Schmerzen nimmt, sondern dabei in das eigene Herz greift, seine Schuld erkennt, und in Christo Versühnung sucht. — Da sie nun hinauskamen, boten sie Christo ein bittres Getränk, ihn zu betäuben, das er aber nicht nahm [1]), und nun wurde Christus (Morgens um 9 Uhr, Mk. 25) in der Mitte zwischen zwei Missethätern an das Kreuz genagelt [2]). Seine Kleider theilten die Soldaten; um das Unterkleid loosten sie [3]). Ueber das Kreuz hatte Pilatus eine Inschrift gesetzt: „Jesus von „Nazareth, der König der Juden", und dieselbe trotz der Gegenrede der dadurch auf's höchste gekränkten Synedristen, nicht geändert [4]).

Jesus aber, da sie ihm die Nägel durch Hände und Füfse schlugen, betete: „Vater, vergieb ihnen, „denn sie wissen nicht, was sie thun" [5]).

Nun hing er am Kreuz. Unter der Masse des Vol-

1) Mt. v. 34. Mk. 23.

2) Joh. v. 18. Mt. 38. Mk. 27. Luk. 33.

3) Joh. 23 f. vgl. Mt. 35. Mk. 24. Luk. 34.

4) Joh. 20 ff. Vgl. Mt. 37. Mk. 26. Luk. 38.

5) Luk. v. 34.

kes hatten sich, wie so natürlich, alle, die ihn lieb hatten, mit herzugedrängt [6]), unter ihnen auch *seine Mutter* und *Maria Klopä*, die Mutter des Jakobus und Joses, und *Maria Magdalena* und *Salome*, die Mutter der Zebedäiden [7]), und auch *Johannes* stand bei ihnen. Da nun Jesus seine Mutter und den Jünger, den er lieb hatte, so nahe stehn sah, sagte er zu Maria: „Siehe, das ist dein „Sohn" und zu Johannes: „Siehe, das „ist deine Mutter." (Und von der Stunde an nahm Johannes Maria zu sich) [8]). — Die Masse aber unter den Umstehenden, und besonders die Synedristen spotteten des gekreuzigten Gottessohns, der sich selbst nicht helfen könne [9]); auch die Soldaten spotteten sein, brachten von ihrem mit Essig vermischten Wein unter das Kreuz, und boten ihm, dem dürstenden, der oben festgenagelt war, denselben zu trinken an, falls er herunterkommen wollte [10]). Ja selbst einer der beiden Missethäter, den eignen Tod und das Gericht nach frevelhaftem Leben vor Augen, war verrucht genug, Jesum zu lästern. Dem andern aber gingen andere Gedanken im Herzen. Wie er von Jesu Leben und Wirken gehört hatte, und nun Jesu stilles Dulden und göttliche Hoheit — den heiligen Ernst der sterbenden Liebe im Gegensatz zu dem verruchten Treiben des Spottes und Mordes — sah, da *fühlte* und *glaubte* er wohl, was dem *Verstande* der Spötter sich nicht andemonstriren läfst: die *Gottheit Christi*. In tiefster Reue und Selbsterkenntnifs schalt er den Mitgekreuzigten, dafs er, gleichem Tode verfallen, Gott dennoch nicht fürchte. „Wir zwar", sprach er, „leiden was wir ver„dient haben; dieser aber hat nichts Strafwürdiges ge-

6) Luk. v. 49.

7) Mit Joh. 25 vgl. Mt. 56, Mk. 40.

8) Joh. 26 f.

9) Mt. 39—43. Mk. 29—32. Luk. 35.

10) Luk. 36 f.

„than." Und dann wandte er sich in der tiefen Angst des eigenen Leidens zu Jesu, und flehte den, von dem er nun *glaubte,* was er einst über ihn hatte reden hören, in todesstarker Zuversicht an: „Herr, gedenke „an mich, wenn du dereinst kommst in deiner Herr„lichkeit." Jesus aber sprach: „Noch *heute* wirst du „mit mir im Paradiese seyn" [11]). — Von Mittag an aber bis 3 Uhr ward eine Finsternifs über das ganze Land. Jesus hing schweigend am Kreuz. Um 3 Uhr aber hörte man ihn angstvoll rufen: „Mein Gott, mein „Gott, warum hast du mich verlassen." Die Umstehenden spotteten sein, als riefe er den Elias [12]). Da aber Jesus, der nun sein sühnendes Leiden vollbracht wufste, seufzte: „Mich dürstet" [13]), so lief einer, zwar Spott im Munde [14]) doch von einigem menschlichen Gefühle getrieben, und füllte einen Schwamm mit jenem kühlenden Getränk der Soldaten, und reichte ihn Jesu an einem Ysopstengel hinauf. Da Jesus nun den Trank genommen, sprach er: „Es ist vollbracht" [15]). Dann aber schrie er mit lauter Stimme: „Vater, in „deine Hände befehle ich meinen Geist", und neigte das Haupt und starb [16]).

In dieser Stunde [17]) ist der Vorhang, welcher den Zugang zum Gnadenstuhl im Allerheiligsten trennte, von oben bis unten entzwei gerissen, und die Erde erbebte, und Gräber thaten sich auf, und es erschienen die Heiligen des alten Bundes in den Tagen der Auferstehung Christi vielen in Jerusalem [18]). Der

11) Luk. 39—43.

12) Mt. 45 f. Mt. 33 f. Vgl. Luk. 45.

13) Joh. 28.

14) Mk. 36. Vgl. Mt. 48 f.

15) Joh. 30.

16) Mt. 50. Mk. 37. Luk. 46.

17) Luk. 45. Mt. 51. Mk. 38.

18) Mt. 51 ff.

heidnische Centurio aber, wie er das Erdbeben und Jesu schnelles Verscheiden nach so lautem deutlichem Rufe sah, rief er aus: „Wahrlich, der Mensch war ein Göttersohn“ [19].

Die Juden aber, da sie nicht wollten, dafs die Leichen über den Doppelsabbath am Kreuze hängen blieben, baten Pilatus, die Gekreuzigten sogleich durch *crurisfractio* tödten zu lassen, damit man sie noch bestatten könne. Da kamen die Soldaten, und zerschlugen den beiden Schächern die Schenkel. Da sie aber zu Jesu kamen, und ihn schon todt fanden, begnügten sie sich, ihm in die Seite zu stechen, wo denn flüssiges Blut und daneben noch Blutwasser herausflofs, so dafs die Soldaten nach solch neuer Verwundung des Todes Christi nun ganz sicher seyn konnten. Der Umstand, dafs an Christo der typische Befehl, dem Passah kein Bein zu zerbrechen, in Erfüllung ging, ist durch des Johannes Augenzeugschaft beglaubigt.

1. Der Weg nach Golgatha. Nach Str.'s Meinung (508) sagen Mt. und Mk., Jesus habe sein Kreuz gar nicht selbst getragen, während Joh. es so darstelle, als habe Jesus das Kreuz den ganzen Weg allein getragen. Aber das erstere ist nicht wahr. Wenn Mt. sagt *ἐξερχόμενοι δὲ εὗρον*, so liegt darin doch wohl, dafs *bis zum Stadtthor* Jesus selbst das Kreuz getragen hatte. Dasselbe scheint aus Mk. 21 hervorzugehen, wo Simon als vom Acker zurückkehrend geschildert wird. So bleibt es auch nach Mt. und Mk. wahr, dass Jesus, wie alle, die gekreuzigt werden sollten [20], sein Kreuz selbst trug. Joh. meldet nur dies, und erwähnt des Umstandes, dafs man Simon ihm zu helfen zwang, gar nicht. Die *Syn.* erwähnen diesen Umstand, und Luk. berichtet ausdrücklich, dafs Simon sofort nicht *allein* das Kreuz trug, sondern hinter Jesu gehend daran

19) Mt. 54. Mk. 39. Luk. 47.

20) Vgl. die Stellen in Winer Realw. I, 800.

tragen *half.* An einen Widerspruch ist also nicht zu denken.

Die Rede Luk. v. 27 ff. soll, aus Luk. 21 „geborgt" seyn. Str. versichert es uns pag. 510. Innere Widersprüche hat er leider in dem Vorfalle nicht entdeckt.

2. Der Akt der Kreuzigung. Mt. hat es hier dem Herrn Dr Straufs (p. 510) nicht recht gemacht, dafs er erst die Anbietung des Getränks und Kreuzigung sammt der Kleidertheilung, Bewachung und sodann nachträglich erst die Inschrift und den Umstand, dafs *damals* (τότε, nicht aber *nachher*, wie Str. zu übersetzen scheint) zwei Schächer mitgekreuzigt wurden, berichtet. Luk., meint er, erzähle in viel besserer Ordnung, während „man auf Mt. die Beschuldigung liegen lassen „müsse, dafs er die natürliche Zeitordnung vernach- „lässigt habe."

An diesem inhaltlosen Gerede merkt man schon, dafs es hier der neg. Kritik an besserem Futter fehlt. Und so ist es denn auch. Die historischen Gründe *für* die von Paulus bezweifelte Annagelung der Füfse [21]) sind so stark, dafs sie selbst einen Straufs (513) zur Anerkennung zwingen. Und so beschränkt sich dieser darauf, (pag. 526) in Luk. v. 49 (εἱςήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωςοὶ αὐτοῦ) einen Widerspruch zu wittern gegen Mt. v. 55 und par. wo es heifst ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαὶ...., ἐν αἷς ἦν κλ., womit Mt. und Mk. gewifs nicht sagen wollten, es sey kein einziger Jünger männlichen Geschlechtes zugegen gewesen.

Nicht viel besser ist der Widerspruch (523), dafs nach den *Syn.* alle Kleider nach *Joh.* aber nur der χιτών durch das Loos getheilt worden sey. Denn dafs alle Kleider verloost worden seyen, sagen die *Syn.* nicht ausdrücklich, sondern schildern nur den Akt ganz im allgemeinen: διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον, wo man nun entweder übersetzen kann, „*wobei* sie das Looses sich bedienten," oder wo man an-

21) Siehe dieselben bei Bähr in Tholuck's liter. Anzeiger 1835, Nr. 1. ff.

nehmen kann, auch bei dem in vier Stücke getrennten Oberkleide seyen die einzelnen Stücke durch das Loos bestimmt worden (?) oder wo man am besten annimmt, die *Syn.* hätten nur in Bausch und Bogen berichten wollen, dafs ein Vertheilen und bei dieser Gelegenheit ein Loosen stattgefunden habe.

Was die Joh. 19, 25 erwähnten Frauen betrifft, so berührt uns Wieseler's Hypothese [22] im Grunde wenig, wonach die Schwester der Mutter Jesu niemand anders, als die von Mt. erwähnte Mutter der Zebedäiden, gewesen sey [23].

22) Stud. und Krit. 40, 3.

23) Seine Gründe sind diese. a) War nach Mt. die Mutter Johannis zugegen, warum sollte Joh. gerade sie nicht erwähnt haben. b) Er hat sie aber wirklich erwähnt, wenn man Joh. 19, 25 entweder mit der *Pesch.*, *Pers.* d. Polygl, *Aeth.* und cod. *Colb.* zwischen ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ und Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ ein „*und*" liest, oder aber sich die Weiber, ähnlich wie die Jünger im Apostelkatalog Luk. 6, *paarweise*, verbunden denkt. c) Dass zwei Schwestern den gleichen Namen *Maria* geführt hätten, wie bei der gewöhnlichen Erklärung unsrer Stelle, sey ohnehin unwahrscheinlich. — Dafs durch diese Hypothese erst die Milde gegen seine *Vettern* erklärlich werde, möchte ich nun nicht mit Wies. behaupten, indem sich jene Milde auch ohne einen solchen Nepotismus gar wohl erklärt. Noch schwächer ist, wenn Wies. meint, nur dann habe Jesus seine Mutter dem Joh. empfehlen können, wenn dieser ihr Neffe, mithin ohnehin zu ihrer Pflege verpflichtet war. Vielmehr wäre eine solche trockne Erinnerung an eine schon vorhandene, in alltäglichen Verwandtschaftsverhältnifsen begründete Pflicht nicht werth gewesen, von Joh. aufgezeichnet zu werden. Ja gerade, dafs Joh. diesen Zug erzählt, ihn mithin als Zug *freier* Liebe Christi, als köstliche vom Herrn ihm *frei zugetheilte* Erbschaft berichtet, zeigt, dafs das Weib Zebedäi *nicht* die Tante Jesu gewesen seyn kann. Ebensowenig will das Joh. 1, 35 ff. erzählte zu einem Verwandtschaftsverhältnifs zwischen Jesus und Johannes passen. — Aber wie jene Hypothese unpassend, so ist sie unberechtigt. Die Berufung auf die Peschito und Einen cod. gilt dem einstimmigen Zeugnifs *aller* übrigen

3. Einzelne Vorfälle während der Kreuzigung. Was den Essig betrifft, so kann Str. (513) schon gar nicht begreifen, wie Mt. den bittren Myrrhentrank, womit (zur Betäubung) nach Mk. der Wein, welchen man Jesu vor der Kreuzigung reichte, gemischt war, *χολή* nennen konnte. Er meint, blofs um die Weissagung Ps 69, 22 post festum auf Jesum zu übertragen, habe Mt. die *χολή* erfunden. — Str. unterscheidet nun weiter (514) richtig a) das Anbieten des betäubenden Myrrhentrankes b) das spöttische Anbieten der *posca* Luk. v. 36 (welches er für ein ernstliches, oder für eine wirkliche Tränkung anzusehen scheint!) c) die Darreichung der *posca* unmittelbar vor Jesu Tod. Nur kitzelt ihn dann der Witz, die letzte Tränkung selbst wieder in drei zu spalten. Nämlich nach Mt. geschah sie, wie es scheint, in guter Absicht und nur von den *οἱ λοιποὶ* heifst es, sie hätten Jesum bei dieser Gelegenheit verspottet. Nach Mk. stimmt der, welcher Jesu den Trank reicht, in den Spott ein. Aber darf man daraus mit Str. schliefsen, die Tränkung selbst bei Mk. sey von der des Mt. „durch eine Differenz der Absicht verschieden?" Die Tränkung

codd. gegenüber gar nichts. Der Vorschlag, *paarweise* zu lesen, ist an sich sehr hart, und wird durch Berufung auf den Apostelkatalog nicht unterstützt, wo der Paare mehr sind, die sich auch — als blofse Namen ohne solche grofse Anhängsel wie hier — sogleich als *Paare* zu erkennen geben. Hier dagegen wird nicht leicht ein Leser auf natürlichem Weg auf paarweises Lesen verfallen. Endlich ist aber jene Hypothese auch unnöthig. Die zwei Gründe, die uns zur Annahme derselben nöthigen sollen, sind keineswegs stringent. Dafs Joh. die Gegenwart seiner Mutter nicht berichtet haben sollte, ist sehr erklärlich an einer Stelle, wo ihm vom Herrn eine andre Mutter gegeben ward. Ja die Erwähnung der leibl. Mutter an dieser Stelle schiene mir unzart. — Dafs zwei Schwestern nicht gleichen Namen haben konnten, beweist auch nichts, denn *ἀδελφὴ* kann ja hier *Schwägerin* heifsen, wie denn wirklich *Hegesipp* und *Clem. Al.* berichten, dafs Klopas und Joseph Brüder also deren Weiber *ἀδελφαὶ* im weiteren Sinne waren.

selbst konnte ja doch immer nur in der mitleidigen Absicht, den Durst zu stillen, geschehen seyn. Weiter soll die Joh. 29 berichtete Tränkung „auf einen ganz „anderen Ruf erfolgt seyn.“ Aber man kann sich ganz gut denken, dafs zwischen dem „*Eli eli* u. s. w.“ Mt. v. 46 und der Tränkung v. 48 noch Jesu Ruf διψῶ (Joh. 28) Platz hatte, und dafs darum dennoch das Gespötte über jenes erstere Wort sich solange fortspann, dafs es (nach Mt. und Mk.) noch bei der Tränkung selbst stattfand. Es kann sich ja jenes διψῶ in einem Intervall von wenig Secunden an das *Eli Eli* angeschlossen haben. Dafs aber Jesus seinen Durst irgendwie geäufsert haben müsse, schimmert selbst durch des Mt. Erzählung. Wenigstens begreift man nicht, wie auf den blofsen Ruf *Eli Eli* u. s. w. ein Soldat sich veranlafst sehen konnte, so eilig (εὐθέως) nach der *posca* zu laufen.

Es ist also hiemit, wie mit allen Berichten complicirter Begebenheiten, welche keinen eigentlichen Verlauf haben, sondern ein Comglomerat kleiner Umstände bilden, deren jeder für sich interessant ist, wie z B. die Aeusserungen und Bewegungen auch eines gewöhnlichen Sterbenden.

Str. aber (517) erklärt Joh. v. 28 so, als lasse Joh. Jesum blofs deshalb διψῶ rufen, „*damit*“ alles und auch Ps. 22, 15 erfüllt würde, und meint dann: „mit „solchem typologischen Spiel wird kein am Kreuz im „Todeskampf begriffener sich abgeben, sondern nur „sein in ruhiger Lage befindlicher Biograph.“ Also εἰδὼς ὅτι πάντα τετέλεςαι, was offenbar nicht Grund zu v. 28 sondern zu v. 30 ist[24]); soll heifsen: „in der Absicht, dafs „alles erfüllt würde“?! und dafs Jesus *wirklich* dürstete, soll unmöglich seyn?!

24) Bei v. 28 und 29 mufs man sich den Odem gehoben denken. „Da Jesus wufste, das alles vollbracht sey, — — rief er: Mich „dürstet.... und sobald er den Essig genommen hatte, sprach er τετέλεςαι.“ Das εἰδὼς κλ. kann Joh. nur deshalb nicht zwischen ὅτε οὖν ἔλαβε und εἶπε einschieben, weil er ausdrücken will, dafs beides unmittelbar aufeinander erfolgte.

Ueberhaupt aber hat Str. die Taktik, alle Vorgänge am Kreuz als Erfindungen, nach Ps. 22, „dem Pro-„gramm des Leidens Christi" und Jes. 53 verfertigt, darzustellen. So selbst die Bitte, *Vater, vergieb ihnen* (sie soll aus Targ. Jonathan stammen! pag. 518), so die Spottreden Mt. 39 ff. (525) so der Ruf *Eli eli* (528 ff.) wiewohl derselbe aus Jesu eigener „Calamität" hervorgegangen seyn könnte. In der That, wenn es keine Weissagung und keinen Gott giebt, so mufs man sich — auch von allen andern Anfechtungsmitteln verlassen — doch nach dergleichen Hypothesen umsehen, um die secundäre conglomeratartige Entstehung einer *solchen* Geschichte zu erklären. Das aber mufs Str. bekennen, dafs *nur* jener Zweifel an Gott und der Weissagung ihn zu solchem Treiben nöthigt, während aufserdem die Geschichte in sich harmonisch und ohne Widerspruch ist. Zu seinen *Witzen* aber nöthigt ihn selbst seine armselige Dogmatik nicht, sondern lediglich seine niedrige Sinnesart.

4. Daraus, dafs Mt. und Mk. das Genus der *Schächer* ganz allgemein neben das der *ἀρχιερεῖς* und das der *παραπορευόμενοι* stellen, und dafs es ihnen blofs daran liegt, die verschiedenen Genera aufzuzählen, unter deren Spott Christus zu leiden hatte, erklärt sich der Plural *οἱ λῃσαί;* er ist also nicht im Widerspruch (Str. 519) mit der speciellen Erzählung bei Luk. — Ob der Schächer die Worte „wenn du in deinem Reich „kommst" sagen konnte? Wenn er von Christo und seiner Lehre etwas gehört hatte (Mt. 24), allerdings! Und er, in Jerusalem so eben gefangen genommen, konnte doch wahrlich leicht jene Rede oder mittelbare Darstellungen derselben gehört haben, die als todte Notizen in seinem Gedächtnifs — unbeachtet und wohl verspottet — liegen blieben, bis das Leiden und die herbe Todesangst, zusammengenommen mit Christi Erscheinung, ihn auf dieses verachtete Heil hinwiefsen.

„Ebenso gut phychologisch erklären sich die Worte *Eli eli* u. s. w. Wenn man freilich wieder bei den abstrakten Begriffen *Natur* oder *Person* stehen bleibt, und jene Worte aus einer Trennung der beiden Naturen in Christo oder aus einer Trennung zweier Perso-

nen in der Dreieinigkeit erklärt (Str. 529), so kann es nicht fehlen, dafs man dann selbst eine solche abstrakteste Erklärung des allerkonkretesten, lebendigsten Momentes in der Weltgeschichte höchst unpassend finden mufs. In Wahrheit war hier allerdings ein inneres Erzittern Gottes in sich selber. Sein Wesen ist die Liebe. Gottes Liebe ist zunächst, insofern Gott der in sich ruhige, ewige ist, das bewufste Wollen und wollende Anschauen seines eigenen Wesens. Hier ruft Gottes Wesen in sich selbst die drei ewigen Personen ewig hervor. Die Liebe setzt den intensivsten Unterschied, den einer *anderen Person* (denn alle *Dinge* sind verschieden durch Qualitäten; zwei *Personen* aber sind verschieden ohne qualitative Verschiedenheit, nicht erst durch ihr Wie-Seyn und Wo-Seyn, sondern schon durch ihr *Seyn* selbst, und diese Verschiedenheit des *Seyns* ruft erst alle *qualitative* Verschiedenheit hervor, so dafs die letztere nicht in „Eigenschaften" besteht, wie bei den Dingen, sondern im „persönlichen Charakter"). Aber jenen intensivsten Unterschied hebt die Liebe auf, und zwar vollkommen, indem die göttlichen Personen nicht blofs *einander gleich*, sondern *eins*, nicht ὁμοῖοι sondern ἕν und εἷς θεός sind. — Dieselbe Liebe, die in Gott den primitiven, stillen Gegensatz fremder Persönlichkeit auf *selige* Weise vermittelt, erweist sich aber als *erbarmende und selbst duldende Liebe* gegenüber dem anderen secundären Gegensatze, der nicht in Gott, noch in seinem Willen und Wesen begründet, sondern aus der Wahlfreiheit der geschaffenen Person, des Menschen, hervorgegangen ist, dem Gegensatze von *gut und bös*. Gott in der Zeit und Zeitform erschienen (§. 51 f.) als wahrer Mensch ist nun παθητός. Sein Leiden ist, die seinem Willen absolut zuwidre Sünde an sich zu erfahren; sein Wille, diesen absol. Schmerz zu dulden, kömmt aus dem Wesen der göttlichen Liebe her, welche — dem Abfall von der Liebe, der Selbsucht oder Sünde, gegenüber — sich als Liebe zu dem *heterogensten*, als Liebe zu *den Sündern*, gestaltet. Nun ist klar, dafs diese zweite Gestaltung der Liebe — die Liebe zu denen, deren Anblick und Wesen dem Wesen der Liebe ganz zuwider ist —

die erste — die selige Liebe zu dem *konformen* — ausschloſs. Es muſste ein zeitlicher Moment eintreten, wo Christus jene zweite Form der Liebe — die höchste Manifestation derselben! eine Liebe, die sich selber aus Liebe an den Haſs hingiebt, und eben hiemit erst erweist, wie durch und durch sie *Liebe* sey! — wo er die duldende Liebe in *absolutem* Schmerz über die Sünde, die er nicht liebte, nicht wollte, bethätigte. In diesem Zeitmoment, wo es sein Wille war, nur diesen Schmerz über das, was seinem Willen absolut zuwider war, zu fühlen, konnte er nicht, von den Leiden sich abziehend, in den Vater und dessen seinem Willen absolut analoges Wesen sich versenken und in Ihm selig seyn. Sondern eben im Wesen der ewigen Liebe selbst, mithin im Vater selbst, lag es begründet, daſs die zeitlich sich manifestirende Liebe aus Liebe sich von der ewigen Liebe losreiſsen muſste, um durch diese ungeheuerste That erst recht *absolute* Liebe — ein Quell der *ewigen* Liebe, der jetzt in der *Zeit*, in der *Menschheit* quillt — zu seyn.

Dies die Bedeutung jenes Wortes der Worte. —

Noch drei kleinere Einwürfe sind übrig. *Erstlich* soll Jesus (Str. 531) nach Mt. und Mk. bloſs laut gerufen, nach Luk. aber die Worte *Πάτερ κλ.* laut gerufen haben. Als ob er nicht auch nach Mt. und Mk., wenn er laut rief, doch *etwas* laut gerufen haben müſste! Dazu kömmt, daſs nach Joh. sein letztes Wort *τετέλεσαι*, nach Luk. *πάτερ κλ.* ist. Aber denken wir uns, Jesus habe nach genommenem Essig erst *τετέλεσαι* gesagt, und nachher erst (wenige Secunden darauf) als der plötzliche Schauer des Todes eintrat, jene anderen Worte laut gerufen, so erklärt sich sowohl, wie Luk. zunächst nur den auffallend lauten Ruf berichten konnte, als auch, wie dann Joh. selbst jenes *τετέλεσαι* noch als beachtenswerth aufbewahren konnte, wobei er dann aber nicht mehr nöthig hatte, das von Luk. schon erzählte noch einmal zu wiederholen. — *Zweitens* werden wir (532) zum Ueberfluſs noch einmal erinnert: „Man zählt gewöhnlich sieben Worte Jesu am Kreuz; „allein so viele hat kein einzelner Evangelist“ u. s. w.

Drittens glaubt zwar Str. (526), dafs „jenes Spot„ten und Kopfschütteln (Mt. 39 ff.) unerachtet die „Zeichnung desselben nach einer a. t. Stelle abgeschat„tet ist, dennoch gar wohl wirklich so vor sich ge„gangen seyn kann"; nur aber die Worte Mt. 43, welche aus Ps. 22 genommen, und dort „den Feinden des Frommen" in den Mund gelegt sind, „konnten die „Synedristen nicht adoptiren, ohne damit sich selbst „als Gottlose hinzustellen, wovor sie sich wohl wer„den gehütet haben." Hm! Sollte es so unmöglich seyn, dafs Leute, die nun einmal im Zuge sind, Heiliges zu verspotten, darin fortfahren, unbekümmert, *wessen* Worte sie zu ihren Witzen benützen? Unmöglich, dafs die Gesinnung des Hohnes jede Besinnung raubte? Unmöglich, dafs um „auch diesen guten Witz noch anzubringen" die vor Jesu Kreuz so lustigen Synedristen nicht scrupulös erwogen, dafs ihre Worte im a. T. als Worte eines Gottlosen vorkämen? — Wollen wir sehen, ob so etwas unmöglich sey! Schlagen wir, weil Str. *Leben Jesu* gerade vor uns liegt, einmal dies Buch auf. Wirklich, da finden wir Thl. I, pag. 414 den Beweis, dafs bei Jesu Taufe der Himmel sich nicht wirklich geöffnet habe und der heil. Geist nicht wirklich herabgestiegen sey, und am Schlufs der Argumentation ruft Str. voll Freude aus: „Was bedürfen „wir weiter Zeugnifs" — Worte des Kaiphas, mit welchen Str. sich allerdings „als Gottlosen hingestellt hat!"

5. Naturereignifse bei Jesu Tod. — Mt. 45 bei der Schilderung der *Finsterniss* hält es Str. (535) für die „natürlichste Erklärung", ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν (über das ganze *Land*) vom „ganzen *Erdkreis*" zu erklären! Auch versichert er uns, dafs die Finsternifs keinen *Zweck* gehabt habe, es sey denn den, dafs „der *tragi*„*sche* Tod des Messias von der ganzen Natur durch „ihr *solemnes Trauerkostüm* mitgefeiert wurde", u. s. w. — Dafs das Zerreifsen des *Vorhangs* sich nicht natürlich erklären lasse, wird p. 537 treffend dargethan. Schon Schleiermacher hatte gegen die Geschichtlichkeit dieses Vorfalles daraus ein Bedenken abgeleitet, dafs weder in den apost. Briefen, noch in der Apostelgeschichte

noch im Hebr. Brief etwas von einem Zerreifsen des Vorhangs erwähnt werde. Str. (538) findet in *Hebr.* 6 und 10 doch eine nicht undeutliche Anspielung. Nun denkt man wohl, er werde dieselbe als einen Beweis für die Geschichtlichkeit jenes Vorfalles betrachten? Nein! gerade hieraus soll sich erklären, wie man auf jene Fabeln und Erdichtungen kam. Es ist doch gut, wenn man auf zwei Sätteln reiten kann.

Das *Oeffnen der Gräber* hat auch keinen Zweck (540). Dafs es in den apost. Briefen nicht erwähnt wird, soll wieder ein Beweis gegen die Historizität seyn. Als ob die Apostel, wenn sie von praktischem Bedürfnifs getrieben Briefe schrieben, nur darauf hätten bedacht seyn müssen, alle möglichen einzelnen Vorfälle aus Jesu Leben zu erwähnen, um sie gegen die Kritik des 19ten Jahrhunderts sicher zu stellen!

Das *Erdbeben* ist (539) deshalb erdichtet, weil Virgil bei Cäsars Tode ein Erdbeben gedichtet hat.

Der *Centurio* soll sich nach Luk. *nur* über den nach lautem Ruf erfolgten Tod Jesu gewundert haben, und nun begreift Str. (544) nicht, wie ihn dies auf den Gedanken bringen konnte, Jesus sey ein Göttersohn. — Aber jener letzte Umstand brachte nur das während der ganzen Hinrichtung beim Anblick Jesu entstandene Gefühl zur Reife und gab ihm Worte.

6. Der Lanzenstich. — Hier hat Str. (§. 134) schon wieder einen Anfall von Gelehrsamkeit. Nach einer Besprechung mit „einem ausgezeichneten Anatomen“, dessen Namen wir aber, wie es scheint, nicht wissen dürfen, weifs Str. jetzt ganz gewifs a) dafs eine Stunde nach erfolgtem Tode bei gemachten Einschnitten kein Blut mehr fliefst, b) dafs im Leichnam sich *serum* und *placenta* nicht so sondern, „wie im Geschirre nach der Aderlässe.“

So könnte man denn mit Weifse (II, 327) zu der Annahme sich geneigt fühlen, Joh. wolle hier ein *Wunder* berichten[25]), Diese Annahme stützt Weifse mit

25) Aehnlich *Cyr. Al.* l. 12 in Joh. *Aug.* tract. 15 in Joh.; l. 2 de symb. ad Catech. cp. 6. *Cypr.* sermo de pass. Christi. u.

zwei Gründen. *Erstlich* könne der bedeutungsvolle Zusatz v. 35 καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε κλ. unmöglich den Zweck gehabt haben, die Leser von der Gewifsheit des *Todes* Jesu zu überzeugen; zwar jener Soldat habe den Stich gethan, um zu sehen, ob Jesus gestorben, oder ihn im Entstehungsfall zu tödten; nicht aber erzähle Joh. die ganze Geschichte in der Absicht, seine Leser zu überzeugen, dafs Jesus wirklich gestorben sey. Denn daran habe damals niemand gezweifelt. Polemik gegen den Doketismus aber könne es auch nicht seyn; denn wer Jesu ganzes Leben, seinen Schweifs in Gethsemane, sein Bluten am Kreuz u. s. w. einmal für Schein gehalten habe, habe auch das Ausfliefsen von Wasser und Blut für Schein halten können. Soweit ist Weifse's Argumentation vollkommen richtig. Wenn er aber nun weiter schliefst: folglich könne der Sinn von v. 35 nur der seyn, auf das Ausfliefsen von Wasser und Blut als auf ein *ganz unglaubliches Wunder* zu weisen, das erst eines bekräftigten Zeugnisses bedürfe, so ist dies gegen die Art der Evv., wo wir selbst bei Lazari Erweckung u. dgl. keine solchen Bekräftigungen finden.

Deshalb nimmt Weifse ein zweites Argument hinzu. Er meint, die Stelle 1 Joh 5, 6 sey eine deutliche Rückweisung auf unsere Stelle, und Joh. habe in den Folgen des Lanzenstiches eine wunderbare Beziehung auf die zwei Sakramente gesehen, und deshalb die Sache so bekräftigt. — Aber a) erklärt sich die Stelle 1 Joh. 5, 6 ebensogut als Hindeutung auf die *Sacramente allein*, wie als Hindeutung auf unsere Stelle *und* die Sacramente. b) In den Folgen des Lanzenstichs die Sacramente abgebildet zu sehen, ist eine mystische Spielerei, die dem sonstigen Charakter der johann. Schriften ganz fremd ist. Es hätte, wenn Joh. wirklich jenen Gedanken nahe legen wollte, vielmehr einer *Ermahnung*: „Wer das liest, der gebe Acht" u. dgl., als der *Versicherung*, der Vorfall sey wahr, bedurft.

a. Auch Hefs disput. theol. de fluxu sang. et aq. praeside Calovio, Jena 1736.

Nein, v. 35 bezieht sich offenbar nicht auf das vereinzelte Moment, dafs Wasser und Blut aus Jesu Seite flofs, sondern auf alles, was v. 32 — 34 erzählt ist. Dies erhellt aus v. 36. Dafs die beiden Weissagungen, „dem Osterlamme sollte *kein Bein zerbrochen werden*“ und „die Feinde würden den Messias durch einen *Stich* verwunden“, wirklich in Erfüllung gingen, dies will Joh. durch seine Augenzeugschaft betheuern, nicht aber den Nebenumstand, dafs bei dem Stiche Blut und Wasser ausflofs. Dieser Nebenumstand wird nur gelegentlich als ein Umstand erwähnt, der *jenen Soldaten* von dem erfolgten Tode Jesu überzeugte [26]).

„So war es also kein Wunder; es soll natürlich zugegangen, es soll ein gewöhnliches Phänomen gewesen seyn; und doch versichert uns der namenlose Anatom bei Straufs, so etwas sey unmöglich?“ — Dem entgegen wollen wir uns weder mit Bartholinus de lat. Chr. apert. Leyden 1646 cap. 12 auf das Wasser berufen, welches im *thorax* vorhanden sey [27]) noch mit Beda, Weiga u. a auf das im Pericardium vorhandene Wasser; denn erstere Ansicht ermangelt aller physiologischen Wahrheit und letztere hat schon Wedelius (exerc. dec. 3, exerc. 1, pag. 4) richtig mit den Worten widerlegt: *Non ex pericardio fluxit solum; non enim fluxerit inde, nisi aqua, quae* paucula *inest.* Wedelius selbst nun stimmt dem Str.'schen Anatomen in beiden Hauptpunkten völlig bei, wenn

26) Entweder überhaupt so, dafs sie die neue Wunde als an und für sich schon tödtlich wufsten, oder speciell, dafs ihnen das ruhige, gesonderte, passive Herabfliefsen von Serum und Cruor ein Zeichen des schon erfolgten Todes war, indem bei dem noch lebenden das Blut allein, und zwar strahlweise und ohne dem bewegungslosen Serum Raum zu lassen, würde hervorgesprungen seyn. — Letzteres textgemäfser.

27) Doch denkt Barthol pag. 11 nebenbei auch an Sugillationen, sagt aber sogleich: *verum donec clariora antiquiorum documenta nactus fuero, hanc opinionem seponam.*

auch er, ein *Wunder* annehmend, fortfährt: *non e cavitate thoracis... quasi illuc colligi debuissent humores vitales, ubi nonnisi extraordinarie in statu morboso fit quaedam congestio.* Weiter findet auch er (wie auch Laurenberg colleg. anat. disp. 10 thes. 7) die Sekretion von Serum und Placenta (richtiger Cruor, denn die Placenta wäre jedenfalls unflüssig gewesen) *contra naturae ordinem;* auch er sagt: *cessat in demortuis impetus seu impulsus* (die das Blut zum fliefsen bringende Cirkulation).

Aber nun mufs man sich einerseits schon verwundern, wenn Str. sich darauf beruft, dafs *im Leichnam* sich Serum und Placenta nicht mehr sondern. Als ob eine solche Sonderung nicht *vor Jesu Tode* vor sich gegangen seyn könnte! Weiter mufs man sich wundern, wenn er und Wedel. behaupten, nur in *kranken* Körpern finde jene Sekretion statt. Als ob der Körper eines am Kreuze sterbenden in *gesundem* Zustande gewesen wäre [28])!

Doch giebt Str. bestimmt die Wassersucht (p. 549) als die einzige Krankheit an, wo Wasser abgesondert werde, und (pag. 550) Nervenfieber und Erstickung als die einzigen Fälle, wo das Blut flüssig bleibe. Sehen wir, ob dies wahr ist.

a) Sugillationen und Extravasata finden häufig statt, wo *gewaltsame Ausdehnung der Muskeln* stattgefunden hat. Vgl. Vogel chirurg. Wahrnehmungen Bd. II, Nro. 3. Siebenhaar, encykl. Handb. der gerichtl. Arzneik. Bd. 1, Art. *Blutunterlaufung* p. 214 [29]).

28) Dagegen berufen sich Wedelius, Hefs und besonders Nik. Jakobi (disp. de vulner. Chr. praeside Quenstedt, Wittenb. 1663) darauf, das „*nullus unquam mortalium*" gesünder gewesen sey, als Jesus, theils, weil er vollkommen, theils weil er — unverweslich war. Freilich der reinste Eutychianismus, der reinste Widerspruch gegen das παθητὸς in *act.* 26, 23!

29) „Ferner bedingen ungewöhnliche Anstrengungen des Kör- „pers, Ausdehnung der Muskeln und Verrenkungen häufig „Zerreifsung kleiner Gefäfse und Austretung des Blutes in „das Zellgewebe."

b) In Fällen, wo Sugillationen und Extravasate gewaltsam herbeigeführt sind, bleibt nicht selten das Blut nach dem Tode *flüssig*, ja *dünnflüssig*. Vgl. Siebenhaar p. 215 [30]). Bei Erhenkten vollends finden sich die Lungen (nach Siebenh. 402) oft mit „dünnflüssigem Blute" überfüllt; doch ist hierauf kein Gewicht zu legen, da dies als Folge von Erstickung erklärt werden könnte, welche bei Gekreuzigten nicht denkbar ist; wiewohl auch in Betreff der Erhenkten die Aerzte (vgl. Siebenh. 406 ff.) keineswegs im Reinen sind, ob Erstickung die Ursache des Todes sey. — Der Satz aber, dafs das Blut in Leichen seine Flüssigkeit zu behalten vermöge, wird dadurch über allen Zweifel erhoben, dafs nach Schumacher's und Christisons Untersuchungen [31]) „mehrere Stunden nach dem Tode" noch Sugillationen durch mechanischen Druck oder Schlag hervorgebracht werden können. Ueberhaupt giebt Siebenh. (217) zu, dafs die einem todten Körper beigebrachten Verletzungen „passive „Blutergiefsungen aus gröfseren Gefäfsen", nur aber nicht solche Blutergiefsungen hervorzubringen vermögen, welche „Zeichen einer vitalen Reaktion" wären.

c) Endlich sagt Siebenh. pag. 215 von den Sugillationen im allgemeinen. „Die sugillirte Stelle verän„dert mit der Zeit ihre Farbe, indem das ausgetretene „Blut *sich zersetzt*, und theils aufgesogen wird, theils

30) „Höhere Grade (Ecchymosen) gehen nicht selten in Entzün„dung und Vereiterung über, und enden zuweilen, sich „selbst überlassen, mit Verjauchung und Brand. Oeffnet „man an einem *Leichnam* eine sugillirte Stelle, so findet „man stets das ausgetretene, geronnene (in einzelnen Fällen „*flüssige*) Blut im Zellgewebe". Extravasate *flüssigen* Blutes im *Pericardium* entdeckte Stoll (*ratio med.* tom. 1 pag. 199), dort zwar in Folge einer Fieberkrankheit, doch beweist dies immer, dafs Extravasate auch im Pericardium zuweilen nach dem Tode flüssig bleiben.

31) Siehe bei Siebenh. 218, Horn Arch. für med. Erfahr. 1829 Juli.

„als todter fremder Körper nach chemischen und physiologi-„schen Gesetzen sich auflöst.“

Rechnen wir zu dem allen noch hinzu, dafs wir gegenwärtig schlechterdings keine Gelegenheit mehr haben, Gekreuzigte medicinisch zu beobachten, so will es doch wohl als etwas weniges wahnwitzig erscheinen, das, was dort habe stattfinden können und nichtkönnen, a priori konstruiren zu wollen. Die Analogie des aus Siebenh. u. s. w. beigebrachten führt uns auf folgende unumstöfsliche Sätze.

a) Wie sich Extravasate bei gewaltsamer Muskelausdehnung bilden, so mufsten sich solche vor allem bei Gekreuzigten bilden.

b) Wie eine theils organische, theils chemische Blutzersetzung der Extravasate und Sugillationen während des Lebens möglich ist, so war sie auch bei Gekreuzigten möglich, und wir können nicht wissen, in wieweit nicht in Folge der unnatürlichen Lage und Verletzungen derselben und in Folge des dadurch herbeigeführten ganz besonderen Krankheitszustandes eine besonders reiche Ausscheidung wässeriger Flüssigkeiten erfolgte.

c) Wie alles für die Möglichkeit spricht, dafs noch mehrere Stunden nach dem Tode das Blut passiv-flüssig bleibt, namentlich bei Sugillationen, so läfst sich diese Möglichkeit auch bei Gekreuzigten nicht ableugnen.

Die Lanze konnte mehrere Gefäfse treffen. Sie konnte sugillirte Stellen berühren, wo Serum und Placenta geschieden waren, und ersteres allein ausflofs, und beim tieferen Eingehen konnte sie Stellen flüssigen Blutes treffen. — Wir haben also nicht nöthig, zu der harten Erklärung von Joh. v. 35 uns zu flüchten [32].

32) Der Zweifel von Weifse (II, 325) an dem *crurifragium* löst sich von selbst auf. Dafs dasselbe bei Kreuzigungen nicht *gewöhnlich* war, ist sehr richtig; darum beschreibt es ja auch *Joh.* v. 31 als einen *ganz besonderen* Fall, wofür man *besondere Gründe* hatte, und einer *besonderen Erlaubniss* bedurfte.

§. 110.
Das Begräbnifs Jesu.

Am Abende kam Joseph von Arimathia, ein reicher Rathsherr, der ein stiller Anhänger Jesu gewesen, und auch seiner Verurtheilung im Synedrium offen widersprochen hatte, zu Pilatus, und bat um Jesu Leiche. Pilatus, verwundert über den so schnell erfolgten Tod Jesu, gewährte, nachdem er Gewifsheit über denselben erhalten, die Bitte. Und nun ging Joseph, den Herrn zu begraben; da aber die Zeit der beginnenden Sabbathfeier nahte, entschlofs er sich, sein eignes, neugehauenes Grab, weil dies gerade in der Nähe war, zu diesem Begräbnifs anzuwenden. Bei der Bestattung kam auch Nikodemus hinzu, und brachte als Gabe seiner grofsen Liebe zum Herrn 100 Pfund eines Gemisches von Myrrhen und Aloe, womit sie nun den Herrn balsamirten. Maria Magdalena aber sammt den andern galiläischen Weibern besahen sich, wo Jesus begraben sey, weil auch sie noch durch Ankauf von Myrrhen und Spezereien ihre Liebe zu beweisen gedachten, und so setzten sie sich für jetzt dem Grabe sinnend und theilnahmvoll gegenüber, und kehrten dann um, für Spezereien zu sorgen. Den Sabbath aber erinnerten sich die Synedristen des Wortes, das Jesus zu seinen Jüngern mehr denn einmal gesagt, (Mt. 16, 21; 17, 22 u. par.) und das inzwischen auch ihnen zu Ohren gekommen war: *er würde nach dreien Tagen auferstehn.* Deshalb baten sie den Pilatus um eine Wache und um Versiegelung des Steines, damit nicht etwa die Jünger den Leichnam stehlen und sagen möchten, er sey auferstanden. Da ein solches Vornehmen alle bisherigen Versuche, Jesu Werk und Partei zu vernichten, vereitelt und seinen Tod vergeblich gemacht haben würde, so konnte Pilatus nicht umhin, ihre Bitte zu erfüllen.

1. Sehr stringent beweist uns Str. (554), dafs wenn einmal von J o s e p h v o n A r i m a t h i a bekannt

war, er sey ein *βουλευτής* gewesen, und er habe Jesum bestattet, sich dann alle übrigen Stücke seiner Personalbeschreibung, wie wir sie bei den einzelnen Evsten finden, von selbst verstanden. Er *musste* dann natürlich zu den Anhängern, und nicht zu den Feinden Jesu gehören; er *musste* seinen Glauben nur im stillen äussern; er *musste* gegen das Todesurtheil sich erklären. Was folgt daraus? — Alles wird also lediglich Erfindung der Evsten seyn, die, um solche Dinge zu berichten, keiner histor. Nachrichten *bedurften.*

Die armen Evsten! Weicht ihre Erzählung ab, so ist sie mythisch um des „Widerspruchs" willen. Stimmt alles eng und innig zusammen, so ist sie mythisch, weil „alles sich von selbst verstand, es mithin möglich war, eine solche Erzählung auch ohne hist. Quellen zu komponiren. (Vgl. §. 68, 5). Wie sollten es nun die Evsten machen?

2. Daraus, dafs Pilatus sich (Mk. v. 44) über Jesu schnell erfolgten Tod wundert, darf man eben so wenig, als aus *Petron. Sat.* 111 [1]) schliefsen, der Kreuzestod sey *jedesmal* erst nach drei Tagen erfolgt, und ein früherer Tod sey etwas ganz undenkbares. Dafs die Entzündung der Wunden, die Hitze, die je nach der individuellen Konstitution stärkere oder schwächere Verblutung auch in wenigen Stunden den Tod herbeiführen *konnten,* wird niemand abzuleugnen wagen. Dabei kann und darf man sich allerdings bei Christo auf die Intensität des *inneren* Leidens berufen, wonach die Konsumtion der Lebenskraft und die kräftige Selbstvollendung des Lebens schneller erfolgen mufste. Dies ist immer noch etwas ganz anderes, als die von Str. 546 uns suggerirte Annahme eines *äusserlich* hinzukommenden Wunders, wodurch Gott dem Le-

1) Noch weniger aus *Jos.* vit. 75, wo gar nicht gesagt ist, wie lange die drei Delinquenten bereits am Kreuze hingen, als Joseph. Erlaubnifs erhielt, sie (noch lebend) herunterzunehmen.

ben Christi ein plötzliches Ende gemacht hätte. — **War** ein längeres Leiden das *gewöhnlichere,* so konnte sich Pilatus immerhin wundern, und dies um so mehr, als der Gedanke eines erheuchelten Todes von Seite eines Gekreuzigten und eines Planes, ihn lebend herabzunehmen, von Seite seiner Freunde, dem weltlichen, erfahrenen Richter nahe liegen mufste.

3. In der **Salbung des Leichnams** sollen nun die Evv. von Widersprüchen wimmeln. (**Str.** 555 f.). Erstlich waren die 100 Pfund Aloe und Myrrhen ein Ueberflufs; doch will sich selbst **Str.** bei der Annahme beruhigen, es sey diese grofse Quantität „ein natür„licher Ausdruck der Verehrung jener Männer für Je„sum" gewesen.

Sodann aber soll Luk. 23, 55 f. in Widerspruch mit Mk. 16, 1 stehen. Mk. sagt, sie kauften die Spezereien *διαγενομένου τοῦ σαββάτου,* und da er hierauf von dem Weg am Grabe noch besonders die Zeit angiebt (*πρωΐ τῆς μιᾶς σαββάτων*) so kann man jene erstere Zeitbestimmung allerdings nicht in der Art als *Ungenauigkeit im Ausdruck* erklären, dafs das *διαγεν. τ. σ.* eigentlich nur auf *ἔρχονται* und nicht auf *ἠγόρασαν* bezogen würde. Sondern es bleibt dabei, nach Mk. kaufen die Frauen am *Samstag Abend* die Spezereien. — Luk. dagegen soll nach der Versicherung von **Str.** das gerade Gegentheil sagen. Er soll sagen: *nach ihrer Rückkehr vom Grabe (den Freitag Abend) bereiteten sie die Spezereien zu, und* **dann** *ruhten sie den Sabbath über.* Schade nur, dafs ich in meinem n. T. fatalerweise wieder das *dann* nicht finden kann! Statt dessen finde ich ein verhängnifsvolles *μὲν,* welches mich zu folgender Uebersetzung folgender Worte nöthigt. *Ὑποστρέψασαι δὲ ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα· καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολὴν, τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέος ἦλθον ἐπὶ τὸ μνῆμα φέρουσαι ἃ ἑτοίμασαν κλ. Sie kehrten aber um, und sorgten für Gewürze und Myrrhen; und den Sabbath zwar ruhten sie, wie sie mussten, den Sonntag aber in aller Frühe kamen sie schon an das Grab mit den bereiteten Gewürzen.* Erstlich ist *ὑποστρέψασαι* nicht *Zeitangabe* für *ἡτοίμασαν,* sondern jene

ganz gewöhnliche Anreihung zweier konsekutiven Akte durch Participalkonstruktion. Dafs die Konsekution eine *unmittelbare*, liegt in dieser Konstruktion keineswegs. Ferner fährt Luk. nun fort, nicht zu erzählen, was sie alles nach einander thaten, — ein Protokollist mufste das protokolliren — sondern die Bemerkung zu machen, dafs wenn schon sie Spezereien bereiteten um Jesum zu salben, sie dies doch nicht so thaten, dafs sie dabei den Sabbath gebrochen hätten. Mehr sagt er nicht: Ob sie die Spezereien noch den Freitag Abend zu kaufen Zeit hatten, oder sie erst den Samstag Abend kauften, sagt er *gar nicht;* er sagt nur: in der Sabbathsfeier liefsen sie sich durch jene Geschäfte nicht stören. Drittens schildert er, wie ihre Liebe und ihr Eifer so grofs gewesen sey, dafs sie, wenn schon sie den Sabbath hielten, doch *so bald es nur irgend möglich*, nämlich schon den Sonntag in aller Frühe am Grab erschienen, mit den bereiteten Spezereien. Auch hierin liegt nicht ausgedrückt, ob sie diese Spezereien noch den Freitag oder erst den Samstag Abend bereitet hatten.

Es ist also *schlechterdings kein* Widerspruch vorhanden, da Luk. nicht protokollarisch nacheinandergeschehenes berichtet, sondern erst *eine Absicht meldet*, dann *einen etwaigen Einwurf beseitigt*, und dann *die Ausführung beschreibt.*

Gesetzt aber (was wir schlechterdings nicht zugeben) Luk. erzählte ein ἑτοιμάζειν schon am Abende des Freitags, so liefse sich dann noch immer denken, in der kurzen Zeit von Jesu Begräbnifs an (was nicht wohl vor fünf Uhr erfolgt seyn kann) bis um 6 Uhr hätten sie nicht mehr alles herbeischaffen können, und ihre Vorbereitungen erst den Samstag Abend beendigt. So würde dann dennoch ein Berichterstatter sagen können: *„Gleich nach ihrer Rückkehr sorgten sie für Spezereien“*, indem er das Moment der Eile und des Eifers hervorhob, und ein anderer konnte ebenso richtig sagen: *„Den Samstag Abend kauften sie Gewürze, und den „Sonntag Morgen salbten sie Jesum mit denselben“*, indem

der Ankauf erst den Samstag Abend vollendet war, und er hervorheben wollte, daſs sie, sobald sie nur die Gewürze bereit hatten, zur Salbung schritten. Aber selbst diese Möglichkeit (zu der zu fliehen wir wie gesagt keineswegs genöthigt sind) will Str. nicht gelten lassen. Er sagt (pag. 558) nach Joh. sey die Beisetzung schon *rite*[2]) erfolgt gewesen; wozu also noch eine zweite Einbalsamirung? Weiter sagt er: „Das „müſste aber doch ein ungeheurer Spezereiverbrauch „gewesen seyn, wenn zuerst der von Nikodemus her„beigebrachte Centner nicht gereicht und *deswegen* „die Frauen noch Abends vor dem Sabbath weitere „Spezereien bereit gelegt hätten, dann aber wäre auch „dies zu wenig befunden worden u. s. w."

Aus dem allen können wir abnehmen, wie Str. sich bei dem Leichenbegängniſs einer ihm nahestehenden Person benehmen würde, wobei es sich freilich nicht um Spezereien aber etwa um Blumen, sie in's Grab zu streuen, handeln könnte. Er würde vor allem fragen, wie viel man deren nothwendig haben müsse, daſs es „genug" sey. Schickte etwa auch ein Anderer eine Schüssel Blumen, die dem Bedürfniſs genügte, so würde Str., froh, seine Silberlinge behalten zu dürfen, sagen: „Nun sind ja schon genug Blumen da, nun „brauche ich keine mehr zu kaufen."

Aergern Herrn Str. diese Voraussetzungen, die wir von ihm haben? Warum hat er von Jesu Jüngern keine besseren!

Den Umstand, daſs Mt. der ἀρώματα keine Erwäh-

2) So erklärt der vortreffliche die Worte καθὼς ἔθος ἐςι κλ. v. 40, wo Joh. doch keineswegs die Absicht hat, die Bestattung als *ordentliche, gehörige* einer *unordentlichen* entgegenzustellen, sondern wo er zu der Erzählung, daſs die Leiche mit den Gewürzen in Tücher geschlagen worden sey, die Bemerkung macht, dies sey die Art, wie die Juden die Todten einzubalsamiren pflegten (im Gegensatz zur ägyptischen und anderen Arten).

nung thut, kombinirt Str. (559) mit Mt. 26, 12, und meint, Mt. habe wohl eine zweite Einbalsamirung nach jener ersteren Salbung für unnöthig gehalten, und deshalb gemeint, Jesus werde bei seinem Begräbnifs wohl nicht einbalsamirt [3]) worden seyn, und hienach auch seine Erzählung eingerichtet. Darüber ist nichts weiter zu sagen.

4. Das Grab selbst soll, wie Str. (560) meint, nach des *Joh.* Darstellung nicht Eigenthum des Joseph gewesen seyn; vielmehr werde nach *Joh.* Jesus nur deshalb in dies Grab gelegt, weil der *κῆπος*, in dem es sich befand, der Richtstätte nahe war, während nach den *Syn.* das Grab deshalb, weil es Joseph eigen war, zur Begräbnifsstätte Jesu gewählt ward. — Hier müssen wir nun zuvörderst bedenklich werden, wie Joh. so ohne weitere Erläuterung sagen konnte, man habe Jesum in irgend ein Grab gelegt, weil dasselbe nahe war. Jedem Leser hätte hier die Frage entstehen müssen, wie denn das möglich, und ob es thunlich sey, von dem nächsten besten fremden Grabe sofort für einen Hingerichteten Besitz zu nehmen. Der Umstand also allein schon, dafs Joh. hier *nichts erklärt*, sondern so redet, als verstünde und begriffe sich, was er sagt, ganz von selbst, dieser Umstand allein schon ist uns ein Fingerzeig, dafs Joh. hier, wie so oft, Bekanntschaft mit den andern Evv. voraussetzt und sich gegen dieselben *ergänzend* verhält.

Kann aber das Datum, dafs um der *Nähe* des Grabes willen Jesus hineingelegt worden sey, als eine Ergänzung zu dem syn. Bericht, dafs Joseph sein *eignes* Grab hergegeben habe, betrachtet werden? Schliefsen sich nicht vielmehr beide Berichte aus? — Keineswegs schliefsen sie sich aus. Zunächst hatte der reiche Rathsherr, der es mit Jesu gut meinte, und das von seinen Kollegen an ihm verübte greuliche Unrecht

3) Nach Joh. v. 40 sollte man von einer *Einbalsamirung* eigentlich gar nicht reden, da es lauter trockne Stoffe waren, die nur äusserlich zur Leiche eingewickelt wurdeu.

gut zu machen strebte, nur die Absicht, den hingeopferten Rabbi durch ein *ehrliches Begräbniss* (auf dem gewöhnlichen Begräbnifsplatze) zu ehren. Die Erlaubnifs hatte er erwirkt; aber nun war soviel Zeit verstrichen, nun war es so spät geworden, so nahe an sechs Uhr, dafs keine Zeit mehr übrig schien, die Leiche bis hinaus in das Thal Hinnom oder das Kidronthal zu bringen. Da gedachte er seines eigenen, neugehauenen Grabes; es kostete ihn kein langes Besinnen; er entschlofs sich gerne, sein eigenes Rathsherrngrab für den guten Meister herzugeben. Diesen Umstand, der sich also mit der syn. Erzählung ganz gut verträgt, bringt Joh. nach.

5. Dafs sich die Synedristen eine Wache sollten erbeten haben, hält Str. (562 ff.) für doppelt unwahrscheinlich. „Wie sollten erstlich die Synedristen zu der Notiz gekommen seyn, dafs Jesus nach dreien Tagen auferstehn würde." Wahr ist, dafs Jesus „seinen Feinden gegenüber" nicht deutlich davon sprach; den Ausspruch bei der ersten Tempelreinigung (Joh. 2, 19) konnten jene allerdings nicht verstehen, und *haben* ihn (Joh. 2, 20) auch nicht verstanden. Aber Jesus hatte ja späterhin seinen Jüngern mehrmals ganz deutlich (Mt. 16, 21; 17, 22 u. par.) seine „Auferstehung nach dreien Tagen" vorhergesagt. Solche Aussprüche konnten gewifs, je räthselhafter sie den Jüngern selbst erschienen, und je weniger sie wagten, an Jesum selbst Fragen darüber zu richten (Mk. 9, 32), desto leichter von diesen im Tone der Verwunderung anderen Anhängern Jesu und von diesen wiederum anderen Leuten erzählt worden seyn. Bei den Jüngern selbst ward, wie wir früher (§. 90, 2) sahen, nachher die trockene Verstandeserinnerung an jene unbegriffenen Aussprüche durch den unmittelbaren lebendigen Eindruck des jammervollen Leidens zurückgedrängt; gerade die fernerstehenden aber, die am Leiden Christi keinen so warmen Herzensantheil nahmen, sondern mehr ihren Verstand damit beschäftigten, mufsten sich jetzt jener Aussprüche erinnern. „Das hat er damals gesagt" dachte oder sprach man; „lafst uns nun sehen, ob es

zutrifft", oder: „darauf wird man aber wohl vergeb-„lich warten." Weil Jesu Kreuzigung das Tagesgespräch war, so lief es nun durch Vieler Mund: „Den-„ket nur, er soll ja das alles vorausgesagt haben." „Und" setzten wohl andere Stimmen hinzu „er sagte „auch, er wolle in drei Tagen auferstehn" u. dgl. So kam das Gerücht bis zu einzelnen der Synedristen.

Die zweite Unwahrscheinlichkeit findet Str. darin, dafs Pilatus ihnen ihre Bitte *„ganz ohne Spott"* gewährt haben sollte! Wo hat hier Str. seinen sonst so glänzenden Scharfsinn gelassen? Hätten die Synedristen gesagt, *sie* glaubten, Jesus werde auferstehen, dann konnte der Prokurator ihrer wohl spotten. Aber sie erzählen ja nur das Faktum, dafs eine solche Aeusserung in Umlauf sey; sie sprechen nur die an sich und von ihrem Standpunkt aus gar nicht so absurde Besorgnifs aus, die Häupter der so gefährlichen Partei des Nazareners möchten jene cirkulirende Aeusserung zu betrüglicher Täuschung der Jesu geneigten Volksmasse benützen; diese möchte erst recht von neuem begeistert, zu tumultuarischen Auftritten gegen das Synedrium schreiten, und die durch einen Justizmord erkaufte Ruhe sogleich gestört, ja das Uebel nur ärger werden. Was war denn hieran bespottenswerthes?

Zehntes Kapitel.

Die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

§. 111.

Der Auferstehungsmorgen.

Den Tag nach dem Sabbath, früh morgens als es noch ganz finster war, ging Magdalena schon hinaus zum Grabe. Wie sie hinkömmt, sieht sie die Steinplatte, die dasselbe schlofs, hinweggenommen. Denn ein Engel war vom Himmel gestiegen, und hatte den Stein hinweggewälzt, also dafs die Wächter vor Schrecken todt zur Erde gefallen, darnach aber in die Stadt entflohen waren. Wie sie nun das Grab offen und leer sieht, läuft sie eilend zurück in die Stadt, zu Petrus, und sagt es diesem an. Nun waren auch Maria Jakobi, Johanna, Salome und die übrigen Weiber beim Tagesgrauen hinausgangen, den Herrn zu salben, und waren nur besorgt, wer ihnen die schwere Steinplatte hinwegwälzen würde. Aber siehe, das Grab war offen, und wie sie hineinblicken, sehen sie einen Jüngling in leuchtendem Gewande da sitzen, der spricht: „Fürchtet euch nicht; ich weifs, dafs ihr Jesum den „Gekreuzigten suchet. Er ist nicht hier; er ist auferstanden, wie er gesagt hat. Sehet hier die Stätte, „wo er gelegen hat, und gehet, und saget es den Jüngern, und siehe, vor euch wird er nach Galiläa gehen,

„dort werdet ihr ihn sehen.“ Und voll Freude und Schrecken gingen sie, trauten sich aber nicht, das unglaubliche, das ihnen selbst wie ein wundersamer Traum dünkte, jemanden zu sagen. Petrus war indessen mit Johannes hinausgegangen, und Magdalena geht ihnen nach. Wie sie an's Grab kommen, treibt Liebe und Neugierde den Johannes, schneller zu laufen. Er bückt sich in das Grab hinein, sieht Linnen und Schweifstuch da liegen, bleibt aber, staunend und ungewifs, so stehen. Petrus ist inzwischen nachgekommen, und tritt in die Höhle selbst hinein, und sieht, wie die Linnen und das Schweifstuch ordentlich hingelegt sind. Auch Joh. tritt nun ein und überzeugt sich davon. Darauf kehren die Jünger um, und gehen nach Hause. Magdalena aber blieb vor dem Grabe stehen, und im tiefsten Schmerz, dafs man ihren Meister selbst im Grabe nicht hat ruhen lassen, weint sie. Und sie bückt sich in das Grab, und da sieht sie zwei Engel in weissen Kleidern, einen zu den Häuptern und einen zu den Füfsen, wo Jesu Leiche gelegen war. Und diese fragen: „Weib, was weinest du?“ Sie sagt zu ihnen: „Sie haben meinen Herrn hinweggenommen, und ich „weifs nicht, wo sie ihn hingelegt haben.“ Und damit wendet sie sich um, ungestört fortzuweinen. Aber da steht schon wieder ein Mann vor ihr, und fragt sie: „Was weinest du? Wen suchst du?“ Unmuthig, neu gestört zu seyn, blickt sie zur Erde, und vermeinend, der Mann sey der Gärtner, sagt sie halb ärgerlich: „Herr, habt ihr ihn weggetragen, so sagt mir, „wo ihr ihn hingelegt habt.“ Spricht Jesus zu ihr: „Maria.“ Da wendet sie sich, blickt ihn an, und ruft: „Rabbuni!“ Spricht Jesus zu ihr: „Halte mich nicht, „noch bin ich nicht aufgefahren. Sag' es aber meinen „*Brüdern*, dafs ich zu *meinem* Vater, der auch *euer* Va„ter ist, zu *meinem* Gott, der auch *euer* Gott ist, hin„aufgehe.“ Da kehrte Maria um, und sagte es den Brüdern an. Da aber die Jünger das alles von Magdalena erzählen und darnach auch von den andern Weibern bekräftigen hörten, wollten sie es nicht glauben. — Etliche der Wächter aber waren zu den Hohe-

priestern gegangen, und hatten ihnen erzählt, wie ein Engel herabgefahren sey, und sie niedergefallen seyen, und darnach, als ihnen die Besinnung wiederkam, das Grab leer gefunden hätten. Da beriethen sich die Hohepriester mit den Aeltesten, und lernten den Soldaten an, sie sollten sagen, sie hätten geschlafen, und die Jünger hätten indessen die Leiche gestohlen; bei Pilatus wollten sie dies wohl verantworten; und sie gaben ihnen Geld dafür.

1. Setzen wir voraus, diese Geschichte sey in der eben erzählten Weise geschehen, und fragen wir nun, ob sich alsdann begreifen und erklären lasse, dafs jeder einzelne Evangelist dieselbe so, wie er es thut, erzählt habe.

Vor allem darf es uns nicht wundern, sondern mufs uns vielmehr als natürlich erscheinen, wenn nicht jeder einzelne Evst *alle* einzelnen, so zahlreichen, so verwickelten Vorfälle berichtet. Das erste Hinausgehen der Magdalena so wie das Hinausgehen des Petr. und Joh. war ja an sich noch gewissermassen erfolglos gewesen. Kein Evst konnte zwar die Vorfälle dieses Morgens ganz übergehen; aber im Vergleich zu der Erscheinung, welche die versammelten zwölf Jünger des Abends hatten, und wo sie *überzeugt wurden*, mufsten diese einzelnen von den Weibern gesehenen Erscheinungen, auf welche hin die Jünger noch nicht glaubten, nur als Vorspiel und Vorbereitung betrachtet werden.

So erzählt denn *Mt.* ganz einfach folgendermassen. Er fafst das Hinausgehen der Magdalena mit dem der übrigen Frauen zusammen, *ganz seiner Weise gemäss* (vgl. §. 67, 1; §. 97, 1; §. 109, 4), nennt aber dabei natürlich Magdalena ausdrücklich. Neben ihr nennt er nur „die andere Maria", so dafs seine Worte allerdings zunächst so verstanden werden konnten und mufsten, als seyen *nur diese beiden* hinausgegangen. „So „hat er also *falsches* berichtet?" — Allerdings, einem Gerichtshofe gegenüber, welcher hatte inquiriren wol-

len über die Zahl der *complices* eines *crimen,* durfte keine Person übergangen werden. Mt. aber, der ebensowenig Denunciant, als Protokollist, war, mochte etwa denken, die Aufzählung aller dabeigewesenen Personen würde seinen Lesern nicht so besonders wichtig und interessant seyn. Er, den es bei *all* seinen Erzählungen *immer* auf die Hauptsache hindrängt, er der immer nur (vgl. pag. 398) die Pointe der Sache, das, worauf es dabei ankömmt, mit geflissentlicher Umgehung aller Nebenumstände kurz und ohne Ausmalung als einfaches Faktum und als Beweis für seinen Hauptsatz (cap. 1, 1) hinstellt, er dachte, als er zwei Frauen genannt: „alle aufzuzählen, ist ja nicht nöthig." Genug, wenn die Leser wufsten, es waren Frauen aussen am Grabe, und ihnen begegnete dies und das; genug, wenn zwei bekannte glaubwürdige Personen genannt waren; so war ja alles Nöthige konstatirt. — Hierauf erzählt er das objektive Faktum der Auferstehung. Dann berichtet er ganz kurz, a) was der Engel den Frauen sagte b) was ihnen Christus selbst sagte. Dafs Magdalena besonders hinausgegangen, und zwar zweimal, und dafs der Herr ihr besonders, eben beim zweitenmale, erschien, erzählt er nicht. Sondern wie er die Frauen in Bausch und Bogen vom Engel angeredet werden läfst, wo Magdalena nicht dabei war, so sagt er (v. 9) „*ihnen* erschien Christus; *sie* umfafsten seine Kniee, *sie* erzählten alles", wo Maria Jakobi, Salome und Johanna nicht dabei waren. Ihm waren nur jene Worte, ihm nur das Faktum der Auferstehung selbst wichtig, nicht aber die Art, wie es zu aller einzelnen Personen Kenntnifs kam.

Mk. schildert, wie die Frauen „sehr früh" zum Grabe kamen, „da die Sonne aufging", wie sie Besorgnisse hatten wegen des Steines, wie sie nun das Grab offen fanden und hineingingen, und den Engel fanden und sich verwunderten. Dann erzählt er die Worte des Engels, dann wie sie heimgingen, und keine sich getraute, den Anfang zu machen mit der Erzählung des Unglaublichen. — Hienach *scheint* es, als wäre nach des Mk. Meinung Magdalena bei dem allem mit-

zugegen gewesen. Denn wie Mt. die besonderen Erlebnisse der ersteren mit denen der übrigen summarisch zusammenfafst, so auch Mk. Doch während Mt. gar keine Trennung *andeutet,* giebt uns Mk. einen *sehr deutlichen Fingerzeig.* Bei der Engelerscheinung v. 1—7 hat er zwar noch Magdalena unter die anderen Frauen gerechnet, und ihr besonderes Hinausgehen zum Grabe nicht erwähnt; nun aber sagt er nicht (wie Mt. v. 9 f.) „den Frauen" sey Christus erschienen, sondern nun sagt er viel deutlicher: „Und sie flohen - - - und sag„ten niemanden etwas. Die erste Erscheinung Christi „aber wurde der Magdalena zu Theil, und *diese* er„zählte alles."

Luk. redet von den galil. Frauen im allgemeinen, und erzählt dann ebenso allgemein, ja noch kürzer, als Mt. Zuletzt v. 10 zählt er nochmals die Namen auf, und nennt darunter auch Magdalena, deutet auch, wie Mt., durch nichts an, dafs sie besonders hinausgegangen sey, sondern erwähnt nur noch zum Schlusse, dafs auch Petr. und Joh. auf die von „den Frauen" erhaltene Kunde an's Grab liegen, ohne anzugeben, auf welche Kunde welcher Frau hin sie dies thaten.

So löst sich alles aus dem einfachen Umstande, dafs den Syn. für ihren Zweck das mit Magdalena besonders vorgefallene nicht wichtig genug schien, um besonders erzählt zu werden. Sie erzählten deshalb zunächst was den andern Frauen begegnet war, sodann auch wohl (Mt. und Mk.) kurz, dafs schon am Morgen eine Erscheinung Jesu stattfand. Weil nun Magdalena doch allein einer Erscheinung gewürdigt war, mithin sie besonders hervortrat, so durfte ihr Name *wenigstens nicht übergangen werden;* so nannten sie denn denselben unter den übrigen Namen.

Ob ein solches Zusammenfassen denkbar? — Noch täglich kömmt es vor, und kömmt gerade dann vor, wenn man unbefangenen Personen gegenüber unbefangen erzählt. Gesetzt den Fall, ein Mann, Cajus, läge im Sterben. Ich, sein Freund, käme so eben von einer Reise zurück. Vor dem Thore kömmt mir Lucius entgegen, und sagt: „Denke, dein Freund Cajus liegt in

„den letzten Zügen.“ Ich gehe weiter, da begegnen mir zwei andere Freunde, Petrus und Clemens und sagen: „Er hat vollendet.“ Noch später kömmt mir ein vierter, Theobald, entgegen, fällt mir weinend um den Hals, und giebt mir einen Siegelring, den Cajus im Sterben noch für mich bestimmt habe. Darauf gehe ich in das Trauerhaus, wo nun vollends im Kreise der Familie erst herzerschütternde Scenen stattfinden. Wenn ich nun dies alles einem Bekannten schreibe, und es mich vor allem drängt, die Scenen im Hause selbst zu schildern, sollte ich da das frühere nicht kurz so erzählen können: „Als ich in die Stadt eintrat, kamen „mir meine Freunde Lucius, Petrus, Clemens und „Theobald entgegen, umarmten mich weinend, meldeten „mir den Tod des Cajus, und übergaben mir den Sie„gelring, den sein letztes Wort mir bestimmt hatte“ —? Dem Leser des Briefes kömmt ja nichts darauf an, zu wissen, ob die Freunde zusammen oder nacheinander mir begegneten, wer zuerst, wer nachher, wer mich gegrüfst, wer mich auch umarmt habe; an welcher Ecke dieser, an welcher jener zu mir gestofsen sey u. s. w. — Ebensowenig aber kam den Lesern der *Syn.* darauf an, ob die Frauen mit oder nacheinander zum Grabe gingen, ob sie alle, ob nur eine den Herrn selbst sah; genug, dafs sie wufsten, der Herr war auferstanden.

Nur *Joh.*, dessen liebendes Herz kein Wörtlein seines Jesus fallen lassen konnte, fühlte sich gedrungen, mit jener Kindlichkeit der *persönlichen* Liebe jeden Zug des Vorfalles aufzubewahren. Die Erlebnisse der übrigen Frauen brauchte er nicht zu wiederholen; was aber der Magdalenerin, was ihm und Petrus begegnet war, mufste er bis in's kleinste berichten.

2. So lösen sich aus Einer, universellen, psychologischen Betrachtungsweise alle Enantiophanieen. Sämmtliche bisherigen Apologeten [1] gingen von der

1) Auch noch der Verfasser des Aufsatzes in Hengstenberg's ev. Kirchenzt. 1841, pag. 297. Nur der vortreff-

Voraussetzung aus, jeder einzelne Evst müsse wenn auch nicht jeden Umstand berichten, doch so schreiben, dafs alle von ihm erzählten einzelnen Aktionen aller einzelnen Umstände genau so geschehen seyn müfsten. Z. B. wenn Mt. v. 9 f. sagt „Jesus erschien „*ihnen*", so dachte man nicht an die Möglichkeit, dafs Mt. alles der Magdal. begegnete mit allem den übrigen Frauen begegneten in ein kurzes Resumme zusammenfafste, und in dem unbestimmten Pluralis, den er einmal angenommen, auch dann noch fortführe, wo er Dinge, welche allein die Magd. betrafen, schildert, sondern man nahm neben der Erscheinung vor Magdalena noch eine besondere vor den anderen Frauen an. Eine solche *Freiheit* der unbefangenen Erzählung, wie wir, hatte man nicht den Muth vorauszusetzen. So hielt man sich an einzelne Verse, an einzelne Wörter, man drehte, man schraubte, man prefste. Wenn Mk. sagt, *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον*, so sollten diese Worte z. B. heifsen: „sprachlos gingen sie solange, bis sie zu re„den anfingen" u. dgl. u. dgl.

Bei unserer universellen Betrachtungsweise fallen alle Widersprüche von selbst hinweg, und man hat nicht nöthig, sich mit jedem einzeln zu plagen. — Ein Theil der Widersprüche steht und fällt mit der Hauptfrage, ob die *Syn.* das Erlebnifs der Magdalena mit dem der anderen Frauen zusammengeschmolzen haben, oder nicht. Im ersteren Falle war ja der *Joh.* 20, 1 *ff. erzählte objektive Vorfall* mit der *Engelerscheinung an die Weiber* (Mt. 28, 1—8 und parall.) keineswegs identisch, und so darf es Str. nicht für Widersprüche ausgeben: „die *Syn.* nennten mehrere Frauen, *Joh.* nur eine einzige" (pag. 570) „nach *Joh.* v. 2 laufe Magdalena, ehe sie irgend etwas gesehen, in die Stadt zurück, nach den *Syn.* hätten die Frauen eine Engelerscheinung", nach *Joh.* sey es *σκοτίας ἔτι οὔσης*, nach *Mk.* *ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου* gewesen (p. 571) u. s. w. Ja auch der von

liche Aufsatz von Pf. Burger in Harlefs Zeitschr. f. Prot. und Kirche 1841, macht eine Ausnahme.

Str. p. 573 gebotenen Hülfe, aus dem *plur.* *οἴδαμεν* Joh. v. 2 zu folgern, dafs es auch nach des *Joh.* Vorstellung *mehrere* Weiber gewesen seyen[2]), bedürfen wir nicht; ja wir halten sie für falsch und irreleitend. Dafs nach des *Joh.* Meinung Magdalena *allein* war, ist sonnenklar. Der *Plur.* erklärt sich daraus, dafs sie im Namen aller Jünger Jesu spricht. „*Sie* (die Feinde) „haben ihn weggethan, und *wir* (die Jünger) wissen „nicht, wohin.“

Etwas mehr Schein hat ein anderer Theil der Enantiophanieen, löst sich jedoch ebenfalls nach unserer Art, die Sache zu betrachten, leicht. — Die *Zahl* der Frauen, welche das Grab besuchen (Str. 570), von Luk. auf mehrere angegeben, deren Mk. drei, Mt. zwei namentlich aufzählt, ist schon oben besprochen. — Wenn in dem oben angeführten Beispiele Clemens und Petrus mir die Hand drückten, Theobald aber mir um den Hals fiel, so kann ich in meinem Briefe entweder sagen „als ich in die Stadt kam, begegneten mir u. s. w. „*drückten mir weinend die Hand,* und gaben u. s. w.“ oder ich kann sagen: „*fielen mir weinend um den Hals.*“ Es kömmt ja hiebei nur darauf an, ob es mir mehr daran liegt, aus dem Thun aller Einzelnen gleichsam ein arithmetisches Mittel auszuziehen, und mit Weglassung des Lucius'schen Grusses und der Theobald'schen Umarmung den Händedruck von Petrus und Clemens als solches Mittel zu nennen; oder ob mir vor allem das am Herzen liegt, die höchste Steigerung, welche bei jenem Zusammentreffen mit den Freunden überhaupt vorkam, zu erzählen. So die Evsten Mt. und Mk., wenn sie *einen* Engel nennen, halten sich hiebei noch ganz an das, was der Mehrzahl der Weiber begegnete; Luk. kombinirt dies mit dem, was Magdalena sah, so, dafs er die von ihr gesehenen *zwei*

2) So auch Dr. Doedes in der übrigens vortrefflichen Schrift *de Jesu in vitam reditu*, Utrecht 1841. Pag. 60 und ferner pag. 62, not. 2.

Engel sogleich mit hereinnimmt [3]). Aehnlich nennt Luk. das *ὄρθρον* als Zeit, wo das Hinausgehen *begann*, Mk. den Sonnenaufgang als Zeit, wo die *Mehrzahl* hinausging. Somit fallen zwei von Str. (571) gemachte Einwürfe. — Ebenso der Einwurf (ibid) nach Mt. habe der Engel *vor* dem Grabe gesessen, und *vor* dem Grabe sitzend die Frauen angeredet, während er nach Mk. und Luk. *im* Grabe safs. Man bedarf hier der von Str. (574) angeführten Scheinlösungen nicht, wenn man sich daran erinnert, dafs Mt. hier wie immer (vgl. oben pag. 398) es auf Schilderung der Umstände nicht abgesehen hat. Er erzählt, was nach dem Geständnifs der Wachen objektiv vorgefallen war. Ein Engel kam vom Himmel, warf den Stein zur Seite, setzte sich darauf, und wartete so als Wächter des Grabes, bis der Auferstandene herausgetreten war, (welches die Wächter selbst, wie todt da liegend, nicht mehr sahen). Dann sagt Mt., dieser Engel habe den Frauen jene Worte v. 5 f. gesagt. Ob er nun noch auf dem Steine gesessen, oder ob er jetzt in der Grabhöhle war, schien jenem Manne, der seiner Zollakten

3) Da jenes obige Beispiel für diesen speciellen Punkt nicht völlig analog ist, so stehe der Wichtigkeit der Sache halber hier noch ein anderes. Sechs Freunde gehen spazieren und ein siebenter kömmt ihnen nach. Jene sechs, an einem Teiche hingehend, haben einen herrlichen Schwan darauf gesehen, der sonst nie da war. Der siebente, später vorbeigehend, sieht (da mittlerweile noch ein Schwan aus dem Schilf des Ufers gekommen) zwei Schwäne. Wenn nun die sieben Freunde nach Hause kommen, kann da irgend einer derselben nicht eben so gut erzählen: „Denkt euch, wir „haben auf jenem Weiher einen Schwan gesehen", als er sagen kann: „Wir haben auf dem Weiher zwei Schwäne „gesehen"? Und kann nicht ein Dritter der von dem Hergange *genau* unterrichtet ist, eben so gut von den Freunden sagen: „Sie gingen gestern spazieren, und sahen da und da einen Schwan" (sich an das haltend, was die Mehrzahl subjektiv wahrnahm) oder „und sahen zwei Schwäne" (sich an das haltend, was objektiv da war, und wenigstens von einem bemerkt wurde)? —

so überdrüssig war, dafs er alles Zöllner-mäfsige Aufregistriren hafste, höchst einerlei, und er fügte wirklich in unverzeihlichem Leichtsinn die Worte des Engels so eng an das vorige, dafs es, wenn man diese zwei Verse herausreifst, sonst aber den Mt. und die Evv. überhaupt nicht gründlich studirt hat, ganz so aussieht, als wäre der Engel noch immer *vor* dem Grabe gewesen.

Nach Luk. v. 12 sieht es — ähnlich — gerade so aus, als seyen Petrus und Johannes erst spät nach der Rückkehr *aller* Frauen (mithin nachdem Magdalena den Herrn selbst gesehen) hinausgegangen, während sie nach *Joh.* sogleich nach der ersten Rückkunft der Magdalena, bevor dieselbe eine Erscheinung gehabt, sich auf den Weg machen. (Str. 572). Str. selbst sieht indessen recht gut, dafs hier von einem doppelten Faktum nicht die Rede sey noch seyn könne. Dafs bei der Identität beider Fakta der Widerspruch in der *Zeit* von Herrn Str. nur um so greller hervorgehoben wird, versteht sich. — Aber alles erklärt sich, wenn man bedenkt, wie Luk., der einmal das Hinausgehen der Magdalena mit dem der anderen Frauen verschmolzen hatte, nun nicht angeben konnte, *auf welche einzelne Nachricht der Frauen hin* jene Jünger hinausgingen. Eine Erscheinung Christi übrigens hatte Luk. v. 1—11 noch gar nicht gemeldet; auch nach *seiner* Darstellung gehen Petr. und Joh., bevor eine Erscheinung stattgefunden, hinaus.

„Nach Mk. sagen die Frauen niemanden etwas, nach Mt. sagen sie alles." (Str. 574 f.). Wir sahen bereits: Mt. setzt die Zusammenfassung der Magdalena mit den Anderen bis an's Ende fort; er sagt von den Frauen insgesammt: *ihnen befahl der Engel etc.* er sagt von ihnen insgesammt wiederum auch: *ihnen erschien Christus,* und wiederum sagt er von ihnen insgesammt: *sie erzählten alles.* Mk. dagegen, der bis v. 8 auch noch zusammengefafst hatte, fängt hier v. 8 zu scheiden an. Nachdem er den Befehl des Engels erzählt hat, sagt er ausdrücklich die Frauen hätten *nichts* gesagt; Maria Magdalena aber, welcher (wie er hier

ohne nähere Schilderung als blofse Notiz beibringt) der Herr selbst erschienen sey, habe alles erzählt. — Wie natürlich ist hier alles! Den Befehl hatten die Frauen empfangen, und wufsten wohl, was sie gesehen Wie sie nun aber zurückkamen in die Stadt, und den Wohnungen der Jünger nahten, und wie ihnen hier noch der volle Schmerz über Jesu Tod auf verweinten Gesichtern entgegentrat, da dünkte ihnen, was sie selbst gesehen, so traumartig im Vergleich mit der Wirklichkeit, dafs keine das Herz hatte, den Anfang zu machen. Gewifs wollten sie nicht geradezu ungehorsam seyn; aber aufschieben wollten sie von Moment zu Moment, was ihnen so schwer war, und zu den Klagen, die um sie her erschollen, so gar nicht pafste. Inzwischen kam das Weib, das des Herrn Füfse umfafst hatte. *Sie* schwieg nicht; *sie* hielt es nicht für einen Traum, was sie gesehen (Joh. v. 18). Und nun, da der Anfang gemacht war, mochten auch jene anderen wohl mit der Sprache herausrücken (denn dafs sie in alle Ewigkeit geschwiegen hätten, liegt ja in Mk. v. 8 nicht, sondern nur, dafs sie ihrerseits nichts bekannt machten. War die Sache anderweitig durch Magdalena bekannt, so werden sie nun wohl auch bekräftigend beigetreten seyn. Vgl Luk. v. 10).

3. Von inneren Schwierigkeiten haben wir nun wenige übrig. Das „stete Hinundherrennen der „Jünger und Frauen, das phantasmagorische Erschei- „nen, Verschwinden und Wiedererscheinen der Engel, „und die zwecklose Häufung der Erscheinungen Jesu „vor derselben Person“ (Str. 577) sind uns auf eine höchst einfache Geschichte zusammengeschmolzen.

1) Magdalena geht hinaus.

2) Während sie umkehrt und Petrus und Joh. holt, gehen die anderen Frauen hinaus, und sehen *einen Engel*. Kehren um.

3) Nun kömmt Magdalena mit den zwei Jüngern. Sehen *zwei Engel*. Magdalena, zurückbleibend, sieht den *Herrn selbst* [4]).

4) Somit fällt auch die Frage (Str. 580) warum Jesus *den Frauen*

Es wäre nur die Frage, warum jener Engel, der das Grab öffnete, zuerst, als *Magdal.* kam, unsichtbar war, dann den *Frauen* erschien, dann für die *zwei Jünger* wieder unsichtbar war, und dann der *Magdalena* in Begleitung eines anderen Engels wieder erschien. Die Beantwortung dieser Frage (Str. 576) [5]) ist freilich für denjenigen unmöglich, der entweder gar keine Engel annimmt oder ihr Erscheinen für „eine Ehren-„wache" gebildet „von der himmlischen Dienerschaft" mithin für einen „Prunk" erklärt (Str. p. 585), und der sich denn auch wohl das Erscheinen und Verschwinden eines Engels als höchst mühevolles Beginnen denkt, das nur in den unentbehrlichsten Fällen, nur mit gröfster Sparsamkeit, angewendet werden durfte. Wir dagegen halten erstlich die Möglichkeit zu erscheinen und zu verschwinden für eine vom blossen Willen der Engel abhängige, also für *sehr leicht*. Sodann beachten wir, dafs nicht um ihrer selbst willen die Engel erscheinen, sondern lediglich und offenkundig um der Menschen willen. Christus für seine Person konnte ohne den Stein hinwegzuräumen das Grab verlassen (vgl. Joh. 20, 19); oder aber er konnte den Stein durch seinen blofsen Willen hinwegschleudern; allein in beiden Fällen hätten die Wächter diese Wirkung einem natürlichen Erdbeben zuschreiben können. Aufdafs sie, dem Synedrium zum Zeugnifs, erführen, wer das Grab öffne, kam, ihnen sichtbar, ein Engel herab. — Magdalena kömmt [6]). Jetzt, will der Herr,

den ihnen vom Engel bereits ausgerichteten Auftrag, nach Galil. zu gehen, wiederholt habe. Jesus sagte ihn der Magdalena, der Engel den übrigen Frauen.

5) Er redet von „einem wunderlichen Versteckspielen der „Engel."

6) Dödes löst (66 ff.) die Sache so, als sey Magdalena mit den übrigen zusammen hinausgegangen, nicht, als sey sie besonders und vor den andern an's Grab gekommen, und ihr Gehen mit dem der anderen erst von den *Syn.* zusammengefafst. Er hat nun aber Mühe, die Differenz in Betreff der

solle sie noch nichts sehen. Sie soll erst zum Zeugnifs noch andere Jünger holen. — Indessen kommen die übrigen Frauen. Eine Erscheinung Christi war ihnen nicht bestimmt; um so mehr mufsten sie anderweitig erfahren, weshalb das Grab leer sey, den Jüngern zur Vorbereitung und zur Bekräftigung dessen, was die einzige Magdalena zu erzählen hatte. So erscheint ihnen, nachdem sie in die Höhle getreten, daselbst ein Engel, und redet zu ihnen. — Sie gehen; Petrus und Johannes kommen. Diese Jünger *sollen* noch nichts sehen. Ihr Glaube soll geprüft [7]), soll langsam herangezogen werden durch den blofsen Anblick der geordneten *ὀθόνια,* und dann (v. 18) durch die Erzählung der Magdalena. Ihnen erscheint kein Engel. — Magdalena aber sieht kurz darnach deren zwei, die sie fragen, weshalb sie weine. So soll sie aufmerksam gemacht, so schrittweise aus der Versunkenheit ihres Schmerzes erhoben werden.

Zahl der Engel, sowie die in Betreff des Redens oder Schweigens der zurückgekehrten Weiber zu lösen. Während sich nach unsrer Ansicht diese Differenzen eben aus jener Zusammenfassung zweier Vorfälle leicht und zwanglos erklären, mufs er zu jenen schon von Lessing mit Recht gezwungen genannten Erklärungen seine Zuflucht nehmen.

7) Ἐπίστευσεν Joh. v. 8 kann in der engen Verbindung mit εἶδε sich eben doch trotz De Wette's Gegenversicherung vernünftigerweise nur auf das Objekt des ἰδεῖν, auf das geordnete Daliegen der Linnen, beziehen. Wie konnte *Joh.* der bisher Magdalena und die zwei Jünger in der tiefsten Betrübnifs und Bestürzung seyn liefs, ein plötzliches Erwachen des Glaubens „Christus müsse wohl auferstanden seyn" so kalt und trocken durch ἐπίστευσεν bezeichnen?! Wie konnte, wenn diese Jünger überzeugt waren, die ihnen gefolgte Magdalena so völlig im Schmerze befangen bleiben, wie sie v. 11 ff. erscheint? Hätte dies *Joh.* nicht als Antithese hervorheben müssen: „Magdal. aber glaubte noch nicht" — ? Die Worte heifsen also einfach: „Da ging nun „auch der andere Jünger hinein, und sah es und über- „zeugte sich."

Achtzehnhundert Jahre hat die Christenheit die Evv. gelesen, aber so pfiffig und witzig wie Str. (581) war noch niemand, um in dem Umstande, dafs Joh. v. 4 *ὁ ἄλλος μαθητής* schneller läuft als Petrus (während doch hernach wiederum Petrus es ist, der eher in das Grab hineintritt!) eine vom Evsten beabsichtigte, künstlich ersonnene Bevorzugung des Johannes vor Petrus zu erblicken!! Freilig, Johannes hatte ja nun bei allen Lesern des Ev. den Ruhm eines Schnellläufers, eines zweiten Achilles, voraus! Ach zu welchen Narren werden doch die Herren, die sich für weise halten [8])!

4. Die Einwürfe Weifse's (pag. 348 ff.) sind keiner Beurtheilung werth. „Der Stein möchte wohl den Frauen ein ernstliches Hindernifs geworden seyn." „Die Verwechslung mit dem Gärtner ist eine bedeutungslose, auf materielle Ansichten, wie dafs Jesus durch sein Leiden entstellt gewesen [9]), dafs er Gärtnerskleider angelegt, hinführende Wendung." „Die Worte der Maria seyen ein blofser Lückenbüfser" u. dgl.

5. Das Verfahren der Hohepriester mit der Wache soll nach Str. §. 136 voll Unmöglichkeiten seyn. Unter der Voraussetzung, jener Mt. v. 2—5 erzählte Vorfall sey geschehen, wüfste ich wahrlich nicht, wie die Hohepriester anders hätte handeln sollen. Doch hören wir Str.'s geistreiche Einwürfe. *a) Ist jener Vorfall geschehen, warum berufen sich die App. nicht (in ihren Briefen) darauf, als auf den sichersten Beweis für die Auferstehung?* Weil sie dieses Beweises schlechterdings nicht bedurften. Die Auferstehung Christi war im Ganzen unbezweifelt; wo sich Zweifel erhoben, (1 Cor. 15) beriefen sich die App. höchst natürlicherweise auf das,

8) Vgl. hierüber die treffende Persiflage in Tholuck's Glaubw. pag. 296 ff.

9) Und doch erkannte ihn Maria, wenn man das *στραφεῖσα* v. 16 beachtet, nur darum nicht, weil sie bisher den Blick mifsmuthig seitwärts wandte!

was *sie selbst* gesehen, nicht auf das, was das Synedrium in Jerusalem von etlichen Soldaten gehört hatte. Die Korinther hielten ohne Zweifel Paulus sammt den andern App. für *ehrliche Leute*, und glaubten ihnen, was sie sagten. *b) Warum berufen sich die App.* vor dem Synedrium *nicht auf jene Geschichte?* Auch dies hatten sie nur dann nöthig, wenn das Synedrium ihrer Versicherung, dafs Christus auferstanden sey (Act. 4, 10), zu widersprechen wagte. Das wagte das Synedrium aber nicht; „sie hatten nichts dawider zu reden" (v. 14). Ebensowenig finden wir, dafs act. 2 und 5 jemand die Auferstehung zu leugnen wagt. Wir kehren also den Satz um, und sagen: Weil das Synedrium alles andere, nur keinen Widerspruch gegen die Wirklichkeit der Auferstehung wagte, so *muss* die Geschichte Mt. 28, 11 ff. wahr seyn. *c) Dass die Frauen hoffen konnten, sie würden Jesum salben können, sey der deutlichste Beweis, dass sie von einer Wache nichts wussten.* Sehr richtig. Jenen Sonntag Morgen müssen die Frauen noch nichts von der Wache gewufst haben. Daraus folgt wohl, dafs die ganze Christenheit später auch nichts davon wufste?!! *d) Es sey unwahrscheinlich, dass die Soldaten sich zu der Lüge hergaben, da sie Strafe zu befürchten hatten, und nicht wissen konnten, wieviel ihnen die vom Synedrium zugesagte Vermittlung nützen würde.* So konnten sie ja die halbe Stunde, bis ihnen die Straflosigkeit versichert war, ganz schweigen. *e) Die Synedristen würden wohl den Soldaten nicht geglaubt, sie würden eher vorausgesetzt haben, diese hätten wirklich geschlafen.* Wenn nun aber der eine Soldat diesem, der andre jenem Synedristen die Sache ganz gleichförmig erzählte, wenn die Bestürzung klar auf ihren Gesichtern zu lesen war? Und dazu das böse Gewissen der Hohepriester! Jedenfalls haben wir darin einen *festen historischen Beweis*, dafs die Synedristen es *doch* glaubten, weil sie ausserdem, in dem von Str. fingirten Falle, jedenfalls die Jünger Jesu wegen Erbrechung des amtlichen Siegels würden belangt, und diesen Procefs nach Kräften verfolgt haben, wovon wir keine Spur finden. *f) Sollte das ganze förmlich versammelte Synedrium amtlich sich zur Sanktion einer*

Lüge vereinigt haben? Sollte das ganze förmlich versammelte Synedrium amtlich sich zu einem Justizmorde (Mt. 26, 57 ff.) vereinigt haben? Von einer *förmlichen* Versammlung des Synedriums lesen wir übrigens nicht eine Sylbe. Die Hohepriester beriethen sich nach Mt. 28, 12 heimlich mit den Aeltesten. Leute, wie Nikodemus, wird man begreiflich nicht zugezogen haben. Wundern müssen wir uns aber, zu welch frommen gewissenhaften Männern die Synedristen unter den modelnden Händen des Herrn Dr. Straufs werden! Die ganze zerstreute Christenheit, diese Menge demüthiger, stiller Menschen, soll ohne Veranlassung und Noth eine krasse Lüge ersonnen und sich selbst aufgebunden haben; die Mörder Jesu aber waren unfähig, eine kleine ihnen nothwendig gewordene Unwahrheit jenen Soldaten anzulernen!

Wir schliefsen diesen §. mit einer Bewunderung des Scharfsinns von Herrn Dr. David Friedrich Straufs.

§. 112.

Der Sonntag Abend und der folgende Sonntag.

Zwei Jünger gingen jenen Nachmittag nach Emmaus, und besprachen sich auf dem Wege von allem, was begegnet war. Da trat Jesus zu ihnen, und ging mit ihnen; aber ihre Augen waren gehalten, dafs sie ihn nicht erkannten. Auf die Frage, weshalb sie trauerten, antwortete der eine, Kleophas mit Namen, ob er denn nichts von Jesu gehört habe, mit dessen Tode all ihre Hoffnung auf die Erlösung Israels zu Schanden geworden sey. Wohl hätten etliche Weiber von einer Engelerscheinung erzählt, und dafs Jesus lebe; auch seyen darauf hin etliche Jünger zum Grabe gegangen; ihn selbst aber hätten sie nicht gesehen. Da erklärte ihnen Jesus aus den Propheten die Nothwendigkeit, dafs der Messias leiden mufste und auferstehn. Voll freudiger Hoffnung brannte ihr Herz und voll Liebe zu dem unbekannten Begleiter, und da sie nach Emmaus kamen, und er weiter gehen wollte, luden sie ihn ein, da es schon dunkle, möge er bei ihnen

bleiben. Und er ging ein, und setzte sich zum Mahle, und da er das Brod brach und dankte, erkannten sie, daſs es der Herr selbst sey. Er aber verschwand vor ihren Augen. Sie aber machten sich eilend auf, und liefen noch denselben Abend zurück nach Jerusalem, und sagten es den Jüngern an, deren zehn nebst etlichen anderen Gläubigen versammelt waren. Aber diese empfingen sie bereits mit dem Rufe: „Der Herr ist wirklich auf„erstanden; Simon Petrus hat ihn gesehen.“ So waren sie denn in Freudezweifel (Mk. v.13) und Erwartung, wiewohl aus Furcht vor den Juden bei verschlossenen Thüren, versammelt; da stand plötzlich Jesus in ihrer Mitte, und sprach: „Friede sey mit euch!“ Und da sie in freudigem Schrecken umherstanden und ihren Augen nicht trauten, hieſs er sie die Nägelmahle an seinen Händen und Füſsen besehen, um sich zu überzeugen, daſs er es wirklich sey. Vor Freude konnten sie es kaum fassen; er aber verlangte, ob sie zu essen hätten, und sie brachten etwas Fisch und Honig, und er aſs mit ihnen. Er aber sprach: „Wie mich, den Sohn, der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Und blies sie an, als zur Mittheilung seines Geistes, des heiligen Geistes, und gab ihnen Macht, in Kraft dieser Geistesmittheilung Sünden zu erlassen und zu behalten. — Diesen Abend nun war Thomas nicht mit zugegen gewesen. Als ihm die übrigen das Vorgefallene erzählten, weigerte er sich, zu glauben, bis daſs er selbst seine Hände in Jesu Wundenmahle gelegt hätte. Die Jünger waren nun, ehe sie nach dem den Weibern gewordenen Befehle nach Galiläa zurückkehrten, des Festes wegen in Jerusalem geblieben. Den Sonntag nach dem Feste, (den Tag nach dem Sabbath, womit das an einem Sabbath begonnene Fest schloſs) waren sie wieder versammelt und Thomas mit ihnen, und abermals bei verschlossenen Thüren. Wiederum stand plötzlich Jesus unter ihnen mit dem Grusse des Friedens. Und sprach zu Thomas: „Lege deinen „Finger hieher und siehe meine Hände, und lege deine „Hand hieher in meine Seite, und sey nicht ungläubig „sondern gläubig.“ Da sprach Thomas anbetend:

„Mein Herr und mein Gott!" Jesus aber sagte zu ihm: „Nun, da du mich gesehen, glaubest du; selig „sind, die nicht sehen und doch glauben."

1. Str. hat uns §. 138 alle möglichen Arten gezeigt, wie man die einzelnen Erscheinungen des Auferstandenen *nicht* ordnen dürfe; sehr gründlich hat er uns belehrt, dafs die Reise nach Galiläa sammt den beiden dortigen Erscheinungen nicht in die kurze Zeit der ersten 8 Tage fallen könne, dafs die Erscheinung Christi vor den Jüngern auf dem Berg in Galiläa (Mt. v. 16 ff.) nicht vor der am See (Joh. 21) zu setzen sey, weil diese sonst nicht die dritte wäre, und was dergleichen Ueberflufs mehr ist. Er hat uns aber auch etliche Schwierigkeiten und Einwürfe aufgetischt. *Erstlich* soll es unbegreiflich seyn, wie der Engel und Christus selbst den Weibern befehlen können, nach Galiläa zu gehen um dort den Herrn zu sehn, da er noch denselben Abend erscheinen wollte. Es werde niemand in Stuttgard sagen: „Geh nach Rom; dort wirst du den Pabst sehen" wenn er voraussetze, der Pabst werde zuvor nach Stuttgard kommen und dort sich sehen lassen. (Pag. 593). — Aber der gründliche Forscher hat hier leider übersehen, dafs der den Weibern gegebene Befehl sich nicht auf die 11 Jünger *allein* bezog; sondern von den Weibern *zusammengenommen* mit *allen* Brüdern Christi hiefs es: „*ihr* werdet mich in Galiläa sehen." Den 11 Jüngern erschien Christus allerdings zuvor schon in Jerusalem; den gesammten Gläubigen erschien er wirklich erst in Galiläa. Die Verkündigung, in Galiläa ihnen allen erscheinen zu wollen, schlofs also vorherige Erscheinungen an Einzelne nicht aus. Jesus und der Engel geben den Weibern nicht eine Notiz, nicht ein Programm über die Reihenfolge aller noch zu erwartenden Erscheinungen (dann dürften allerdings die jerusalemitischen Erscheinungen nicht ausgelassen seyn) sondern lediglich einen Befehl, nicht in Jerusalem zu *bleiben*, wie sie es leicht hätten glauben können thun zu müssen, weil

ihnen Christus zunächst hier sich zeigte; sondern wie früher, so auch nach *diesem* Osterfeste ruhig in ihre Heimath zurückzukehren; Jesus selbst würde dorthin — ja *vor* ihnen dorthin kommen.

Hienach bezog sich denn jener Befehl höchst natürlicherweise Weise auf die Zeit *nach beendetem Feste*. (Vgl. Döödes p. 128). Es sollte nur dem Wahne vorgebeugt werden, als müfsten sie in Jerusalem bleiben, weil etwa Christus fort und fort in der Nähe dieser Stadt bleiben, weil er etwa gar jetzt sein Reich in weltlicher Macht aufrichten würde. Wenn nun Str. *zweitens* (p. 589 ff.) darin einen Widerspruch sieht, dafs nach Mt. und Mk. den Jüngern befohlen würde, nach Galiläa zuziehen, und sie dennoch nach Mt., Luk. und Joh. denselben Abend, nach Joh. auch acht Tage später noch in Jerusalem sind, so ist diesem Einwurf bereits alle Kraft genommen. Denn dafs sie das Fest ruhig und dem Gesetze gemäfs in Jerusalem zu Ende feiern sollten, verstand sich von selbst, und ein damit streitender Befehl war in dem Worte des Engels nicht enthalten.

2. Die einzelnen Vorfälle haben keine Schwierigkeit. Dafs Mk. den Grund, weshalb die Jünger von Emmaus Jesum nicht erkennen, mit den Worten ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ angebe, während nach Luk. der Grund in einem *Gehaltenwerden ihrer Augen* lag, soll (Str. 608 und 618) sich widersprechen. Mk. giebt ja aber offenbar mit jenen Worten nicht die *Ursache* des Nichterkennens an, sondern er bezeichnet damit das *Nichterkennen selbst*. „Jesus erschien ihnen in anderer „Gestalt, als sonst" ist kurze Bezeichnung dessen, dafs er, der doch derselbe war, ihnen ein anderer zu seyn schien. Ob die nächste Ursache davon in ihnen oder in Jesu lag, will er, der die ganze Geschichte summarisch in *einem* Verse erzählt, gar nicht expliciren.

Ueber die *Beschaffenheit des verklärten Leibes Christi* hat Str. einen wahrhaft eckelhaften Paragraphen (§. 139) zusammengeschrieben, dessen einzelne Gedanken, wenn man sie so nennen kann, wir nicht zu zergliedern brauchen. Wir beschränken uns auf die positive Ent-

wicklung der Schriftlehre von der verklärten Leiblichkeit. Durch die Sünde ist der Leib (vgl. pag. 275) der Herrschaft der Seele entnommen. Er ruht nicht in sich selbst, sondern ist der Schwere unterworfen. Ebenso ist er dem Verbrennungsprocefs des Athmens, der Verkalkung, unterworfen. Die Lebensfunktionen bewegen sich in einer arithmetischen Reihe, in deren Weiterentwicklung ein Minus-Punkt, ein Minus der Kraftersetzung gegen die Kraftkonsumtion, eintritt: der Tod. Der verklärte Leib nun *ist* noch Leib. Er ist materiell, er ist umschrieben; er ist gestaltet. In der vollkommnen Durchdringung der Leiblichkeit durch die sündlos vollkommene Seele wird die *Gestaltung* erst recht bedeutend; der Leib wird durch und durch Ausdruck des geistigen; kein Atom an ihm ist mehr gleichgültig gegen das Innere; er ist *himmlisch schön.* Aber wenn schon er Leib *bleibt,* so hört doch jene chemische Mischung disparater Stoffe, die gegen einander sowie gegen die von aussen eindringenden Stoffe reagiren auf. Der Leib ist nicht mehr zersetzbar noch sich selbst zersetzend, sondern, was in der Natur als chemischer, pflanzlicher, thierischer Stoff da ist, hat in dem Stoffe, woraus der verklärte Menschenleib besteht, seine höhere Einheit und konkrete Durchdringung gefunden. Es findet ein stetes Ersetzen der Kräfte statt. Es ist kein Tod mehr in ihm. — *Drittens* ist dieser Leib völlig dem Willen unterthan. Die Seele ist nicht an ihn gebunden, sondern er an die Seele. Er *ist* da, wo der *Wille* ihn haben will, ohne mechanisch sich durch Medien des Raumes schleppen zu müssen. So, wie der Gedanke uns in ferne Räume trägt, so trägt den verklärten Leib sein Wille, wohin er will [1].

Str. (der das obige ohne Zweifel für Faselei erklären wird) bläst wieder in das Horn seiner Allwissenheit, wenn er das Eingehn durch die verschlossene Thür, andrerseits aber auch das Geniefsen von Speise

1) Vgl. oben §. 78, Anm. 6.

(pag. 622) für unmöglich und für widersprechend erklärt. Beides (auch die Konsumtion und höchste Assimilation niederer Stoffe) kann dem verklärten Leibe nicht unmöglich seyn.

§. 113.

Zwei Erscheinungen in Galiläa.

Nach beendigtem Osterfeste kehrten die Jünger Jesu in ihre galiläischen Wohnorte zurück, um hier der (Mt. 28, 7) verheifsenen allgemeinen Erscheinung Christi zu warten. Einst waren Petrus, Thomas, Nathanael, Jakobus, Johannes und noch zwei andere Jünger eine Nacht über vergeblich mit Fischfang beschäftigt. Gegen Morgen sahen sie vom Schiffe aus Jesum an dem nahen Ufer stehen, doch ohne ihn zu erkennen. Jesus rief hinüber, ob sie nichts zu essen hätten, und hiefs sie, als sie die Frage verneinten, ihr Netz auf der andern Seite des Schiffes auswerfen. Sie warfen es aus, und konnten es nicht ziehen vor Menge der Fische. Da erinnerte sich Johannes jenes früheren Vorfalles, dessen er Zeuge gewesen, und sprach zu Petrus: „Es ist der Herr.“ Wie Petro dieser Gedanke aufleuchtete, warf er in feuriger Liebe sich in's Meer und schwamm an's Ufer. Und da die Jünger mit dem Schiff und dem noch am Schiffe herabhängenden Netze langsam nachkamen, und das letztere nun, voll von 153 grofsen Fischen, ohne dafs es zerrifs, an's Land gezogen hatten, bereiteten sie auf Jesu Geheifs ein Mahl. Und sie Alle, wie sie gekommen waren, hatten nun den Herrn erkannt. Nach dem Mahle fragte Jesus den Jünger, der sich gerühmt hatte, wenn alle Jesum verleugneten, würde er allein ihn nicht verleugnen: ob er ihn *lieber* habe, als die andern. Petrus sprach: „Herr du weifst, dafs ich dich *lieb* habe.“ So hiefs Jesus den einst hier zum Menschenfischer berufenen und nun nach geschehener Verleugnung neu begnadigten Jünger, seine Lämmer zu weiden. Und wie Petrus ihn dreimal verleugnet hatte, so hat Jesus ihn dreimal gefragt, und dreimal ihn in das Hirtenamt wieder eingesetzt. Aber auch das sagte

ihm Jesus voraus, dafs er einstmals wiederum in eine Lage kommen würde, wo es gälte zwischen Verleugnung und Bekenntnifs zu wählen. Zuvor sey er die Wege seines eigenen Willens gegangen; einst würde er die Hände ausspannen und ein anderer ihn gürten und führen, wohin es dem Fleische nicht gefalle. So sagte er ihm seinen Kreuzestod voraus, und setzte hinzu: *„Folge mir nach."* — Nach diesen Worten fragte Petrus besorgt, wie es mit Johannes werden würde. Der Herr aber hiefs ihn, vor allem sein eigenes Heil zu bedenken: „Falls (ἐὰν) ich nun wollte, dieser sollte „bleiben bis zu meiner Wiederkunft, was ginge es „dich an? Folge *du* mir nach!" — Darnach versammelten sich die Jünger (nebst fünfhundert Gläubigen) auf einem bestimmten Berge, wohin Jesus sie bei seiner Erscheinung am See auf einen bestimmten Tag beschieden hatte. Und er erschien ihnen, und sie fielen nieder, und beteten ihn an. Etliche aber zweifelten noch, und trauten ihren Augen nicht. Jesus aber trat näher unter sie, und sprach: Mir ist gegeben „alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Gehet hin, „und lehret alle Völker, und taufet sie auf den Namen „des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, „und lehret sie halten alles, was ich euch geboten „habe." Und er gab ihnen Macht Wunder zu thun (Mk. 16, 18), und sprach: „Siehe, ich bin bei euch „alle Tage bis an das Ende der Welt."

1. Gegen den Vorfall am See Tiberias richtet Str. vor allem den Einwurf, dafs der Bericht ein sekundäres Konglomerat aus dem *Wandeln auf dem Meer* und dem *Fischzug* Petri sey (I, 566; II, 179). Höchst wunderbar bleibt dann jedenfalls, wie in dem sekundären Berichte, wo man eher Vergröfserung als Verringerung des Wunderbaren erwarten müfste, das Wandeln auf dem Meere sich in ein ganz ordinäres Schwimmen verwandelt haben sollte. Auch Str. selbst ist dies aufgefallen (p. 180), doch hat er nicht für gut befunden, uns näher über dieses eigenthümliche Ver-

hältnifs zu belehren. Er sagt nur, ein und derselbe Vorfall möchte wohl dem vierten Evsten in doppelter Gestalt zu Ohren gekommen seyn u. s. w. — Welche Beweise hat aber Str. für jene Behauptung? Unsere Geschichte, sagt er, habe mit den beiden früheren Vorfällen die unverkennbarste Aehnlichkeit. a) Mit dem *Wandeln auf dem Meer.* Denn erstlich: *„beidemale wird „Jesus in dem noch nächtlichen Dunkel des Frühmorgens von „den im Schiffe befindlichen Jüngern erblickt."* Freilich der wesentlichste Zug im ganzen Vorfall! Und ein Zug, der sich schlechterdings nicht wiederholen kann, dafs man ein und denselben Menschen früh morgens erblickt! Fatal nur, dafs Jesus jenes Mal um die vierte Nachtwache, also noch im tiefen Dunkel, dieses Mal aber *πρωΐας δὲ ἤδη γενομένης*, da es schon hell wurde — ferner, dafs er jenesmal mitten auf dem See, dieses Mal auf dem Ufer erschien! Zweitens: *„beidemale fürchten sie ihn."* Wahrlich, so steht es pag. 179 gedruckt; sonst hielte man's nicht für möglich! Sie fürchten ihn jenes Mal, weil sie ihn für ein Gespenst halten; wo aber steht denn Joh. 21, dafs sie „ihn fürchteten"? Man höre und staune, dafs Str. aus v. 12, wo es von der Zeit während des Mahles heifst: *οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα ἐξετάσαι αὐτὸν, εἰδότες ὅτι ὁ Κύριός ἐςι,* eine „Furcht vor Christo" herauskonstruirt, während Joh. nur sagt, keiner hätte das Herz gehabt, erst noch zu fragen, wer er wäre, da sie alle gewifs waren, es sey der Herr! Drittens: *„Wie Petrus dort um „Erlaubniss bittet, zu Jesu über das Wasser hingehen zu „dürfen, so wirft er sich hier in das Wasser."* Wie Heinrich IV. in Canossa in härenem Gewand vor dem Pabste Bufse that, so empfing Barbarossa in Venedig den päbstlichen Segen. Dort kömmt beidemale *Wasser,* hier beidemale ein *Pabst* vor. Offenbare Identität! — b) Noch gröfser allerdings ist die Aehnlichkeit zwischen Joh. 21 und dem *Fischzug Petri.* (Str. I, 566). Denn es werden wirklich beidemale auf wunderbare Weise viele Fische gefangen. — Aber gerade an dem Erfolg des Fischzuges erkennen die Jünger den Herrn. Sie werden dadurch an den früheren Fischzug erinnert.

Und das wird uns Str. doch wahrlich nicht beweisen können, es sey für Christum *unmöglich* gewesen, jenes Wunder der ersten Berufung hier vor der wiederholten Berufung (Mt. 28, 16 ff.) absichtlich zu wiederholen!

Dafs das Netz trotz der Menge nicht zerrifs, sowie, dafs Joh., um zu zeigen, wie wunderbar dies Nichtzerreifsen gewesen, die grofse Zahl der Fische nennt, soll so offenbar *sagenhaft* seyn (Str. I, 567), dafs „der, dem dennoch die Anhänglichkeit an die ge„schichtliche Fassung der Erzählung bleibt, ebensowe„nig einen Begriff von Sage, wie von Geschichte ha„ben mufs.“ Ueber diesen Bannstrahl lassen wir uns kein graues Haar wachsen. Ebensowenig genirt es uns, wenn De Wette das Gespräch Jesu mit Petrus „spielend“ findet.

2. Die Frage, ob der Mt. 28, 16 ff. berichtete Vorfall, wobei Mt. nur *τοὺς ἕνδεκα* nennt (Str. 601) mit der von Paulus (1 Cor. 15) genannten Erscheinung vor den Augen von *fünfhundert* Jüngern identisch sey, müssen wir bejahend beantworten. Denn dafs Mt. die Fünfhundert nicht erwähnt, ist bei seiner Art zu erzählen, sehr begreiflich. Er hebt hier, wie immer, nur das hervor, worauf es ihm gerade ankömmt. Seine Absicht ist (vgl. oben pag. 79) zu zeigen, wie Jesus sich, nachdem er vom fleischlichen Israel verworfen war, nach seiner Auferstehung als Gründer einer geistlichen, alle Völker umfassenden *βασιλεία*, als Davidssohn und König erwiesen habe. Diesen Punkt vor allem anstrebend, übergeht er die zwei Erscheinungen vor den Zwölfen in Jersalem, die hiefür nicht wichtig waren; nur ganz kurz und zusammenfassend, wie wir sahen, erwähnt er die den Frauen gewordene Erscheinung, weil diese zur Erklärung, *dass* Jesus überhaupt auferstanden und nicht im Grabe geblieben sey, sowie zur Erklärung, wie die Jünger nach Galiläa kamen, unumgänglich erwähnt werden mufsten. Hier wiederum nennt er nun vor allem nur die Eilfe, da diese bei jener Gründung des Reiches vorzugsweise betheiligt waren.

Dennoch fehlt es in Mt. selbst nicht an Andeutungen, dafs ausser den Eilfen noch andere Jünger zugegen waren. Abgesehen von dem *οἱ δὲ ἐδίςασαν*, was wir (nach den von *Joh.*, *Mk.* und *Luk.* erzählten Zwischenvorfällen) uns nicht gut von Seiten etlicher unter den Eilfen erklären können [1]); so hat ja Mt. selbst den Weibern die Verheifsung geben lassen: „*Ihr* (ganz allgemein alle *ἀδελφοὶ Χριςοῦ* und die *Frauen* selbst dazu) werdet ihn sehen", und es kann nicht wohl des Mt. Meinung gewesen seyn, diese Verheifsung sey unerfüllt geblieben oder an den Eilfen erfüllt worden.

Ja er enthält auch eine sehr deutliche Andeutung, dafs zwischen Mt. v. 9 f. und v. 16 f. noch andere Erscheinungen Jesu zwischen inne lagen. Denn v. 16 sagt er, die Gläubigen hätten sich *auf dem Berge* versammelt, wo Jesus es ihnen befohlen. V. 7 und 9 aber hatte er keinen so speciellen Befehl berichtet, sondern nur die Anweisung, nicht in Jerusalem zu bleiben, sondern heimzukehren. Nun ist es ja der Natur der Sache nach klar, und mufste es auch ohne besondere Erklärung für die Leser des Mt. seyn, dafs die in Galiläa zerstreuten Jünger weder ganz von selbst auf die Idee kommen könnten, gerade an einem bestimmten Tage (und zwar alle an demselben) an einen bestimmten Ort (und wiederum alle an denselben) sich zu begeben, und hier ohne Weisung und Offenbarung, gerade jetzt, gerade hier, eine Erscheinung Christi zu erwarten, noch auch dafs sie von Anfang sich an einen solchen Ort begeben und hier Tage und Wochen lang bleiben und harren konnten. Dafs ihnen also nach ihrer Rückkehr nach Galiläa Jesus (von welchem selbst sie nach v. 16 den Befehl empfangen hatten) erschienen seyn müsse, geht aus Mt. selbst hervor.

1) Uebrigens versteht es sich, dafs das *ἐδίςασαν* hier nicht einen Zweifel, ob Christus *auferstanden sey*, sondern nur einen Zweifel, ob der hier erscheinende *Christus* sey, bezeichnen kann.

Nun berichtet uns Joh. wirklich cap. 21 eine Erscheinung Jesu, die er als die *dritte* der *den Jüngern* gewordenen bezeichnet. Er zählt offenbar die cap. 20, 19 von ihm berichtete als die *erste* und die v. 26 von ihm berichtete als die *zweite*. Die dritte am See Tiberias fiel also nothwendig vor der Mt. 28, 16 ff. berichteten. Dort am See mufs also Jesus den Jüngern jene Weisung ertheilt haben, sich an einem bestimmten Tag auf jenem bestimmten Berge sammt allen Gläubigen zu versammeln, weil er dann die Mt. 28, 7 und 9 gegebene Verheifsung erfüllen wolle.

So trefflich schliefsen sich die verschiedenen Berichte in einander. Was soll man nun aber sagen, wenn Str. (603 f) behauptet: die Erscheinung Mt. 28, 16 ff. müsse nothwendig *vor* der Joh. 21 erzählten stattgefunden haben, weil sich die Jünger — — nach dem Mt. 28, 9 gegebenen, und nicht nach einem später gegebenen Befehl auf dem Berge versammeln [2])! Wo steht denn Mt. 28, 9 ein Befehl, auf einen bestimmten Berg sich zu begeben?!

Wie sich Luk. v. 44 ff. Mk. v. 15 ff. zu den Erzählungen der Evsten verhalte, kann erst im folgenden §. untersucht werden.

2) Daraus schliefst er natürlich weiter: folglich könne die Joh. 21 erzählte Erscheinung nicht die dritte, sondern müsse wenigstens die vierte gewesen seyn. Uebrigens beachtet Str. nicht einmal das τοῖς μαθηταῖς Joh. 21, 14, womit Joh. deutlich kund giebt, dafs er jene Erscheinung unter den *den Eilfen* gewordenen als dritte zählt. Vielmehr zählt Str. die Erscheinung an Magdalena, die *von ihm fingirte* besondere Erscheinung Mt. 28, 9, die an Petrus und die emmauntische auch mit, und erklärt, die Joh. 21 müfste die achte gewesen seyn. Hätte Joh. alle möglichen Erscheinungen, und nicht blofs die *den Zwölfen* gewordenen, zu zählen beabsichtigt, so hätte er, der die Erscheinung an Magdal. berichtet hatte, ja die Joh. 21 erzählte die *vierte* nennen müssen!!

§. 114.

Die Himmelfahrt des Herrn.

Wiederum hatte der Herr durch eine neue Erscheinung (nach 1 Cor. 15 an Jakobus) den Jüngern Befehl gegeben, nach Jerusalem zu ziehen (*συναλιζόμενος* Act. 1, 4). Hier erschien er ihnen zum letztenmale, verhiefs ihnen, sie sollten bald Botschaft erhalten vom Vater, nämlich die schon von Joh. d. T. verheifsene Taufe des Geistes und gebot ihnen deshalb, für jetzt in Jerusalem wohnen zu bleiben; denn von hier ausgehend müsse die Verkündigung des Evangeliums sich verbreiten. Jesus nahm nun die Jünger hinaus über den Oelberg bis nach Bethanien; auf dem Wege fragten ihn die Jünger, ob er nun bald sein Reich (sie dachten noch immer nur an ein sichtbares Reich) aufrichten würde. Jesus aber antwortete: die Zeit der Machtoffenbarung des Vaters zu wissen zieme ihnen nicht; für jetzt würden sie den heil. Geist empfangen, um das Ev. predigen zu können. Und so breitete er die Hände über sie, und segnete sie. Und wie er sie segnete, ward er aufgehoben sichtbar vor ihren Augen gen Himmel, und eine Wolke entzog ihn ihren Blicken. Und sie fielen nieder, und schauten anbetend ihm nach, und siehe, zwei Männer in weifsen Kleidern standen bei ihnen und sprachen: „Ihr Männer „von Galiläa, was steht ihr hier, gen Himmel blickend? „Dieser Jesus, jetzt hinaufgenommen von Euch, wird „eben so sichtbar wiederkommen, wie ihr ihn habet „auffahren sehen.“ — Da kehrten sie zurück nach Jerusalem, und priefsen Gott, und warteten des heiligen Geistes.

1. Dafs sich durch das Ev. Luk. und durch seine Apostelgeschichte *Ein* Grundgedanke hindurchziehe, haben wir §. 31 f. gesehen, nämlich der Plan, die Verbreitung des Christenthums von Israel aus zu den Heiden zu schildern. Dafs Luk., als er das Ev. schrieb, bereits die Absicht hatte, einen zweiten Theil hinzuzu-

fügen geht schon aus dem allgemeinen: *πεπληροφορημένων ἐν ὑμῖν πραγμάτων* (Ev. 1, 1) hervor. Hienach war es ganz seinem Plane gemäfs, wenn er am Ende des Ev. mit der Himmelfahrt schlofs, jedoch nur dasjenige davon mittheilte, was *objektiv* wichtig war, nämlich dafs Jesus befohlen habe, das Evangelium *allen Völkern* zu predigen, *anfangend zu Jerusalem*. Wie nun Luk. durchweg im Ev. (vgl. § 32) einer Realeintheilung folgt, und dem Sinne nach verwandtes, der Zeit nach aber geschiedenes, unbekümmert um Akoluthie durch *εἶπε δὲ, ἐγένετο δὲ* (vgl. Luk. 5, 33 und oben pag. 394) aneinanderreiht, so reiht er auch hier cap. 24, v. 44 mit mit *εἶπε δὲ* an die Erscheinung des Ostersonntag-Abends ein *Resümme* alles dessen, was Jesus nach seiner Auferstehung mit den Jüngern (bei den verschiedenen einzelnen Erscheinungen) gesprochen habe. Aehnlich nämlich, wie er *Act.* 1, 3 die Thätigkeit des Auferstandenen kurz zusammenfafst in den Worten: *οἷς καὶ παρέστησεν αὐτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, so erzählt er hier: „Damals öffnete er ihnen das Ver„ständnifs, dafs sie die Schrift verstanden, und sprach „zu ihnen: „So mufste Christus leiden" u. s. w." Wenn hierauf Luk. fortfährt: *ἐξήγαγε δὲ αὐτοὺς κλ.* — wer kann denn hier denken, Luk. habe hiemit die Himmelfahrt als unmittelbar nach dem v. 43 gesagten erfolgt schildern wollen? Wie! schon da die zwei Jünger nach Emmaus kamen, wollte es *dunkel werden;* darauf gingen diese nach Jerusalem zurück, redeten hier mit den anderen; Christus erschien wieder, und nun soll noch Zeit gewesen seyn, den Jüngern die *γραφὰς* auszulegen, und nach Bethanien zu gehn?!

Nein, wer mit offenen Augen den Luk. liest, der kann nicht zweifeln, dafs Luk. sich die Himmelfahrt *nicht* an jenem Abende geschehen denkt. Sondern Luk. fafst hier offenbar das Resultat der Reden des Auferstandenen sammt der Himmelfahrt kurz zusammen, weil er *beabsichtigt,* im zweiten Theil letztere umfassender zu berichten.

Hier (*Act.* 1, 1ff.) *beruft* er sich darauf, dafs er bereits *bis zu dem Tage der Himmelfahrt* erzählt habe. Hier fügt er (v. 3) relativisch bei, wie Jesus nach der Auferstehung die Jünger von seiner Auferstehung überzeugte. Ganz nebenbei und unwillkührlich spielt hier die Notiz herein *δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα*, welche nöthig war, um das Zeitverhältnifs zwischen Himmelfahrt und Pfingstfest (cap. 2) zu bestimmen. Ein Nachdruck aber ist auf diese Zeitbestimmung offenbar nicht gelegt (als wolle Luk. sich selbst korrigiren), sondern aller Nachdruck liegt hier darauf, dafs die geistige Stimmung und Verfassung der *Jünger* geschildert werden soll. Luk. 24 wird nur dasjenige von der Himmelfahrt berichtet, was zur Abschliefsung des Lebens Jesu nothwendig war; Act. 1 aber alles dasjenige, was zur Erklärung der nun folgenden Geschichte der App. dient. So die wiederholte Hinweisung auf die Ausgiefsung des heiligen Geistes v. 4—5 und 8; das zur Charakteristik der damaligen Erkenntnifsstufe der Jünger so wichtige Gespräch v. 6ff., die Erwähnung der Stationen: *Judäa, Samaria* und die *Enden der Erde* (gleichsam ein im voraus angedeuteter Plan, wie das Werk angelegt werden sollte, da wirklich *Jerusalem, Samaria und Syrien*, und *Rom* die drei in den Act. vorkommenden Hauptstationen sind).

Was soll man nach dem Allem von Str. denken, wenn er steif behauptet, Luk. denke sich die Himmelfahrt noch an jenem Ostersonntag geschehen; er sey also im Widerspruch mit sich selbst, nämlich mit Act. 1 (II, 591 f.). „Zwischen v. 43 und 44 müfste man ja sonst 40 Tage hineinlegen, um den Widerspruch zu heben.“ Nervenschwache Personen mag bei diesen Worten wohl ein Schrecken befallen; zwischen zwei kurze Verse vierzig lange Tage! Aber von einem Liegen der Tage zwischen den Versen kann hier vernünftigerweise ebensowenig als anderswo die Rede seyn, sondern die wahre Lösung ist wie gesagt diese, dafs v. 44—49 überhaupt nicht von einem *einmaligen Vorfall* die Rede ist, sondern die *ganze Lehrthätigkeit* des Auferstandenen im allgemeinen geschildert wird.

Einen so krassen Widerspruch, dafs *ein und derselbe Autor* die Himmelfahrt am Ostersonntag und auch wiederum 40 Tage später geschehen lasse, kann freilich selbst Str. nicht stehen lassen. Wie hilft er sich nun? Luk., meint er (pag. 592) möchte in der Zwischenzeit zwischen der Vollendung des Ev. und dem Beginn der Abfassung der Act. „über Manches anders „berichtet worden seyn." Gesetzt, dem wäre so, was hatte dann Luk. zu thun? Wenn er ein ehrlicher Mensch war, so hatte er den früheren Irrthum redlich einzugestehn, und deutlich zu berichtigen. Wenigstens mufste er durch irgend eine Antithese jeden so verwirrenden Verdacht, als widerspreche er sich selbst, beseitigen. Von dem Allen finden wir keine Spur; er beruft sich v. 1 f. noch recht ausdrücklich auf seine frühere Darstellung; er sagt, er habe dortselbst die Geschichte Jesu bis zu dem Tage fortgesetzt, wo Jesus *den Jüngern Aufträge gab und dann gen Himmel fuhr.* Luk. redet also so, wie wenn schon seiner ersten Erzählung nach die Himmelfahrt einem *besonderen Tag* angehörte. — Ganz ohne besondere Bemerkung nennt er gelegentlich die 40 Tage als Zeitraum der Erscheinungen Christi. Das alles sieht nicht einer *Berichtigung* gleich, sondern ist vielmehr offenbar aus dem Bewufstseyn hervorgegangen, jetzt nichts anderes, als früher, zu sagen.

Noch eklatanter, wo möglich, ist die Sache bei *Mk.* In zwei Versen berichtet dieser, dafs Jesus, nachdem er mit seinen Jüngern geredet, in den Himmel aufgenommen worden sey, sich zur Rechten Gottes gesetzt habe, und die Jünger auszogen, um in der Kraft des Herrn und mit Wort und Wundern das Ev. zu predigen. Man sollte es nun nicht für möglich halten, aber Str. (II, 658) sagt es und hat es drucken lassen: Mk. dachte sich die Himmelfahrt bei jenem Mahle, im Hause, im Zimmer geschehen! „Denn das „ἀνακειμένος κλ. und ὁ μὲν Κύριος hängt unmittelbar „zusammen, und es läfst sich hier nur mit Gewalt „eine Ortsveränderung und Zwischenzeit einschie-

„ben“ 1). — Aber auch das καὶ ἐκάθισε κλ. und ἐκεῖνοι δὲ κλ. hängt enge zusammen; folglich müfste sich Mk., wenn er sich den οὐρανός in der Stube dachte, auch die δεξιὰ τοῦ θεοῦ und das πανταχοῦ in jener Stube gedacht haben, und müfste auch sagen wollen, Jesus habe sich in jener Stube zur Rechten Gottes gesetzt, und die Jünger seyen in jener Stube herumgezogen, um daselbst allen Völkern zu predigen. Ehe wir aber bei Mk. eine solche Tollhäuslerei supponiren, supponiren wir sie lieber bei — —?

Auch Mk. also berichtet v. 15—18 *alles*, was Christus nach seiner Auferstehung, bei seinen verschiedenen Erscheinungen gesagt hat.

2. Innere Widersprüche zwischen diesen letzten Reden Jesu hat Str. in nicht geringer Anzahl entdeckt. Erstlich (I, 533) ist es nicht möglich, dafs Jesus den Jüngern Befehl gab, auch den Heiden das Ev. zu predigen. Theils wäre dies über das hinausgegangen, was der Straufs'sche Jesus, jener beschränkte Rabbiner! denken und wollen konnte. Theils soll das Verfahren mit Cornelius (Act. 10 f.) beweisen, dafs die Jünger von einem solchen Befehle nichts wufsten. — Aber Act. 10 zweifelten ja die App. nicht, *ob* über-

1) Weifse (II, 378 ff.) sucht aus Stellen des n. T. und des *Barnab.* nachzuweisen, in den ersten Zeiten der christlichen Kirche habe man sich wirklich Jesu Himmelfahrt unmittelbar nach der Auferstehung geschehen gedacht. Diese Stellen sind Mk. 14, 62; 1 Petr. 2, 21; Hebr. 1, 3, wo nichts anderes steht, als dafs Jesus, nachdem er gelitten, erhöht worden sey zur Rechten Gottes! Ebenso *Barn.* cap. 15, pag. 48, in welcher Stelle gesagt wird, dafs der Sonntag als der Wochentag gefeiert werde, an dem Christus auferstanden, und an dem er, nachdem er seine Auferstehung offenbart habe (φανερωθεὶς) gen Himmel gefahren sey. Wenn diese Stelle überhaupt etwas beweist, so beweist sie nur, dafs man die 40 Tage Akt. 1, 3 als runde Bezeichnung gefafst, und sich die Himmelfahrt als am 43sten Tag, einem Sonntage, geschehen dachte.

haupt Heiden in die Kirche aufgenommen werden könnten, sondern nur, ob dies *ohne vorherige Beschneidung* möglich sey. Wie sie in Betreff der Heiden überhaupt dachten, vgl. Act. 8, 26 ff.; 11, 20 ff.

Dafs Str. weiter (II, 643) die Taufformel auf den *dreieinigen* Gott undenkbar findet, ist sehr begreiflich, da er an einen dreieinigen Gott so wenig, als an einen einigen, glaubt, auch bei seinem Rabbiner noch keine Kenntnifs von dem voraussetzen kann, was erst drei Jahrhunderte später von menschlicher Thorheit erfunden ist. Ebenso choquiren ihn die *Wunder* Mk. 16, 18 (II, 644).

Eine grofse Schwierigkeit soll endlich (II, 645 f.) darin liegen, dafs nach Joh. 20, 22 die Jünger den heil. Geist schon von Jesu selbst, nach der Darstellung des Luk. aber erst nach seiner Himmelfahrt empfangen. — Setzen wir voraus, der heil. Geist sey am Pfingstfeste wirklich so ausgetheilt worden, wie wir es Act. 2 lesen, so entstehen dann die zwei Fragen: a) ob diese Art von Geistestaufe eine frühere Mittheilung, wie sie bei Joh. geschildert wird, ausschlofs? b) Ob Joh. diese erstere vorläufige Mittheilung ohne weiteres, und ohne sie ausdrücklich von der nachherigen zu unterscheiden, erzählen durfte, ohne hiemit den Schein zu erregen, er wolle eben jene spätere Mittheilung berichten, letztere also in frühere Zeit setzen? Beide Fragen sind offenbar zu bejahen. Jenes Anhauchen der Jünger kann *nach Joh. selbst* nicht jene Bedeutung, wie die Act. 2 erzählte Ausgiefsung, gehabt haben. Denn erstlich waren nach des Joh. eigener Erzählung nicht einmal alle Eilfe zugegen; vielmehr finden wir nachher einen Jünger noch so schwach, dafs er sogar noch an Jesu Auferstehung zweifelt; sodann zeigt sich nach jener Anhauchung noch nicht die mindeste auffallende Veränderung im Benehmen der Jünger (vgl. cap. 21, besonders v. 20 ff.). Wenn wir nun auch das λάβετε (Joh. 20, 22) nicht mit „ihr sollt empfangen" übersetzen dürfen, so bleibt es doch dabei, dafs *auch nach des Joh. eigener Darstellung* dieser Akt Christi nicht die Bedeutung einer faktischen, schlüfslichen Ausrü-

stung zum Apostelamte hatte (wie hätte sonst einer der App. ausgeschlossen bleiben dürfen?) sondern allerdings nur ein *symbolischer* Akt war. Jesus hatte ihnen (v. 21) gesagt, wie ihn der Vater gesendet, so sende er sie; hiemit hatte er ihre Berufung zu App. bestätigt und erneuert. Wie er ihnen nun dereinst schon (Mt. 10, 19) die Leitung des Geistes verheifsen hatte, so versicherte er ihnen auch jetzt wieder, es mit symbolischem Akte bekräftigend, dafs *sein Geist* mit ihnen seyn werde, so wie *des Vaters Geist* mit ihm sey. So mufste die Kontinuität des Wirkens des Vaters in Christo, und des Wirkens Christi in den Seinen besiegelt werden. Auch ist gar nicht zu zweifeln, dafs der heil. Geist, der bisher schon die Jünger zu Christo und dem Vater gezogen, sofort mit erneuter Kraft in ihnen wirkte; aber die Nothwendigkeit einer weiteren, schlüfslichen Ausrüstung zu ihrem Amte — die Nothwendigkeit, dafs der *Geist Christi*, den sie hatten, in seiner Eigenthümlichkeit als *dritte Person der Gottheit* sein *selbstständiges* Werk in Gründung der *Kirche* begann — war hiemit keineswegs ausgeschlossen.

So ist auch die zweite Frage zu bejahen. War jenes Ereignifs Act. 2 geschehen, so mufste die Eigenthümlichkeit desselben in Mittheilung von Wunderkräften und in Erweckung eines bisher unerhörten Glaubensmuthes und einer Glaubensgewifsheit in den Jünger, so bekannt seyn in der ganzen Kirche (vgl. Act. 2, 9 ff. und 41; 8, 16 u. s. w.) dafs kein Leser des Joh. auf den Wahn kommen konnte, mit dem Joh. 20, 22 erzählten sey das Act. 2 erzählte gemeint, und Joh. setze dies nur in eine andere Zeit.

3. Bevor wir zu der Himmelfahrt selbst übergehen, bemerken wir nur noch in Kürze, wie die Auferstehungsgeschichte der Evv. mit den 1 Cor. 15 enthaltenen Datis übereinstimmt. Dort beruft sich Paulus den Leugnern der Auferstehung gegenüber auf die vielen meist noch lebenden Zeugen derselben. So nennt er (mit Uebergehung der Magdalena als eines Weibes) Petrus (vgl. Luk. 24, 35); sodann, sagt er, sey Christus von den Zwölfen gesehen worden (Joh. 20, 19

und 26; 21, 1 ff., dafs Paulus nicht die Zahl der *Erscheinungen als solcher* sondern die verschiedenen *Personen* und *Klassen von Personen,* denen nach einander der Herr erschien, zählen will, ist klar) sodann vollen Fünfhunderten (Mt. 28, 16 ff.) hierauf dem Jakobus (wird in den Evv. nicht erzählt, bietet sich aber zur Erklärung des sonst räthselhaften *συναλιζόμενος* *act.* 1, 3 dar) dann den Zwölfen (bei der Himmelfahrt).

Die Erscheinungen sahen also

1.	Magdalena.	Jerusalem.	Ostersonntag.
2.	*Petrus* und:	— —	— —
3.	Jünger von Emmaus.	— —	— —
4.	*Zehn Jünger.*	— —	— —
5.	Eilf Jünger.	— —	Nächster Sonntag.
6.	Sieben Jünger.	Galiläa.	(unbest.)
7.	*Fünfhundert.*	—	—
8.	*Jakobus.*	—	—
9.	*Eilfe.*	Jerusalem.	40. Tag.

4. Von der Himmelfahrt selbst will Str. gar nichts wissen. Sehr aufrichtig sagt er (II, 655): „Wir, *die wir keinen Auferstandenen haben*" (deren Glauben also eitel ist, und die noch in ihren Sünden sind 1 Cor. 15, 17) „haben auch keinen, der gen Himmel „gefahren seyn könnte." Hier liegt der innere Grund alles Zweifels von Str. aufgedeckt. Doch giebt er sich den Schein, als müsse und wolle er diesen nackten Zweifel mit Gründen umhängen. Er nimmt dieselben theils aus der Rüstkammer seiner Dogmatik, theils aus dem Schweigen des Mt. und Joh., theils endlich aus den Widersprüchen in den verschiedenen Berichten von der Himmelfahrt selbst.

Hören wir erst seine beiden *dogmatischen* Gründe. „Ein tastbarer Leib tauge nicht für einen überirdischen „Aufenthalt" (II, 651). Hier verwechselt er etwas allzuplumb *irdisch* und *leiblich.* Er meint wohl, am Ende unserer Athmosphäre höre alle Leiblichkeit auf, die Sterne des Himmels seyen nur imaginäre Visionen? In den Himmel des sich setzenden und wieder

zurücknehmenden Begriffes ist Christus allerdings nicht aufgefahren (es würde ihm auch schlecht darin gefallen haben!) sondern an einen *Ort* der sichtbaren *Welt* ist er gegangen, an einen über*irdischen* aber nicht über*leiblichen* Ort, und zwar an einen Ort, der als *Thron Gottes* beschrieben wird [2]). Nun kömmt aber Str. (652) mit dem zweiten Einwurf, dafs Gott keinen Sitz habe; dafs wer zu Gott kommen wolle, und zu dem Ende in die oberen Luftschichten sich emporschwinge, einen Umweg mache; dafs ein „Spektakel" wie die Himmelfahrt „Gott zum täuschenden Schau-„spieler ("warum nicht gar Sänger?„) mache" u. s. w.

Dafs Gott ein Geist, unkörperlich, raumlos, zeitlos, unsichtbar sey, wufsten die a. und n. t. Schriftsteller so gut (und viel besser) als Str. Sie dachten sich ihn aber nicht als einen Geist, der kein Centrum, kein *Ich* hätte, sondern — wie der Trieb in der Pflanze — nur unbewufst die Weltentwicklung weitertreibe, wo dann die Blasen der bewufsten Subjekte auftauchten und platzten, der Morast selbst aber das bleibende sey, in den alles wieder zurückgenommen würde, also dafs ein bewufstloser „Gott" in einem Komplex theils bewufster, theils unbewufster endlicher, vergehender Erscheinungen sein dunkles Seyn hätte. Sondern ihr Gott ist der sich ewig klare, sein Wesen und hiemit die Welt nach allen Zeiten und Räumen frei schauende und wollende. Gott will in nothwendiger Freiheit seines Denkens und aus freier Nothwendigkeit seines Wesens, dafs dies sein Wesen *erscheine*. Hiemit schaut und in diesem Schauen setzt und schafft er die Welt, in welcher wiederum die *Natur* um der *endlichen Subjekte* (mithin der *Geschichte*) willen da ist, auf dafs *in diesen* Gottes bewufst-ethisches Wesen offenbaret werde. Es ist die *Liebe*, die den höchsten Gegensatz, den fremder Persönlichkeiten, setzt, um ihn — nicht in die Einer-

2) Es braucht also auch nicht angenommen zu werden, es sey nur ein „feiner Extrakt" (652) von Jesu Leib aufgefahren.

leiheit zurückzunehmen, sondern um ihn durch freie beiderseitig bewufste, beiderseitig gewollte *Wesensgemeinschaft* zu vermitteln. — So ist das Zeitliche und Räumliche nicht das *Schlechte*, nicht das *Material*, worin der Geist sich tummeln müfste, so jedoch, dafs nur dies Tummeln selbst werthvoll wäre, das Material aber hernach weggeworfen würde. Sondern das zeitlich-räumliche, sichtbare ist bestimmt, durch und durch selbst bedeutungsvoll zn werden. Das ewige Wesen Gottes soll in der zeitlich-räumlichen Welt erscheinen; letztere soll in der *Geschichte* dahin geführt werden, dafs sie zuletzt ganz vom ewigen Wesen erfüllt werde [3]). Und was die *Natur*, die *leibliche* Seite der die Welt ausmachenden Wesen (im Gegensatz zu den Subjekten, den Seelen) betrifft, so soll sie im verklärten Menschenleibe die Spitze ihrer Bedeutung, d. i. die vollkommene *Schönheit* erreichen.

Hienach stellt der mensch-gewordene Sohn Gottes bereits als Erstling seiner Brüder die Erfüllung der *Kreatur* mit dem *ewigen Wesen* dar, die schon Adam erreichen *sollte*, und um *seiner* That (der vom *freien* persönlichen Wesen gewollten *freien* Sünde willen) nicht erreicht *hat*. Christus kann hienach seine Leiblichkeit nicht abwerfen, und sich in die Form der Ewigkeit zurückziehen, sondern die Vereinigung von Gott und Kreatur in dem Sohne Gottes, der in zeitlich-räumlicher Form existirt (vgl. §. 51 f.) ist eine bleibende. Christus mufste leiblich, mufste in der Form der räumlich-zeitlichen Existenz bleiben.

Schon im a. T. offenbarte Gott seinen Willen, dafs die Welt *sein Reich* werden, dafs sein Wesen in sie verklärt werden solle. So *erschien* er den Menschen, aber nur momentan, er war nicht Mensch *geworden;*

3) Der Hegelianismus unterliegt dem fatalen Widerspruch, dafs in Hegel alle Entwicklung des Geistes sich vollendet haben, und dennoch die Welt endlos stehen bleiben soll. Wie langweilig müfste dann die Zukunft werden!

Träger seiner Offenbarung war nur noch das abstrakte, den Menschen blendende Licht, die Schechinah. Diese hiefs der Thron Gottes in der Welt, der Punkt, von wo alle Weltregierung und alle Weltverklärung ausging.

Christus setzte sich auf Gottes Thron. Es ist ein *Ort* in der sichtbaren Welt, wo er, umgeben von den Geistern Gottes, jetzt *im verklärten Leibe* lebt, von wo er seine Kirche regiert.

Hören wir nun die übrigen Gründe von Str. Das *Schweigen von Mt. und Joh.* (Str. 658 nennt es ein „unleugbares Nichtwissen") bedeutet gar nichts. Ersterer konnte um so mehr seinem Plane gemäfs mit jenen Worten: „Ich bin bei euch u. s. w." sein Ev. schliessen, als es keinem Christen damals historisch unbekannt seyn *konnte*, Christus sey nicht mehr leiblich bei den Seinen, sondern gen Himmel gefahren. Denn diese Frage wird keiner, der Christum verkündigen hörte, unterlassen haben: „Lebt er noch? Ist er noch hienieden? Wo ist er denn hingekommen?" Und so konnte auch *Joh.* mit den Worten μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιςεύσαντες (denn cap. 21 ist ja falls auch von *Joh.* selbst, doch *jedenfalls* ein Anhang) schliefsen, und hatte damit seinen Lesern, welche eine hist. Kunde von Jesu Himmelfahrt bereits besafsen, genug gesagt. Eine Nothwendigkeit, die Himmelfahrt zu erzählen, lag also nicht vor, da *sie*, wenn *irgend etwas*, durch mündliche Tradition bekannt seyn mufste. Luk. hatte in der Fortsetzung seiner Geschichte als Apostelgeschichte eine *besondere Nöthigung*, dies Zwischenglied zu erwähnen. Mk. wollte mit der Nachricht von dem Ausgehn der App. in alle Welt (v. 20) sein Ev. beendigen. So hatte auch er doppelte Veranlassung, der Himmelfahrt in Kürze Erwähnung zu thun.

Endlich die *Widersprüche in den Berichten*, welche Str. (685 ff.) aufzuweisen bemüht ist, wollen um so weniger bedeuten, da sie bei *ein und demselben Schriftsteller* vorkommen. (Der Widerspruch des Mk., dafs Jesus in der Stube gen Himmel gefahren sey, ist schon

oben gewürdiget). Luk soll im *Ev.* die Himmelfahrt nach Bethanien, in den *Act.* auf den Oelberg verlegen. — Wir sahen §. 99, 1, dafs Bethanien in einiger Entfernung vom östlichen Fufse des Oelbergs gelegen haben mufs. Also lag dieser zwischen Bethanien und Jerusalem. Geschah nun die Himmelfahrt *in* oder *dicht bei Bethanien* 4), so kamen die Jünger, als sie zurückkehrten, ebenso gut „vom Oelberge" zurück, als jemand, der von Clausthal nach Osterode zurückkömmt, „vom Heiligenstock" oder jemand der von Wilhelmsthal nach Eisenach zurückgeht „von der hohen Sonne" zurückkehrt. Mehr aber sagt Luk. nicht, als *ὑπέστρεψαν εἰς Ἰηρουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου ἐλαιῶνος*. Bethanien selbst gehörte ja noch mit zu dem Oelberg und dessen Umgebungen.

Und so müssen wir auch diesen §. mit einer Bewunderung des Mannes schliefsen, der pag. 666 sagt: „*diejenigen, welche* (plur.!) von einer Himmelfahrt wufsten, hätten die näheren Umstände sich keineswegs auf dieselbe Weise vorgestellt."

Den Einen *Punkt der Möglichkeit des Uebernatürlichen vorausgesetzt,* ist also die ev. Geschichte, wie sie von vier verschiedenen Autoren uns erzählt wird, voll Einheit und Harmonie. Diejenigen, welche die Wundermöglichkeit leugnen, gehen entweder von einem falschen *Begriff des Wunders* aus, indem sie *(mit Unrecht)* den Unterschied zwischen Natürlichem und Ueberna-

4) *Ἕως εἰς*, Luk. 24, 50, wird zunächst nur soviel heifsen, wie unser *bis nach*, womit also nicht ausgeschlossen ist, dafs der Herr etliche Minuten *vor* dem Eingange des Ortes stehen blieb und gen Himmel fuhr. Will man das *εἰς* pressen, so entsteht auch hiedurch keine Schwierigkeit. Denn können wir uns den Auferstandenen auch nicht gerade in einer belebten Strafse gen Himmel fahrend denken, so konnte er ja in oder zwischen Gärten sich befinden, als er auffuhr.

türlichem in eine verschiedene (mittelbarere und unmittelbarere) Art des Wirkens Gottes auf die Welt setzen [5]; und dann *(mit Recht)* eine solche Scheidung verschiedener Verhaltungsweisen Gottes für ein Unding erklären [6]. Oder sie gehen vom *Begriff Gottes aus,* indem sie *(mit Recht)* sagen, die Gesetze der Natur, die Gott (sey er nun bewufst oder unbewufst) einmal in die Natur gelegt, seyen in sich vernünftig und nothwendig (wären sie dies nicht, so hätte sie der Weise nicht gegeben; ein Wählen zwischen relativ besseren und schlechteren Welten sey undenkbar; was sehr richtig ist). Wenn sie aber hieraus schliefsen, dafs Gott an den *uns bekannten* Naturgesetzen nichts rücken, sie nicht „übertreten" dürfe, so haben die Herren in ihrem Pantheismus, (wonach sie die Sünde für eine nothwendige Entwicklungsstufe halten) vergessen, dafs

5) Sodafs z. B. Gott *für gewöhnlich* durch gewisse Mittel wirke, also etwa, um einen Baum absterben zu machen, sich grofser Dürre oder der Würmer, bediene; *in einzelnen Fällen* aber sich der Dürre und Würmer nicht bediene, sondern selbsteigen den Baum austrockne u. s. w.

6) Gott hat nicht die Welt gemacht, wie eine Uhr, die er aufgezogen hätte und sich selbst überliefse, und wo er nun von Zeit zu Zeit einmal an einem Rädchen drehte. Alles *einzelnste,* was in der Welt ist und geschieht, hat sein Daseyn und Soseyn durch den *einen,* alles einzelne neben und nach einander seyende umfassenden *ewigen* Gotteswillen. Gottes „Wirken" ist dem Wirken einzelner Ursachen in der Welt nicht korrelat, sondern er ist die *immanente, ewige* Ursache sowohl in den endlichen *Ursachen,* als in den endlichen *Folgen.* Hier giebt es kein unmittelbar und mittelbar. Die jährliche Blüthe im Frühling ist eben so unmittelbar durch Gott, als der Wein zu Cana. Beide hat er von Ewigkeit gewollt, nnd darum treten sie in das Seyn, sobald ihre Zeit kömmt. Von der einen wollte Gott, sie sollte in der Reihe des Kaussalnexus (des Pflanzenwachsthums) von dem anderen, er solle ausser dieser Reihe in's Daseyn treten.

die Sünde ein Abfall des endlichen freien Willens von dem Gesetzmäfsigen ist, und dafs dieser Abfall nothwendig auch die Harmonie der objektiven Natur (deren Krone, der Mensch, abnorm geworden) alteriren mufste, irren also darin, dafs sie die *uns bekannten* Naturgesetze mit den *ursprünglichen* verwechseln. Die uns bekannte Natur ist eine *depravirte*, uud die Wunder besthehen darin, dafs Gott von Ewigkeit wollte, zu den und den bestimmten Zeiten und Orten sollte momentan die *ursprüngliche* Ordnung wieder eintreten. Die Menschwerdung Christi ist das absolute Wunder und der Mittelpunkt aller übrigen. Sie ist dasjenige Faktum, das sich aus dem Kaussalnexus und der hist. Entwicklung der depravirten Menschheit *nicht* erklären läfst. In Bezug auf Christum und sein Werk sind alle anderen Wunder geordnet.

Dies vorausgesetzt, ist es erlogen, dafs die ev. Geschichte voll Widersprüche sey. Erlogen ist es, dafs die ev. Geschichte *auch unter Voraussetzung der Wundermöglichkeit* von Widersprüchen, Anachronismen Absurditäten u. s. w. wimmle; erlogen, dafs man selbst, wenn man alle Wunder glauben wollte, durch die Menge der rein histor. Schwierigkeiten an dem Glauben an die Geschichtlichkeit der Evv. dennoch irre werden müfste. Und ein reicher Fond von Bosheit und malitiösester Frivolität ist zur Feststellung jener Lüge aufgeboten. Die Frage konnte, war es jenen Männern Ernst, ruhig und würdig untersucht werden; der niederträchtigen Spottreden und Witzeleien über unzählige Umstände in Christi Leben und Leiden bedurfte es nicht. Wahrlich nicht am *Verdammen* haben wir unsere Freude, denken uns auch gar manchen redlichen, gewissenhaften Mann, dem dies und jenes mythisch, dem der Wunderbegriff überhaupt unklar und zweifelhaft erscheinen mag, und den wir dennoch „gläubig" nennen müssen, weil sein Herz den Herrn Jesum lieb hat. Aber ein anderes ist, redlichen Zweifel zu ehren, ein anderes, zu aller sittlichen Schande indolent zu schweigen. Ein anderes ist, sich zu Richtern machen

über fremde Gewissen und Seligkeit, ein anderes, offene Schlechtigkeit mit dem Namen zu nennen, der ihr gebührt. *Grosse* Männer sind nie *frivol* gewesen. Auch bei fester Ueberzeugung von fremdem Irrthum haben sie den Irrthum, soweit er Heiliges betraf, nur behutsam angetastet; Luther hat nicht dadurch die Kirche reformirt, dafs er Kreuze anspie und Hostien mit Füfsen trat. Nimmt sich so schonend die Wahrheit gegen den wirklichen Irrthum, so mufs das, was gegen vermeintlichen Irrthum so frech auftritt, nicht Wahrheit seyn. Es zeigt sich in der Art der Behandlung das innere Unrecht, und das Gerede von „Wissenschaft" ist ein erbärmlicher Deckmantel, durch dessen Löcher die Schande der Blöfse allenthalben hervorsieht. Wie es mit dieser „Wissenschaft" stehe, ist an unzähligen Stellen gezeigt. Wenn Ignoranz, Leichtsinn und Verdrehung „Wissenschaft" heifst, dann ist jene negative Kritik sehr wissenschaftlich. *Bis dahin steht der historische Charakter der ev. Geschichte fest*, und dabei wird es denn auch wohl weiterhin sein Bewenden haben.

Zweiter Theil.

Kritik der ev. Schriften und der ev. Geschichte.

Erste Abtheilung.

Kritik der evangelischen Geschichte.

Erstes Kapitel.

Die negativen Hypothesen.

§. 115.

Die Straufs'sche Mythenhypothese.

(Seine destruktive Methode).

Nicht historische Widersprüche, sondern dogmatische Zweifel an der Möglichkeit der Gottheit Christi, seiner Wunder und seiner Auferstehung brachten die neg. Kritiker zu dem Streben, den 4 Evv. ihren histor. Charakter abzusprechen. Mit welchem Rechte dies geschehen sey, haben wir nun in Thl. 1 nach allen Seiten hin beantwortet; jetzt beschäftigt uns eine andere Frage. Die 4 Evv. sind nun doch einmal da; „ächt und historisch sind sie nicht; auch von allem dem, was in ihnen geschrieben steht, ist nur der geringste Theil wahr gewesen" — wie mag es nun geschehen, wie mag man dazu gekommen seyn, vier so höchst sonderbare Bücher voll von nie geschehenen Geschichten zu verabfassen, und sie vier längst verstorbenen Verfassern zuzueignen, und noch überdies vier Bücher, die wunderlicherweise (das ist den neg. Kritikern das fatalste) durch und durch so viel Moralität athmen, ja oft zu der Höhe ergreifender, klassischer Poesie sich erheben?

Die Herren haben auf der einen Seite niedergerissen; jetzt sollen sie auf der anderen Seite wieder bauen. Da die 4 Evv. schwerlich so wie der Koran

vom Engel Gabriel in der Nacht Kadder werden fertig vom Himmel gebracht seyn, so verlangen wir schlechterdings die Lösung des Problems: *Wie erklärt sich die Entstehung dieser Bücher, wenn sie nicht ächt sind?* — Und da es sich nicht bloſs um die Authentie des Verfassers handelt, sondern es vor allem sich fragt, wie der sonderbare *Inhalt*, die in den Büchern erzählte *Geschichte* den Menschen habe in den Sinn kommen können, da sie doch nie vorgefallen sey, so sehen sich jene neg. Gelehrten in die Nothwendigkeit versetzt, selbst eine ganze Geschichte zusammenzukonstruiren: was Jesus gethan, wer er gewesen, wie es nach seinem Tode ergangen sey, und wie man endlich dazu kam, vier mit so viel Unhistorischem staffirte Biographieen von ihm zu schreiben.

Dies Problem ist nun (vgl. §. 5 f.) auf vier Hauptarten zu lösen gesucht.

Ehe wir die Stichhaltigkeit der ersten derselben, der Strauſs'schen (konstruktiven) Hypothese prüfen, blicken wir aber noch einmal zurück auf seine destruktive Thätigkeit. Im einzelnen zwar haben wir Thl. I ihre Nichtigkeit gesehen; aber nun möchte der Leser sich fragen: wie konnte ein solches Machwerk voll Sophisterei und groben Ignoranzen solches Aufsehen machen? Und wenn sich dies Aufsehen theilweise auch daraus erklären läſst, daſs so viele sich freuten, daſs endlich einer Christum offen in's Angesicht zu speien gewagt, wovor sie sich bisher genirt hätten, so erklärt sich hieraus eben doch nur ein Theil jenes Aufsehens, und der Leser gesteht ein, daſs er, von jener Freude ganz frei, dennoch bei Lesung des Str.'schen Buches den Eindruck bündigen Scharfsinns empfangen habe. Diesen letzten Nebel von unserm neg. Kritiker hinwegzuziehen, geben wir nun hier — zum Abschied von der Destruktion — ein

Rezept
ein Leben Jesu von Dr. Dav. Fr. Strauſs
zu schreiben.

a) Ehe du dich dran machst, so kaufe dir bei einem Antiquario (Heckenhauer) den Lightfoot und

den Wetstein, der rabbin. Gelehrsamkeit halber; hole dir auch aus der Bibliothek den zweiten Theil des Haverkamp'schen *Josephus* und lege das Register desselben aufgeschlagen vor dich hin.

b) Mache nun eine recht schöne Einleitung, worin du recht viel von der Wissenschaft, von Origenes und seiner allegorischen Auslegung, von manchem anderen und zuletzt auch davon sprichst, wie rührend und schön und herrlich dein Objekt sey; zwar die historische Faktizität müssest du ihm absprechen; aber nur um so schöner werde es als ein frei schwebender Kranz duftiger Blüthen erscheinen.

c) Nun du den Leuten Sand in die Augen gestreut, und sie in die Höhe sehen, ob der freischwebende Kranz wohl oben in der Luft hänge, machst du dich daran, den wirklichen Kranz zu zerzausen und zu zerknüllen. Nun gieb aber wohl Acht, wie du dies anzufangen hast. Vier Bücher sind es, die dir als Quellen vorliegen. Da mufst du dich nun auf keine Frage einlassen, ob dies Biographieen oder anderweitige Abhandlungen seyen, ob jedes einzelne akoluthistisch geschrieben sey, oder nicht; ob alle Verfasser den gleichen Plan hatten, oder ob verschiedene Pläne u. s. w. Sondern du setzest ganz stillschweigend voraus, es seyen vier chronologische Biographieen, ganz mit gleichem Plan, zu gleichem Zweck, in gleicher Art erzählt. Das *sagst* du beileibe niemanden; stimmen aber zwei der Bücher irgendwie nicht zusammen, so redest du so, als ob du jenes, was du nicht sagst, als über allen Streit erhaben *voraussetztest*. Die Leser merken's nicht. (Vgl. Str. I, pag. 285, 294, 407, 500, 574, 650, 718, 733, 738).

d) Nun fährst du über die *Widersprüche* deiner vier Quellen her. Sind die Widersprüche klein und liegen blofs in der verschiedenen Darstellung, so giebst du dir den Anschein, als legtest du selbst kein Gewicht darauf; nichts destoweniger stellst du sie alle, steif wie Klötze, nebeneinander. Als zum Exempel du schriebest ein Leben Farels und es hiefse in einer deiner Quellen: „Farel war ein Reformator aus Frank-

„reich und traf in Genf mit Calvin zusammen", in einer anderen aber: „Calvin kam nach Genf zu Farel „und Viret", in einer dritten aber: „Farel besuchte „Viret; in dessen Stube ein reisender Franzose, Calvin, war" — so sagst du: „Nach A ist Calvin eher „in Genf, und Farel findet ihn dort, während nach B und C Calvin den Farel findet; nach C ist es Farel, der den Viret aufsucht, während nach B Calvin es ist, der Farel und Viret aufsucht; nach C ist das Zusammentreffen von Farel und Calvin ein zufälliges, während nach B Calvin die Absicht zu haben scheint, beide zu treffen; nach C geschieht das Zusammentreffen in Viret's Stube; nach B hat es ganz den Anschein, als ob es in einer Stube geschähe, die Viret und Farel gemeinschaftlich bewohnen." Vgl. Str. §. 109, §. 135 und eigentlich § 17—143.

e) Sind vollends die Widersprüche *gross*, und sieht die Sache für einen unbefangenen so aus, als wären es zwei ganz verschiedene Vorfälle, die in zweien der verschiedenen Quellen berichtet werden, so setzest du ganz stillschweigend oder auch mit Hervorhebung der Aehnlichkeiten, die Identität der Vorfälle voraus, und kramst nun die Widersprüche aus. Als zum Exempel, A sagt: „Cajus begegnete einst einem Wagen „voll Landleute, die von der Kirchweihe heimfuhren. „Eine alte Bettelfrau ging eben vorüber, und flehte „die lustig singenden um eine Gabe an, erhielt aber „keine. Da zog Cajus den Beutel, und gab ihr zwei „Groschen. Gerührt küfste sie ihm die Hand, und „wünschte ihm Glück für seine ganze Familie." B sagt: „Einst waren des Cajus Frau und Kinder zu „einer alten Tante gefahren. Cajus konnte ihre Rück„kehr kaum erwarten. Gegen Abend ging er auf den „Weg hinaus, siehe da kam der Wagen. Die Kinder „jubelten, wie sie den Vater sahen; als er aber hinzu„trat, sah er erst, dafs die alte Tante selbst mit dar„innen safs. Er sprang auf den Schlag des Wagens „und küfste ihr voll Freude die Hand." — Nun nimmst du eine wissenschaftliche Miene an, und redet also: „Der Verschiedenheiten wegen haben es die Harmoni-

„sten versucht, beide Geschichten für verschiedene „Vorfälle zu erklären. Wer sähe nicht das Gezwun„gene dieser Annahme ein! Beidemale Cajus, der „spazieren geht; beidemale ein Wagen voll Leute, die „beidemale jubeln; beidemale trifft Cajus mit dem Wa„gen zusammen; beidemale kömmt eine Familie vor, „beidemale kommt eine alte Frau in Berührung mit „Cajus; beidemale wird die Hand geküfst. Dafs also „beide Berichterstatter ein und denselben Vorfall be„richten wollen, ist keine Frage. Etwas anderes ist, „ob sie in der Art, wie sie ihn berichten, sich nicht „widersprechen. Nach A war es ein Wagen voll Leute, „die mit Cajus in keiner näheren Berührung standen; „wie es scheint, sogar Bauern; nach B seine Kinder; „nach B hat der Wagen einen Schlag, war also eine „Kutsche; nach A sieht es ganz so aus, als ob es „ein Leiterwagen gewesen wäre; nach A kömmt der „Wagen von einer Kirchweihe zurück, nach B von „einem Besuch. Noch gröfser sind die Schwierigkei„ten in Betreff der alten Frau und der Familie. Nach „A hat die Familie nur einen idealen Platz im Munde „der alten Frau; nach B sitzt sie wirklich neben der„selben im Wagen. Nach A ist die Frau ein Bettel„weib, und erhält von Cajus ein Allmosen; B weifs „nicht nur nichts von einem Allmosen, das Cajus aus„theilt, sondern macht aus dem Bettelweib seine Tante. „Nach A ist es die Frau, die ihm die Hand küfst, „und zwar, wie es scheint, auf gleicher Erde, neben „dem Wagen; nach B küfst er ihr die Hand, und „zwar im Wagen selbst. Wer nun noch nicht ein„sieht, dafs wir es hier mit zwei sekundären, verwa„schenen Berichten eines sagenhaften Vorfalles zu thun „haben, nun, der weifs weder, was verwaschen, noch „was sagenhaft ist." Vergl. Str. §. 89, §. 101, II, pag. 95 u. a.

f) Ja selbst, wenn in der einen Quelle *ausdrücklich* eine andere *Zeit*, als in der zweiten, angegeben wird, so mufst du dennoch die Identität beider Vorfälle annehmen, und nun werden die Widersprüche erst recht furchtbar und fett. Sagt zum Exempel A:

„Cajus reiste in seinem dreifsigsten Jahre nach Rom, „und sah die Peterskirche", und B: „Cajus reiste in „seinem vierzigsten Jahre nach Erfurt, und liefs sich „die grofse Glocke zeigen", so findest du den ersten Widerspruch darin, dafs Cajus dem A zufolge nach Rom, dem B zufolge nach Erfurt reist, den zweiten darin, dafs er nach A die Peterskirche, nach B die grofse Glocke sieht, den dritten darin, dafs A und B sich selbst in Betreff des Zeitpunktes und Lebensalters, wo Cajus die Reise gemacht haben soll, widersprechen. Vgl. Str. II, 505 u. a.

g) Findest du irgend einen Vorfall nur bei A und B erzählt, nicht aber bei D und C, so darfst du ja nicht etwa untersuchen, ob A und B etwa besondere Gründe hatten, ihn zu erwähnen, sondern du sagst alsdann: „C und D *wissen nichts* von diesem Vorfall oder Um- „stand." Vgl. z. B. Str. I, pag 428, 536, 677, 686, 727, 744; II, pag. 20, 49, 123 u. a. m.

h) Wenn drei Schriftsteller, unabhängig von einander, einen Vorfall berichten, so müfste es wunderlich zugehen, oder der eine erzählt ihn genauer, der andere weniger genau. Diesen Umstand mufst du dir wohl zu Nutze machen, und mufst in solchen Fällen immer einen „Klimax" in der sagenhaften Weiterbildung sehen. Als zum Exempel, A sagt: „Cajus kam in den „Wald und fand eine verwundete Hirschkuh, und heilte „sie." B sagt: „Cajus ging spazieren, und da er „an den Rand eines Waldes kam, sah er eine Hirsch- „kuh liegen, die von einem Dorn verwundet war, und „zog ihr den Dorn heraus." C sagt: „Cajus ging in „einen Wald spazieren, und hörte ein Stöhnen. Er „ging der Stimme nach, und sah u. s. w." — „Offenbar ein Klimax", mufst du nun ausrufen. „Das Lo- „kal, bei A nur ein Wald, ist bei B als Rand des „Waldes, die Wunde als Verwundung durch einen „Dorn bestimmt. C vollends hat das plötzliche Finden „in ein Hören der Klage und ein allmähliches Hinzu- „treten auseinandergelegt." — Ja selbst nicht-identische Berichte kannst du in einen Klimax stellen, so z. B. wenn A von einem Knaben, der den Schnupfen

hat, B von einer Frau, die am Fieber leidet, und C von einem am Schlagflufs verstorbenen Greis erzählt. (Vgl. Str. II, 143 u. a. m.). — Dieses Jongleurstückchen ist besonders gut anzuwenden, wenn an anderen Schwierigkeiten keine „Ausbeute" vorhanden ist.

i) In gewissen Fällen kannst du auch noch einer anderen Finte dich bedienen. Gesetzt, A erzählte einen Umstand m, und B erzählte denselben Umstand, B fügte aber noch einige bei A nicht vorkommende Nebenumstände n o p bei, welche indefs, sobald der Umstand m vorgefallen war, *eo ipso* nothwendig mit vorfallen mufsten. So sagst du dann nicht: „Ist der „Bericht des A, dafs m geschehen ist, wahr, so *muss* „der Bericht des B, dafs auch n, o, p (als nothwen-„dige Consequenzen von m) geschahen, auch wahr „seyn", sondern umgekehrt sagst du: B habe das Mitvorgekommenseyn von n, o, p nur *konjekturirt.* Z. B. A: „Der Baum fiel um". B: „Der Baum fiel um; seine Aeste zerbrachen, und viel des darauf hängenden Obstes rifs im Falle los und fiel ab." So sagst du: „B giebt noch das Brechen einzelner Aeste und Her-„abfallen von Obst als Nebenumstände an. Man braucht „nicht lange zu fragen, wo er diese Notizen her hat. „Fiel der Baum, dachte er, so werden die einzelnen „Aeste beim auffallen auf die Erde wohl geknickt und „vieles Obst durch die Erschütterung abgefallen seyn." (Vgl. über Str. oben pag. 401 f. und pag. 406, ferner Str. II, 490).

k) Hast du nun zwischen den verschiedenen subjektiven Berichten eine passende Anzahl von Widersprüchen aufgefunden, so gehst du an die *inneren Schwierigkeiten*, die in jeder einzelnen Darstellung oder in dem *objektiven Vorfalle selbst* liegen. Da bietet sich dir nun sogleich eine treffliche Ausbeute. Jeder Vorfall ist entweder einfach und nur in seinen allgemeinsten Zügen, oder mit Aufzählung aller Umstände erzählt. Findet das erste statt, so sagst du: „diese „schlichte einfache Darstellung ist dem Geiste der ur-„sprünglichen Volkssage ganz angemessen" (vgl. Str. I, 320), findet das zweite Statt, so sagst du: „die

„Genauigkeit, mit welcher der Berichterstatter den „Vorfall bis in's einzelnste ausmahlt, ist der deutlichste „Beweis, dafs hier die ausbildende Thätigkeit der Sage „obwaltet“ (vgl. Str. I, 383, 395 f., 450, 567, 655, 728, II, 24 f., 36 f. u. a. Beides neben einander I, 704 ff.). Du kannst auf diese Weise gar nicht irre gehn; mag dein Berichterstatter erzählen, wie er will: *mythisch* ist und bleibt, was er immer sagen mag.

l) Nun mufst du vor allem suchen, die einzelnen Umstände ein und desselben Vorfalls dadurch als einander widersprechend darzustellen, dafs du sie wacker verdrehst. Brauchst dich nicht zu fürchten, wenn das Falsum auch auf platter Hand liegt; stelle deine Behauptung oder Erklärung nur mit rechter Keckheit hin, so findest du die Leute dutzendweise, die dir glauben. Als zum Exempel, es hiefse: „Cajus war „ein treuer Vater, und verwendete viel Zeit und Mühe „auf Erziehung und Unterricht seiner Kinder“, und an einer anderen Stelle würde erwähnt: ein Sohn des Cajus, herangewachsen, sey mit einem Manne zusammengetroffen, der früher sein Lehrer gewesen, so mufst du nun die erste Stelle so drehen, als sage sie aus, Cajus habe seinen Kindern schlechterdings allen Unterricht selbst gegeben, und mufst nun fragen: „Wie konnte sein Sohn einen Lehrer treffen, da er „ausser seinem Vater keinen Lehrer gehabt hatte?“ Du bist ein raffinirter Bursche, und wirst dir in allen einzelnen Fällen wohl zu helfen wissen.

m) Ein besonderes Kunststückchen ist, dafs du bei allem, was sich von selbst versteht, nach einem *Zwecke* fragen mufst. Wenn Cajus einem unbekannten Greis, der ihm begegnet, eine tiefe Verbeugung macht, so mufst du fragen: „Was hat denn die Verbeugung „für einen Zweck? Dient sie denn dazu, dem Greis „eine Freude zu machen? Aber wie sollte das Com„pliment eines Unbekannten einem Greise soviel Freude „machen können! Oder nahm Cajus diesen Akt vor, „um überhaupt seine Ansichten über die dem Alter „schuldige Ehrfurcht auszusprechen? Aber es war ja „kein Zuschauer zugegen, und er hätte jedenfalls bes-

„ser gethan, jene Maxime in einem Compendium der „Moral zu veröffentlichen. Oder wollte man sagen, „er habe gerade jenem einzelnen Individuum seine Grund„sätze faktisch offenbaren wollen? Aber das geschah „viel besser, wenn er diese Absicht, um jedes Mifsver„ständnifs zu vermeiden, in einigen Worten auseinan„dersetzte, als wenn er stille schwieg. Und welches „Interesse konnte er überhaupt haben, einem Unbe„kannten seine moralischen Grundsätze in aller Eile „aufzudringen?“ (Vgl. Str. I, 221, 261, 290, 556, 562 u. a. m.).

n) Auch mufst du dir's angelegen seyn lassen, im ganzen Verlauf eines Berichtes einzelne wiederkehrende Umstände, die aber an jeder einzelnen Stelle ihre besonderen Ursachen haben, aus dem Zusammenhang herauszugreifen, und sie als aus einer durchgängigen Absichtlichkeit des Schriftstellers hervorgegangen, mithin als dessen Erfindung darzustellen. Wenn z. B. eine deiner Quellen von Cajus einmal erzählt, von einem Spaziergange zurückkehrend habe er sich zu Tische gesetzt, und an zwei anderen Stellen werden auch Ausgänge erwähnt, die er — jedesmal freilich durch ganz besondere Umstände bewogen — vor Tische machte, so mufst du sagen: „Es erscheint „als stehende Sitte des Cajus, vor Tische spazieren „oder auszugehen. Wer sähe hierin nicht die Absicht „des Schriftstellers, den Cajus dadurch vor anderen „Menschen auszuzeichnen, dafs er ihn nicht wie diese „des Nachmittags, sondern des Vormittags spazieren „gehen läfst?“ (Vgl. Str. II, pag. 581, wo das Vorauslaufen des Johannes vor Petrus einer der ihn bevorzugenden Züge seyn soll. Vgl. über andre dergl. Str.'schen Manoeuvres oben Thl. I, §. 78, 4. Auch dafs Jesu Umgebung als besonders dumm dargestellt sey, Str. I, 314 ff., 535 ff., 665 ff., 679, 691, 693, 710 u. a.).

o) Findest du, dafs ein irgend schwieriger Punkt von keinem Ausleger *bisher* genügend gelöst *ist,* so hast du gar nicht zu fragen, ob er nicht dennoch gelöst werden *könne;* sondern du suchst dir unter der

Zahl der verschiedenen Erklärungen zwei aus, die einander geradezu widersprechen, beide aber unhaltbar sind. Nun zeigst du: „*diese* Erklärung geht nicht; „*jene* geht auch nicht. Die Sache *ist* also unerklärlich." (Vgl. Str. I, 226 f. Anm. u. a.).

p) Nun aber ist es hohe Zeit, an deine Gelehrsamkeit dich zu erinnern. Du glaubst nicht, was es heutzutage für Effekt macht, wenn in einem Buch unter dem Text eine Masse von Citaten steht. „Ja" sagt du, „wo soll ich diese Gelehrsamkeit hernehmen? „Ich habe weder den Josephus, noch sonst besonders „viel gelesen." Lieber Freund, das thut gar nichts. Die exeg. Handbücher von Paulus, De Wette, Olshausen, dazu etliche verschollene Kommentare und Monographieen hast du ja doch bereits studirt; Wetstein und Lightfoot liegen neben dir; Winer's Realwörterbuch hast du dir auch angeschafft, und zum gröfsten Glücke hat der Havercamp'sche Josephus mehrere vortreffliche Register. Nun brauchst du gar nicht zu meinen, du müfstest alles gelesen haben, was du citirst. Gott behüte! Wo du — in Winer, oder Paulus oder sonst wo — Citate findest, frischweg abgeschrieben! Denke für was für einen gelehrten Mann die Welt dich halten wird! Diese Hoffnung mufs deinen Muth anfeuern. Sieh, nun will ich dir klärlich sagen, wie du verfahren mufst. — Den Paulus nimmst du vor, und beweisest überall mit grofser Breite, dafs seine natürlichen Erklärungen einigermassen an Unnatur leiden. — Olshausen, dessen wahre Gröfse nicht sowohl in der Schärfe einer richtigen Harmonistik, als vielmehr in der reichen Tiefe des christlichen Gemüthes besteht, womit er sich in die Weisheitsfülle des göttlichen Wortes versenkt, und der eben deshalb als ein wahrer Reformator der im Rationalismus verflachten Exegese, neben Schleiermacher und Neander, den Reformatoren der Dogmatik und Kirchengeschichte, dasteht — ihn mufst du bei seiner schwachen Seite packen, mufst das Ungenügende mancher von ihm versuchten harmonistischen Lösungen mit lebhafter Satyre ihm nachweisen. — In

Lightfoot mufst du brav rabbinische Stellen suchen und wie und wo du kannst, anführen. — In Josephus mufst du, wenn irgend ein Städtenamen oder ein einzelner politischer Vorfall dir aufstöfst, das Register nachlesen, und dich freuen, wenn Jos. diesen Namen oder Vorfall nicht erwähnt. Das posaunst du dann triumphirend aus als Beweis, dafs Josephus davon „nichts gewufst habe.“ Ob der Name oder Vorfall wichtig genug war, von ihm erwähnt zu werden, brauchst du nicht zu untersuchen; auf den dir unbekannten Plan des Joseph. brauchst du nicht einzugehn; du setzest voraus: Jos. hat *Alles* sagen müssen; was im Register des Josephus nicht steht, das hat nicht existirt; das ist nicht geschehen.

q) Endlich liest du auch die *apokryphischen Evv.* durch; fürchte dich nicht, es kostet dir nicht viele Zeit. Da hebst du nun die allerlächerlichsten Verzerrungen des Lebens Jesu heraus, und stellst sie jedesmal in Parallele mit den einfachsten biblischen Berichten. Würdest du freilich darauf rechnen können, dafs die Mehrzahl deiner Leser diese Apokryphen im ganzen nachläse, so würden sie bald dahinterkommen, das Ungültige dieser Parallelen zu erkennen. Als z. Ex. wenn jemand in einem Buche liest: „Cajus ward sehr alt, „und wenn er ausging, pflegten zwei seiner Söhne ihn „zu führen“, und wenn derselbe in einem anderen Buche liest: „Cajus ward über 1000 Jahre alt, und „war so schwach, dafs er kein Glied regen konnte, „sondern seine Söhne ihn auf die Schultern nahmen, „und herumtrugen, und sein Bart war über 40 Ellen „lang gewachsen“, so sieht ein jeder, dafs das erstere eine nüchterne Erzählung ist, das zweite aber ein abgeschmacktes Mährchen. Du mufst nun aber beides also in Parallele setzen: „Cajus soll nach A sehr alt „geworden seyn; ganz dasselbe finden wir in dem „apokryph. Buche P, wo wir sogar die Zahl seiner „Jahre auf 1000 und die Länge seines Bartes auf 40 „Ellen angegeben finden. Auch stimmen beide Nach„richten überein in Betreff der grofsen Körperschwä„che, woran der Greis in diesem Alter zu leiden hatte;

„indem er nach A von seinen Söhnen geführt wurde, „welcher sagenhafte Zug in P bereits dahin ausge- „mahlt ist, dafs er von seinen Söhnen getragen wird. „Man könnte dies zwar so zu vereinigen suchen, dafs „er erst geführt, und nachher bei zunehmender Schwä- „che getragen worden sey; es ist aber offenbar, dafs „wir in beiden Berichten mythische Gebilde vor uns „haben.“ (Str. I, 210; II, 490 ff. u. a.).

Und dergleichen Zeug sollten die Leser geduldig hinnehmen? — Lieber Freund, wenn du dies Verfahren auf eine gewöhnliche, wunderlose Geschichte anwenden wolltest, würde dir freilich niemand glauben, was du sagst, ja man würde dich für verrückt halten. Wendest du es aber an auf irgend eine Abtheilung der Bibel, auf eine übernatürliche Geschichte, so findest du eine Legion Nachbeter. Merke wohl, der Zweifel richtet sich lediglich gegen die *Wunder.* Um nur diese loszuwerden, bewundert man hier ein Verfahren, das zur Absicht hat, die Quellen der ev. Geschichte für unhistorisch zu erklären, als *scharfsinnig,* welches man ausserdem ohne Zweifel für *unkritisch und unsinnig* erklären würde.

Doch zum Schlusse noch eins. In manchen Menschen ist noch ein Funke jener Schwäche vorhanden, die man Ehrfurcht vor der Bibel nennt. Diese Schwäche wird dem Eindruck, welchen deine Untersuchungen machen, allenthalben störend in den Weg treten. Suche sie deshalb, wo du nur immer kannst, niederzukämpfen. Hast du dein Gebräue gebraut nach meinem Rezept, so thue zur Abkühlung noch einige Gran *frivolen Pfeffer* hinein. Die Fische im See Galiläa's, die Eselinnen Bethaniens u. a. bieten dir reichliche Gelegenheit. Besonders will ich dich aufmerksam machen, dafs das Kreuz auf Golgatha der Ort ist, wo schon vor 1800 Jahren gespottet wurde, und wo der Spott noch heutzutage besonders wohl ansteht. Nun gehe hin, und thue also. „Die ganze Welt will ich dir geben, so du „niederfällst und mich anbetest. Und eure Augen wer- „den seyn aufgethan, und ihr werdet seyn wie Gott.“ Probatum est.

§. 116.

Fortsetzung.

(Seine konstruktive Methode).

Nach Mittheilung dieses Rezeptes gehen wir nun zur treuen Darstellung der Art über, wie Str. sich die Evv. sammt deren Inhalt entstanden denkt.

1. Er geht hiebei aus von der Voraussetzung: *es habe zu Zeiten des Augustus und Tiberius eine Messiashoffnung im Volk Israel gegeben.* Er hat diesen nachmals von B. B. angefochtenen Satz weder zu beweisen für nöthig erachtet (was wir später an seiner Stelle thun wollen) noch hat er uns auch nur näher mitgetheilt und zusammengestellt, was sich die Israeliten unter einem Messias dachten, wie sie sich denselben vorstellten. Nur soviel geht aus gelegentlichen Aeusserungen von Str. besonders §. 61 ff., §. 91 und §. 112 ff. hervor, dafs die Juden sich ihn als einen politischen Befreier dachten (Str. I, pag. 514 f.) dafs sie ihm den im a. T. dem ganzen Volke beigelegten Namen „Erstgeborener Gottes" gaben (I, 505), dafs sie erwarteten, er werde Wunder thun, und zwar noch gröfsere, als von den Heroen des a. T. ausgeführt waren (II, 1 ff.) nicht aber, er werde leiden müssen (II, 300 ff.).

2. Was ist nun geschehen? — Es ist geschehen, dafs zu Zeiten des Tiberius ein Jude, geboren in Nazareth (§. 39), in Galiläa lebte. Damals trat ein Nasiräer und asketischer Bufsprediger, Johannes, auf (*Joseph.* ant. 18, 5, 2), der das Volk nicht allein zur Bufse ermahnte, sondern auch durch das thatsächliche Symbol einer Reinigung dazu aufforderte (§. 45). Jener Jude, Jeschuah genannt, war auch unter seinen Schülern, that auch Bufse, liefs sich auch taufen (§. 49) als aber im Lauf der Jahre Johannes in's Gefängnifs geworfen war, so setzte er dessen Werk in der Art fort, dafs er nun unabhängig von ihm und der Mehrzahl seiner Schüler einen eigenen Anhang sammelte. Doch nicht nur äusserlich trennte er sich von Johannes,

sondern auch sein innerer Plan gestaltete sich verschieden. Er fafste die Idee, durch seine Lehren eine sittliche Umgestaltung des Volkes herbeizuführen, und hoffte dann, in den supranaturalistischen Begriffen seiner Zeit befangen, auf ein plötzliches Eingreifen Gottes, wodurch das Volk auch politisch befreit und Davids Reich wiederhergestellt werden würde (I, 520). Diese von Jesu dem Volke gepredigte Lehre „ent-„sprach völlig den langgehegten Messiasbegriffen des-„selben" (521). So geschah es, dafs ihm im Munde des Volkes und seiner Anhänger öfter die Ansicht entgegentrat, er möchte wohl selbst der Messias seyn. Anfangs erschrack er hierüber (I, 497); aber „allmäh-„lich erhob er sich zu dem Gedanken, selbst der Mes-„sias zu seyn" (503). Indessen erfuhr er keineswegs blofs Beistimmung, sondern zog sich auch je mehr und mehr den Hafs der „herrschenden Priesterpartei" zu, und konnte nun leicht voraussehen, dafs diese ihre Macht dazu anwenden würde, ihn in Jerusalem, dem Mittelpunkt ihrer Stärke, den Römern zur Hinrichtung zu übergeben (II, 292 f. vgl. 295). Möglich auch, dafs der Gedanke an das „Schicksal früherer Propheten" ihn hierin bestärkte (296), möglich, dafs er in etlichen a. t. Stellen schon eine Hindeutung auf die Nothwendigkeit, dafs der Messias leiden müsse, zu finden glaubte, (vgl. 307). — Wahr ist, dafs diese Erwartung in Erfüllung ging. Auf einem Osterfest in Jerusalem brach die Katastrophe aus, und er starb den Kreuzestod.

3. Wie bildete sich nun aus diesen einfachen Vorgängen der in den Evv. niedergelegte Stoff von Erzählungen? Als Jesus, der auf seine Jünger nun einmal den Eindruck des Messias gemacht, gestorben, und der erste Schrecken vorüber war, „be-„gann sich der frühere Eindruck wieder zu regen; so „entstand in den Jüngern das psychol. Bedürfnifs, den „Widerspruch der letzten Schicksale Jesu mit ihrer „früheren Ansicht von ihm aufzulösen, und in ihren „Begriff vom Messias das Merkmal des Leidens und „Sterbens mit aufzunehmen." So suchten sie im a. T.,

und fanden eine Menge Stellen, wo eigentlich nur die Männer Gottes als geplagt und gebeugt bis zum Tode dargestellt sind, die sie aber mit ihrer schlechten Exegese auf ein messianisches Leiden deuteten. „Hat„ten sie auf diese Weise Schmach, Leiden und Tod „in ihre Messiasidee aufgenommen, so war ihnen der „schmachvoll getödtete Jesus nicht verloren, sondern „geblieben", er war nur in seine Herrlichkeit eingegangen; „wie aber konnte er es unterlassen, von hier „aus den Seinigen Kunde zu geben?" „Wie denkbar „ist es, dafs diese Empfindungen bisweilen bei einzel„nen, namentlich Frauen, rein subjektiv zur wirklichen „Vision sich steigerten, auf Andere dagegen, auch auf „ganze Versammlungen, *irgend etwas Objektives*, sicht„bares oder hörbares, bisweilen vielleicht der „Anblick einer unbekannten Person, den Ein„druck einer Erscheinung Jesu machte." 1). So entstand bei den Jüngern, welche nicht mehr in Jerusalem, sondern in Galiläa waren, mithin sich nicht überzeugen konnten, ob Jesu Grab leer sey (II, 638) die Ansicht von *Jesu Auferstehung*.

Hiemit aber war der Impuls zu Weiterem gegeben. Wie die Christen nun anfingen, Jesum als den verherrlichten und auferstandenen Messias den Juden zu predigen, so entgegneten ihnen diese allenthalben, dafs zum wahren Messias Attribute gehörten, welche bei jenem Jeschuah nicht vorhanden gewesen. Der wahre Messias müsse Wunder thun; von Jeschuah sey nichts dergleichen bekannt. Eigentlich hätten nun freilich dessen Jünger, die ja selbst ursprünglich die Messiasidee der übrigen Juden getheilt hatten, diesen Einwurf anerkennen sollen; aber sie mochten nun einmal nicht gerne von ihrem Messias lassen, und je mehr sie

1) Es ist doch ein rechtes Glück, dafs so eine unbekannte Person, Hanns oder Kunz, sich damals gerade zur rechten Zeit in einer solchen Versammlung (wahrscheinlich in etlicher Entfernung und schweigsam) gezeigt hat. Sonst wäre fataler Weise die ganze Weltgeschichte eine andre geworden.

selbst von der Nothwendigkeit, der wahre Messias müsse Wunder thun, überzeugt waren, um so mehr machten sie sich selbst glauben, Jeschuah habe gewifs auch Wunder gethan, und sie hätten dieselben nur nicht gesehen. Es fehlte hiezu aber keineswegs an äusserem Anlafs. Von Jeschuah waren Aussprüche bekannt, als z. Ex. „er wolle seine Jünger zu Menschenfischern machen"; „ein unfruchtbarer Baum „werde abgehauen." Nun kam man auf die Idee, Jesus werde wohl wirklich seinen Jüngern einen reichen Fichzug durch ein Wunder verursacht haben (§. 70 f.), Jesus werde wohl wirklich einen unfruchtbaren Baum haben verdorren lassen (§. 104). Andere Anlässe lagen im a. T. Weil Mosis Hand auf wunderbare Weise bald rein, bald aussätzig wurde, weil Mirjam aussätzig und wieder rein wurde, weil Elisa einen Aussätzigen heilte, so *schloss* man „was der erste Goel ver„mochte, mufste auch der zweite zu thun im Stande „seyn." (II, 52). Weil Elisa einen Mann blind und einen anderen sehend gemacht hatte (II, 2) so *schloss* man, werde Jesus wohl auch Blinde sehend gemacht haben, und dies bildete sich verschiedentlich aus. So kombinirte man z. B. das von Elisa dem zwar nicht blinden, aber doch aussätzigen Naeman angerathene Waschen im Jordan, mit dem Umstande, dafs bei Jerusalem zwar nicht der Jordan, aber doch der Teich Siloah war, und mit dem Koth, der „als Surrogat ei„ner Augensalbe nahe lag, und auch sonst bei zauber„haften Proceduren vorkömmt" und damit die wunderbare Heilung als verbürgt erschiene, knüpfte man Verhandlungen daran, und so entstand die Joh. 9 erzählte Geschichte (II, 74 f.). Weil es unter den Kranken auch Paralytische gab, so bildeten sich Berichte auch von deren Heilung. Mit einem dieser Berichte kombinirte man die Schilderung von der Menge des Jesum umgebenden Volkes; diese hervorzuheben, liefs man den Kranken über das Dach zu Jesu gebracht werden, wo nun kein anderes Mittel übrig blieb, als letzteres über Jesu aufzubrechen (II, 83 ff.). — Weil Elisa die Heilung des Naeman vollbrachte, ohne dafs

er bei ihm und seiner Waschung zugegen war, so „durfte auch in diesem Stücke der Messias nicht hinter „ihm zurückbleiben“ (II, 111 f.) und so entstanden die Geschichten vom Königischen, vom Centurio, vom kananäischen Weibe. Die Erzählung 1 *Kön.* 13 gab Anlafs zu der Geschichte von der verdorrten Hand, die Todtenerweckungen des Elias und Elisa zu den drei neutestamentlichen Todtenerweckungen (II, 160). Ferner weil Moses dem Meere gebot, sich zu theilen, mufste Jesus dem Meere auch etwas geboten haben (II, 166); weil Elisa trocken durch den Jordan ging, uud ein andermal ein Eisen schwimmend machte, so wurde das Trockenbleiben mit dem Obenbleiben kombinirt, und es entstand das Wandeln auf dem See (II, 178). Endlich weil Moses das Volk mit Manna speiste, mufste auch Jesus das Volk gespeist haben, und was bei Elisa's Vorrathsvermehrung als ein Verhältnifs von 20 zu 100 erschien, mufste bei Jesus als ein Verhältnifs von 5 zu 5000 erscheinen (205). Aehnlich entstand die Verwandlung von Wasser in Wein aus Geschichten, wie *Ex.* 17, *Num.* 20, *Judic.* 15 u.s.w. und während Moses das Wasser in Blut depravirte, mufste Jesus dasselbe zu Wein verbessern (220).

So bildeten sich an verschiedenen Orten verschiedene Mythen, in welchen allen sich die Idee der Herrschaft des Geistes über die Natur aussprach. Diese Mythen, wie sie sich berührten, vermischten und assimilirten sich; wiederum gestaltete sich ein und dieselbe Mythe in verschiedenen Gegenden verschieden, indem allenthalben aber auf verschiedene Weise das einfachere mehr in's Detaillirte ausgemahlt wurde. (Vgl. Centurio und Königischer). Doch blieb dann der gemeinsame Ursprung sichtbar an einzelnen Redensarten und Wendungen, die sich fixirten.

Aehnlich ging es mit Jesu Reden. Kleinere, wirklich von ihm herrührende Dikta wurden auf verschiedene Weise unter einander und mit historischen Anlässen kombinirt, und hiebei natürlich auch in sich selbst modificirt. Jene Erkenntnifs aber von der Nothwendigkeit des Leidens Christi, welche den Jüngern

erst nach seinem Tode durch verschrobene Exegese geworden war, trug man in des Meisters eigenen Mund über, und dieser sollte nun sein Leiden mit allen Nebenumständen, ebenso aber auch seine Auferstehung und Parusie vorher gesagt haben.

Auch Vorfälle aus seinem Leben, die möglicherweise wohl stattgefunden haben können, gestalteten sich im Munde der Tradition auf verschiedene Weise. (Vgl. die Salbung).

Besonders aber bot die *Kindheitsgeschichte Jesu* der Mythenbildung einen weiten Spielraum dar. Der so verherrlichte Messias, dessen Gottessohnschaft je mehr und mehr in metaphysischem Sinn aufgefafst wurde (Str. §. 53) konnte nicht wie ein gewöhnlicher Mensch in die Welt getreten seyn. Einestheils suchte man ihn als den wirklichen Nachkommen Davids nachzuweisen, indem man Genealogieen konstruirte, welche, an verschiedenen Orten entstanden, sich freilich widersprechen mufsten (Str. §. 22). Andrerseits suchte man die a. t. Weissagungen von der Bedeutsamkeit Bethlehems bei der Geburt des Messias so zu berücksichtigen, dafs man entweder Jesu Aeltern (wie Mt.) von Anbeginn dortselbst wohnen liefs, und das bekannte Faktum, dafs sie nachher in Nazareth wohnten, durch eine in Folge besonderer Umstände geschehene Uebersiedlung erklärlich zu machen suchte, oder so, dafs man (wie Luk.) Jesu Aeltern von Anfang in Nazareth wohnen und durch ein welthistorisches Ereignifs nach Bethlehem kommen liefs (Str. §. 39). Endlich bildeten sich verschiedene, divergente Mythen von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu nach Analogie heidnischer, die Geburt des Romulus, Herkules, Pythagoras u. a. betreffender Sagen, (§. 29) und bei Christi Geburt mufsten Engel vom Himmel und Abgesandte der Heidenwelt zu seiner Verherrlichung erscheinen u. s. w.

So ehrte man Jesum weiter auch dadurch, dafs man sein Verhältnifs zu Joh. d. T. so darstellte, als sey Joh. nicht selbstständig, sondern lediglich als Vorläufer Jesu aufgetreten (§. 44 ff.); ja schon in der Kind-

heit führte der geschäftige Mythus beide Männer auf bedeutungsvolle Weise zusammen (§. 19).

4. Entstehung der Evv. Hatte sich auf diese Weise ein reicher Stoff gebildet, so konnte es nicht fehlen, daſs man allmählich das Bedürfniſs empfand, denselben schriftlich zu fixiren. An verschiedenen Orten geschah dies. Daſs hiemit der so vielgestaltige Stoff in den einzelnen Schriften auch verschieden niedergelegt wurde, war natürlich. Ja es geschah, daſs ein und demselben Schriftsteller ein und dieselbe Geschichte (z. B. die Speisung) von zweien Seiten, jedesmal anders gestaltet, zukam, und derselbe nun glaubte, zwei verschiedene Geschichten vor sich zu haben, und beide neben einander in sein Buch aufnahm.

Wir besitzen vier dgl. Schriften. Die drei ersten sind einander in Auswahl und Betrachtungsweise des Stoffes nahe verwandt. In der vierten zeigt sich bereits die Herrschaft dogmatischer Reflexion und sekundärer, absichtlicher Ausbildung des Mythischen.

§. 117.

Fortsetzung.

(Kritik der Hypothese).

Wir haben mit Str.'s Hypothese ein anderes Verfahren eingeschlagen, als er mit den Evv. Allen, so reichlich gebotenen Anlaſs zur Verzerrung und Karrikirung derselben haben wir unbenützt gelassen; vielmehr haben wir das, was sich bei Str. ordnungslos und durcheinandergestreut findet, mühvoll gesammelt und auf diejenige Weise zusammengestellt, auf welche es noch den höchstmöglichen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen im Stande seyn möchte. Die Frage nach dem auch von uns behaupteten Vorhandenseyn einer Messiashoffnung bis cap. 2 versparend, prüfen wir nun die innere Möglichkeit des von Str. vorausgesetzten *historischen Restes des Lebens Jesu*, sodann die Möglichkeit der von ihm angenommenen *Mythenbildung;* endlich aber entscheiden wir die Frage,

ob das, was wir über die *Abfassung der Evv.* wissen, und das, was Str. selbst darüber zugesteht, mit seiner übrigen Hypothese in Einklang stehe.

1. In dem von Str. uns gelassenen Rest des Lebens Jesu stofsen uns auf den ersten Blick zwei riesengrofse Schwierigkeiten auf. Die eine betrifft *Jesu Jünger und Anhänger.* Es soll unter allem Volk die bestimmte Erwartung eines *wunderthätigen* Messias vorhanden gewesen seyn; diese Erwartung soll so unerschütterlich und eisern gewesen seyn, dafs sie hinreichte, nach Jesu Tode seine Anhänger zu der festen Ansicht gebracht zu haben: wenn Jesus der Messias sey, so *könne er nicht anders*, er *müsse* Wunder gethan haben. So stark, so felsenfest soll jene Erwartung in der damaligen Generation gewurzelt haben, dafs die Christen aller Orten ausnahmslos, und ohne dafs unter ihnen selbst sich Widerspruch dagegen erhob, diese Messiasidee für realer betrachteten, als das, was sie erlebt oder von Augenzeugen gehört hatten. Sie reichte hin zu einer festen Ueberzeugung von nie geschehenem. Und dennoch! als Jesus lebte, zeigte sich von dieser Messiasidee keine Spur! Weder genügte jener Jeschuah den politischen Wünschen, noch der Idee eines wunderthätigen Messias: wie kam es denn, dafs dann nicht nur jene Jünger, die noch nach seinem Tode die Idee des wunderthätigen Messias so festhielten, sondern auch das Volk Galiläas nie einen Widerspruch erhoben? wie kam es, dafs gerade sie ganz von selbst auf den Gedanken verfielen, Jeschuah müsse der Messias seyn? dafs sie ihm, der anfangs von diesem Gedanken nichts wissen wollte, denselben erst aufdrangen? Finden wir doch — ein Zug, dem gerade Str. grofse Bedeutung beilegt — dafs sie öfter von Jesu ein Wunder forderten! Entweder mufste er sich dann stellen, als *könne* er Wunder thun, und *wolle* nur nicht — pafst das aber zu dem Charakter des Jesus, der in den Evv. geschildert ist? oder auch nur zu jenem Str'schen Jeschuah, welcher eine „sittliche Wieder-

geburt" des Volkes herbeizuführen trachtete? Oder er mufste gestehen, er *könne* keine Wunder thun, und dieselben gehörten auch nicht zum Begriff eines Messias. Aber so erregte er ja den höchsten Widerspruch jener an der Wunderforderung so äusserst starr hängenden Generation. Und welche Macht sollte es gewesen seyn, wodurch die Leute bewogen wurden, lieber ihre Messiasidee aufzugeben, als Jesu die Messianität abzusprechen? Konnte die blofse Sittenpredigt auf ein Volk, das sich hiedurch *gestraft* fühlte, solch einen Zauber üben?

Oder nehmen wir im umgekehrten Fall an, Jesus habe wenn nicht allem Volke, doch denen, die ihn für den Messias zu halten nachher nicht unterliefsen, vor allem also seinen Jüngern, die Meinung, dafs der Messias Wunder thun müsse, benommen. Wie ist es dann erklärlich, dafs diese Leute nach seinem Tode plötzlich wieder auf jene Meinung, mit welcher Jesu ganze Thätigkeit schlechterdings nicht übereingestimmt hatte, zurückfielen, und zwar mit solcher Vehemenz zurückfielen, dafs diese Meinung ihnen nun lieber wurde, als alle Erfahrung 1)?

Noch gröfser ist die zweite Schwierigkeit, die in der *Person Jesu selbst* liegt. Er selbst, der Jeschuah Str.'s, müfste doch offenbar die Messiasidee seiner Zeit getheilt haben. Wie konnte er sich dann für den Messias halten? Aber, sagt Str., er hielt sich nicht selbst dafür, andere nöthigten ihm gleichsam diesen kühnen Gedanken auf. Nun sahen wir aber, dafs diese „Anderen" selbst schlechterdings nicht anders auf die Ansicht, Jesus sey der Messias, kommen konnten, als wenn ihnen, die stets Wunder von ihm verlangt haben sollen, Jesus seinerseits zuvor die Ansicht, als sey Wunderthätigkeit dem Messias nothwendig, benommen

1) Dies beweist zunächst soviel, dafs bei *Zeitgenossen Jesu* sich Mythenbildung nicht will erklären lassen. Diese mufste erst spät, etwa 80 nach Chr. begonnen haben. Darüber unten.

hatte. So müfste also doch von *ihm* das Streben ausgegangen seyn, sich um jeden Preifs dem Volk als Messias darzustellen.

Aber beides ist undenkbar. Weder kann Jeschuah, der die Ansichten seiner Zeit bis in das beschränkteste [2]) theilte, ohne Vermessenheit zu der Idee, er sey der Messias, von selbst gekommen seyn, noch ist es möglich, dafs ein Mensch, der noch einigermassen Vernunft im Kopfe hat, einen Gedanken, der ihm anfangs verrückt und vermessen erschien, und vor dem er selbst „erschrack", blofs darum zuletzt geglaubt haben sollte, weil andere Leute ihm denselben immer und immer wieder vorsagten. Das ist nur bei höchster Eitelkeit denkbar.

Wie aber der von Str. für historisch angenommene Geschichtsrest *in sich selbst* an bedeutenderen Widersprüchen leidet, als alle die Widersprüche seyn würden, die nach seiner Meinung in den Evv. stattfänden, so ist derselbe auch *mit der weiteren Geschichte des Christenthums und der Kirche* schlechterdings unvereinbar. Schon Ullmann [3]) hat treffend nachgewiesen, dafs gerade bei dem Widerstrebenden, was ein *gekreuzigter Messias* für alle damaligen Israeliten hatte und haben mufste, sich das Faktum, dafs *dennoch* eine christliche Gemeinde sich bildete und so mächtig bildete, nur aus der Gottheit Christi und der Historizität seiner Auferstehung erklären lasse. In der That, die ungeheure Umwälzung der Welt durch das Christenthum, den Löwenmuth seiner Bekenner, die Wahrhaftigkeit und Reinheit einer Gemeinde, welche — ein ganz Neues — mitten zwischen einem grundverdorbenen Judenthum und einem thöricht lasterhaften Heidenthum entsteht, wächst, sich behauptet, daraus erklären zu wollen, dafs ein galiläischer Jude mit der passablen Idee, sittlich auf sein Volk wirken zu wollen, das Hirnge-

2) Vgl. die oben §. 5, Anm. 2 aus Str. angeführten Stellen.

3) „Historisch oder mystisch? Beiträge etc." Hamburg 1838.

spinnst verband, er sey der Messias, und dafs seine Jünger Visionen hatten, „einen Unbekannten sahen", und eine metaphysische Idee, Jeschuah sey Gottes Sohn gewesen, zusammenkonstruirten — das geht über alle erdenkliche Schwindelei so himmelhoch hinaus, dafs es schwer begreiflich wird, wie eine solche Ansicht anderswo als in Bedlam habe entstehen können! Wenn uns nun aber Str. glauben machen will, nicht jenes historische Wirken des Judenrabbiners, sondern die gelegentlich sich hiebei entwickelt habende Idee: *dass Gottheit und Menschheit an sich eins seyen*, habe jene Revolution hervorgebracht, so erinnern wir ihn, dafs nach seinen eigenen Worten diese Idee ja noch nicht *als Idee* vorhanden war, sondern nur *als Vorstellung*, und zwar als eine jener vielfachen „supranaturalistischen" Vorstellungen, wie die Juden sie damals dutzendweise hatten. Würde eine solche *Vorstellung* so ungeheures zu leisten vermögen, warum hat sie es nicht in Hellas vermocht? denn die Vorstellung eines von einem Gott und einem menschlichen Weibe gezeugten Mannes war dort schon lange vorhanden. Oder — weil doch ein monotheistischer Gottesbegriff nöthig scheinen möchte — warum hat nicht jener Simon Magus, welcher die Idee einer Immanenz des göttlichen Wesens im Menschen *weit adäquater* aussprach, als alle App., jene Wirkungen hervorgebracht, welche wir nun vielmehr in Folge des „kindischen" Glaubens, dafs ein Rabbiner ohne Mannes Zuthun erzeugt sey, eintreten sehen?

2. Fragen wir nun nach der Möglichkeit jener von Str. angenommenen Mythenbildung. Dafs in Zeiten, wo bereits eine gewisse Bildung herrscht, dennoch solange, als einem Volke kein historisches Bewufstseyn aufgegangen sey, noch immer Mythen sich bilden können, hat Str. (I, 37 und 73) ausgesprochen. Historisch aber nennt er ein solches Bewufstseyn, welches nicht nur an keine erdichteten, sondern überhaupt an gar keine Wunder glaubt (74). Hienach versteht es sich, dafs dem Volk Israel bis unter Christum herab noch kein historisches Bewufstseyn aufgegangen war (freilich auch dem deutschen Volke nicht

bis zum Ende des 18. Jahrhunderts). Ob nun die Behauptung eines so späten historischen Bewufstseyns in Israel richtig sey, wollen wir hier nicht näher erörtern, müssen aber sogleich das Consequens leugnen, dafs in einem Volke, welches *in diesem Sinn allein* des histor. Bewufstseyns ermangelte, sonst aber Jahrhunderte innerer Bildung und auch äusserer Anregung durchlaufen, und mit den zwei gebildetsten Nationen des Alterthums in vielfache, engste Berührung gekommen war — in einem Volke, wo selbst jener Gegensatz des Rationalismus und Nihilismus gegen den Supranaturalismus sich scharf erhoben hatte — dafs also in einem solchen Volke noch Mythen, wie in dämmerndem Traume sich sollten haben bilden können. Bei solchen Völkern finden wir nur zweierlei; entweder *absichtliche* Mythenbildung, ausgehend von absichtlichen Sektenstiftern, wie die Mythen in einzelnen apokr. Evv. und in Mohammed; solche Mythen zeichnen sich sogleich durch das Legendenhafte, Fabulöse und durch die sichtliche dogm. Absicht aus. Oder blofse vereinzelte *Anekdoten*, wie sie an den Namen eines grofsen Mannes sich nach oder schon vor dessen Tod anknüpfen; solche Anekdoten schliefsen sich an einzelne historische Züge seines Lebens oder Charakters an; nimmermehr aber spiegelt sich in ihnen eine allgemeine Idee des Volkes ab, die dasselbe etwa nur auf den Namen jenes Mannes als auf ein Substrat übertrüge. Gerade letzteres aber soll bei der Bildung des ev. Geschichtsstoffes stattgefunden haben. Eine im Volke fertige Idee — wie sich die Heidenchristen bei der Mythenbildung verhielten, erfahren wir nicht! — sey nach und nach in bewufstlosem Takte und schönster Reinheit, in urkräftigem Bildungstrieb, auf ein Individuum, welches dazu Anlafs bot, übertragen und ausgestaltet worden. Solch eine *instinktartige* Thätigkeit, wo ein Volk eine Fülle reicher und reiner Ahnungen besitzt, und an ihnen so fest hält, und in ihrer Gewifsheit so glücklich ist, *dass ihm der Unterschied zwischen ihnen und der unidealen Wirklichkeit noch nicht aufgegangen ist*, und es — das Volk in Masse und ohne Wi-

derspruch — die Züge des Ideales in den Reflex der vergangenen Wirklichkeit *arglos* zu übertragen vermag, ist *nur im ersten Kindheitsalter eines Volkes*, nur dann denkbar, wenn das Volk auch über sich selbst und seine Volkseinheit eben erst zum Bewufstseyn erwacht [4]).

So schwinden wirklich die herrlichen, aus der Idee entsprossenen, eine Einheit von Gedanken darstellenden Mythen plötzlich (Str. I, pag. 72) wo es gilt, die Möglichkeit ihrer Entstehung denkbar zu machen, zu „einzelnen Anekdoten" und zu „Sagen" herab, und wir werden höflichst ersucht, uns die Entwicklung dieser Sagen „nicht gerade an denjenigen Orten Palä„stinas zu denken, wo Jesus sich am längsten aufge„halten hatte." So wird uns der beste Theil Israels (Galiläa und Judäa) sogleich entzogen; an Heidenchristen dürfen wir auch nicht denken, da diese bekanntlich keine fertige Messiasidee hatten, die sie auf Jesum übertragen konnten; Samaria's Messiaserwartungen waren auch schwerlich nach Elisa's Wundern gebildet; so bleibt uns nur das transjordanische Land und die Diaspora.

Freilich noch ein grofser Landstrich. Und damit uns die Sache noch mehr einleuchte, so sagt Str. weiter: „Was aber die Augenzeugen betrifft, so müfste, „sofern die Apostel darunter verstanden seyn sollen, „*diesen eine wahre Allgegenwart zugeschrieben werden,* wenn „sie an allen Orten und Enden, wo unhistorische Sa-

4) So die altgermanischen Mythenkreise, so die ältesten Mythen Indiens, die reinen Gestaltungen des Holwell'schen Fragmentes. — Wie wach dagegen das Bewufstseyn der ersten Christengemeinden über den Unterschied von histor. Wahrheit und von Sage war, dafür ist uns der *Presbyter Johannes* (bei *Eus.* 3, 39 siehe die Stelle vollständig §. 132, 2) ein Zeugnifs, wenn er von Markus sagt: *ὥςε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

„gen über Jesum aufkeimten und fortwucherten, zu „deren Ausjätung sollten zugegen gewesen seyn; Au„genzeugen im weiteren Sinne dagegen, welche Je„sum nicht ununterbrochen gesehen hatten, *mussten* „*wohl sehr geneigt seyn*, die Lücken ihrer Kenntnifs von „seinem Lebensgang durch mythische Vorstellungen „auszufüllen.“

Viel Worte, wenig Sinn! Nur zwei Klassen von Augenzeugen kann sich Str. denken, die Jünger, die Jesum allenthalben begleiteten, und andere Leute, die ihn zuweilen einmal gesehen hatten, so, wie man einen gewöhnlichen Menschen eben einmal sieht, und die hernach die Lücken zwischen je zwei solchen Sehungen sehr gerne mit irgend etwas ausgefüllt hätten, und deshalb alles glaubten, was man ihnen erzählte, ja auch das wunderbarste, obgleich sie Jesum nie hatten ein Wunder thun sehen. — Wo lebten nur diese Leute? — In der Diaspora? Unmöglich. In Peräa? — Müfste gerade in Gadara und der Dekapolis gewesen seyn, dem einzigen Punkte Peräas, den Jesus berührte. Bleibt uns aber Gadara allein als Lokal der Mythenbildung übrig, so liegt der Gedanke nahe, die ganze Mythen-Masse und Hypothese möchte nichts anderes seyn als die wiederauferstandene Menge jener Teufel, die ja schon damals in Schweine gefahren waren. — Doch diesen unanständigen Scherz bei Seite, und angenommen, die Mythen hätten sich *gegen* Str.'s *frühere Behauptung* dennoch in *Galiläa* gebildet, so bleibt es allerdings schwierig zu fassen, wie die guten Leute, die den Rabbiner dann und wann gesehen, Dinge wie z B. die Speisung am See gutwillig sollten geglaubt haben, wenn am See selber keine Seele je etwas davon gesehen oder auch nur vom Grofsvater her vernommen hatte. So werden wir mit unserer Mythenmöglichkeit wieder in eine *sehr späte* Zeit hinabgewiesen.

Doch weiter! Wie es mit den Leuten stehe, die den Rabbi Jeschuah nur „das eine oder andere Mal „gesehen hatten“ und dabei so gütig waren, alles gute und schöne über ihn zu glauben, haben wir gesehen. Wie steht es nun aber mit der anderen Klasse von

Augenzeugen, denen, die immer um Jesum waren, d. i. *zunächst* (aber nicht *allein*) den *Jüngern?* „Diesen müfste „eine wahre Allgegenwart zugeschrieben werden“, wenn sie überall zur Ausjätung der Mythen hätten zugegen seyn sollen. Das sieht beinahe gescheut aus, ist es aber nicht. *Herr Dr.* **Str.** *scheint nämlich hier eine unabhängig vom Einflusse der App. erwachsene, und zu ihren Zeiten bereits fertige grosse, durch alle Welt zerstreute Christengemeinde vorauszusetzen.* Sonst wüfste ich nicht, wie eine solche reiche, vielgestaltige Mythenbildung hätte vor sich gehen, sich modificiren, umgestalten, assimiliren und fixiren können, ohne dafs der Kreis dieser Wucherpflanzen je mit der Gegenwart und dem Einflufs eines Ap. zusammenstiefs, ohne dafs je ein Ap. davon hörte, ohne dafs je ein Ap. dagegen Einsprache that. Ja gesetzt es gab eine solche sich selbst überlassene Diaspora von Christen, so mufsten diese, sollten sie nicht ganz von allen apostolischen Gemeinden abreifsen, doch irgendwie mit anderen Christen zusammenkommen; es mufste sich hier die Differenz einer Gemeinde, welche an den schlichten Rabbiner Jeschuah, und einer anderen, welche an den wunderthätigen Jesus glaubte, auf's grellste herausstellen — und dann sollten die App. nicht alles aufgeboten haben, den Mythen-Unsinn, der ihnen doch wahrlich als krasse Lüge erscheinen mufste, zu bekämpfen? Dann sollte es nicht einen primitiven Lebenskampf der Kirche gegeben haben, von welchem uns gleichwohl die Geschichte nichts meldet? — **Str.** beliebt aber die *enge Einheit und Verbindung der Gemeinden im ersten Jahrh.*, eine Einheit, die durch die paulin. Briefe als historisch begründet ist, gar weislich zu ignoriren. Macht der Straufs seine Augen zu, so kann der Jäger ihn nicht sehen. Dafs die Gemeinden unter apost. Einflusse gestiftet wurden, dafs sie durch Handreichung verbunden waren, dafs bei dem Weltverkehr jener Zeit und in Palästina vollends bei dem jüd. Kriege ein fortwährendes Reisen und gegenseitiges Besuchen von Christen aus verschiedenen Gemeinden stattfinden mufste, das wird wohlweislich ignorirt. „Die App. waren nicht

allgegenwärtig." Waren sie auch nicht allgegenwärtig, so haben sie doch wenigstens nicht geschlafen! Hätte es auch wirklich Kreise in der ersten Kirche gegeben, welche von den App. unabhängig waren, und wo Mythen „keimen und fortwuchern" konnten, so müssen wir doch denken, dafs die App. ihrerseits auch Gemeinden hatten, die unter ihrem Einflusse standen, und wo die ungefärbte, nicht durch Mythen verunstaltete Lehre sich ausbreitete. Früher oder später mufsten dann — wohl an vielen Orten — jene beiden Kreise, der mythenbildende und der apostoliche, zusammenstofsen, und jener bereits oben geschilderte Kampf sich entspinnen.

Da wir nun von einem solchen Kampfe keine historische Spur haben, so bleibt uns nichts übrig, als zum drittenmale uns in späte Zeiten hinabzuwenden. Erst als alle App. abgestorben waren, und auch ausser ihnen die übrigen Augenzeugen des Lebens Jesu, und weiter die wichtigsten apostolischen Gehülfen — dann erst konnte etwa Mythenbildung beginnen. Und selbst dann nicht! Denn nun mufste die ungefälschte Lehre bereits so fest gewurzelt haben, dafs wo eine Gemeinde mit mythischen Berichten hervortrat, sie den Widerspruch der gesammten übrigen Gemeinden zu erfahren hatte, welche ihre apostolische Ueberlieferung dem neuen Gefasel würden mit Ernst entgegengesetzt haben. *Ist in den Zeiten der App. die* Entstehung *der Mythen nicht denkbar, so ist nachher ihre* Aufnahme *unbegreiflich.*

Wären es *gleichgültige Vorfälle* gewesen, die man sich von Jeschuah zu erzählen pflegte, nun gut, so liefse sich begreifen, wie dies der Aufmerksamkeit der App. und apost. Gemeinden entging. Aber von einem Manne, der nie die blasse Probe eines Wunders gegeben, viele Dutzende der merkwürdigsten *Wundergeschichten* aufzubringen — das ist undenkbar, undenkbar, wie man darauf verfallen konnte, undenkbar, wie Andere es ohne Widerspruch hinnahmen.

„Nein", wird Str. sagen, „der bei den App. selbst auftauchende Glauben an Christi Auferstehung bildete

die Brücke vom historischen Gedächtnifs zu der dogmatischen Erfindung. An die Auferstehung schlossen sich erst kleinere Wunder, dann immer gröfsere an." — Wie wohl es mir bei meiner etwas trägen Fassungskraft nicht recht klar werden will, wie zwölf und mehr Menschen zu gleicher Zeit ein und dieselbe „subjektive Vision" haben sollten, wiewohl ich weiterhin nicht einsehe, wie „der Anblick eines Unbekannten" so magisch auf die Kopfnerven der armen Jünger gewirkt haben solle, dafs sie dachten: „Weil wir diesen Mann nicht kennen, mufs Jesus wohl auferstanden seyn" oder vollends: „Weil dieses Mannes Ge„stalt uns unbekannt ist, so mufs es wohl der aufer„standne Jesus seyn, dessen Gestalt uns — — bekannt „ist"! — wiewohl mir also die Str.'sche Auferstehung nicht so ganz klar werden will, so könnte ich mir, wenn ich meiner Vernunft nun doch einmal Gewalt anthun wollte, doch zur Noth hiebei einen Schimmer von Möglichkeit denken. Dagegen, wie ein App. nun dazu gekommen seyn sollte, es ohne Widerspruch hinzunehmen oder gar zu bejahen, wenn eine Anderer erzählte, Jeschuah sey zu den zwölf Jüngern über den See gewandelt, oder Jeschuah habe mit den Jüngern am See gesessen, und mit ihrer Beihülfe fünftausend Mann gespeist — wie das ein Ap., wenn er noch seine gesunden Sinne hatte, von sich selbst glauben konnte, was ihm nie begegnet war, das soll mir ein Anderer erklären! Es bleibt dabei, zu Lebzeiten der App. ist bei der engen Gemeindeverbindung die *Bildung* der Mythen unmöglich, und nach ihrem Tode die *Aufnahme* derselben.

Str., der uns pag. 80 und 85 gar schön erklärt, wie der Mensch zu dem Wahne komme, alles was in der Welt geschieht, von einer Wirkung Gottes abzuleiten, — Str. hat nun in der obenangeführten Stelle pag. 72 *nur zwei Klassen von Augenzeugen* angenommen, a) die App b) die Leute, die Jesum nur ein oder zwei Male gesehen hatten, und „wohl sehr geneigt waren", alle Lückenbüfser, die sie hörten, zu glauben. Er hat aber

vergessen c) alle die vielen Leute, die den Rabbi Jeschuah wohl hundertmal, aber kein Wunder von ihm gesehen hatten, und die, *weil sie ihm feind waren,* nicht im mindesten geneigt waren, sich die herrlichsten Thaten, die er gethan haben sollte, vorlügen zu lassen. Vergessen hat der scharfsinnige Mann, rein vergessen hat er die ganze Masse des die Christen blutig hassenden Judenvolkes, dieses Volkes, welches in Palästina nicht allein, sondern in der ganzen *οἰκουμένη* neben den Christen lebte, aus dessen zerstreuten Gemeinden die christlichen Gemeinden hauptsächlich entstanden waren, das die Christen allenthalben als Kontrolleur begleitete. Diese Juden würden wohl zu solchen Mythen stille geschwiegen haben! Sie würden stille geschwiegen haben zu den Wundererzählungen der Christen, wenn sie wufsten, dafs Jeschuah nie ein Wunder gethan hatte! — Sagst du: gerade dies mufste den Widerspruch der Christen wecken, und sie reizen, nun erst recht wunderbare Dinge von ihrem Jeschuah zu behaupten, um denselben den Anschuldigungen der Juden gegenüber zu erheben. Wirklich? Die Leute, die uns im Philipperbriefe geschildert werden, die Leute, die uns mit all ihren Schwächen aber doch als voll Glaubens und Wahrheit in den Korintherbriefen entgegentreten, die schlichten Bekenner in jenen Verfolgungen der ersten Zeit, sie sollen *ausnahmlos* einem solchen loyolitischen Verfahren gehuldigt haben? Da erzählte einer, einem Juden gegenüber, eine unwahre Geschichte; und keiner sollte ihn *gestraft* haben über solchen Frevel? Str. läfst die Mythen in der Luft entstehen; er sieht schlechterdings nicht ein, dafs ein *Volk* aus *Einzelnen* besteht, dafs *Einzelne* den Anfang machen mufsten im Mythen erzählen, und dafs eine Mythe erst von Mund zu Mund durch Hunderte von Einzelnen wandern mufste, ehe sie zum Glauben einer Gemeinde werden konnte. Diese Hunderte müfsten alle *unredlich* gewesen, es müfste *kein einziger* Redlicher darunter gewesen seyn! Das Christenthum sieht aber wahrlich nicht so aus, als habe es durch

Waffen der Unredlichkeit sich den Weg gebahnt, durch eine Unredlichkeit, die erst nach 1700 Jahren entdeckt ward!

Str. beruft sich (§. 91) auch darauf, dafs in den apost. Briefen keine Berufung auf Wunder vorkomme. So wenig, als sich heutzutage ein Seelsorger in praktischen Angelegenheiten auf einzelne Wunder Christi berufen wird. Wer fehlerhafte Erscheinungen im Gemeindeleben zu behandeln hat, wird sich auf die Idee des Christenthums, auf das Wesen des Glaubens und der Liebe berufen, heute wie damals. Damals wie heute werden die christlichen Gemeinden, wenn sie in ihren *gewöhnlichen Gottesdiensten* ev. Geschichten hörten oder lasen, sich an den einzelnen Wundern und sonstigen Zügen aus Jesu Leben erbaut haben; wie aber die App. in ihren *Briefen* dazu gekommen seyn sollten, sich auf einzelne Wunder zu berufen, ist schwer abzusehen. Sollte Paulus die korinthischen Schismen mit Berufung darauf bekämpft haben, dafs bei der Hochzeit zu Kana die Jünger einträchtig beisammensafsen, oder die korinthischen Fleischessünden damit, dafs Jesus zu dem geheilten Kranken gesagt, er solle nicht mehr sündigen, oder den kolossischen Engelsdienst damit, dafs Magdalena nicht dem Engel, sondern dem Herrn zu Füfsen gefallen sey? Wahrlich, die Bekämpfung jener Irrthümer aus dem Wesen des Glaubens, wie wir sie bei Paulus finden, gefällt mir weit besser. Die App. beriefen sich nur auf das, was mifsverstanden oder bezweifelt wurde; so auf das h. Abendmahl, so auf die Auferstehung. Dafs sie sich nicht auf einzelne Wunder berufen, beweist also gerade umgekehrt, *dass dieselben nicht bezweifelt wurden,* ingleichen, *dass man ihrer sich nicht bediente, um vor den Juden Staat damit zu machen.*

Noch bleibt uns Str. die Erklärung schuldig, wie doch die *Heidenchristen,* deren es durch Paulus so viele gab, dazu gekommen seyn sollten, alle jene Mythen, die sich *erst nach dem Ableben der App.* und zwar *nur unter Judenchristen* (weil nur aus einer vorhandenen Messiasidee) gebildet haben können, so gutwillig hin-

zunehmen, wenn sie von dem Ap. Paulus nie etwas dergleichen gehört hatten.

Wir sehen also, es geht Herrn Str. nicht besser, als dem Prinzen Tamino in der Zauberflöte. Wo er mit seiner Mythenhypothese sich in den Tempel der geschichtlichen Wahrheit einzuschwärzen versucht, da rennt er den Kopf gegen die Wand, und ein barsches: „Zurück" tönt ihm entgegen. Auch will es ihm nicht gelingen, mit dem Zauberspiel der *Unbestimmtheit* uns wachhabende Hierophanten in Schlaf zu flöten. Er wird also sammt seiner Mythenhypothese wieder abziehen müssen zu seiner sternbesäeten Königin der Nacht.

3. Auch die Entstehung der ev. Schriften steht in allzukrassem Widerspruche mit der Str.'schen Hypothese. Von Mk. und Luk. dürfen wir zwar erst Abth. 2 nach geführter Untersuchung über deren Alter reden. Vom *Ev. Joh.*, das einer neuern Hypothese zufolge erst von Irenäus in die Kirche eingeschwärzt seyn soll, bemerken wir hier vorläufig, dafs schon der Gnostiker *Herakleon* (nach Grabe spicil. I, 80 um 150, vgl. Hug Einl. I, pag. 83) einen Kommentar über dasselbe schrieb in der Absicht, die Uebereinstimmung des valent. Systems mit jenem Ev. nachzuweisen; ein Beweis, dafs das Ev. Joh. damals bereits solche Geltung hatte, dafs die Gnostiker seine Kanonizität nicht mehr ableugnen, noch es für verfälscht zu erklären wagen konnten, sondern alles aufbieten mufsten, den Inhalt desselben ihrem System anzupassen. Zu einer solchen Verbreitung eines Ev. gehörten mindestens vier Jahrzehende; sonach fiele jene *sekundäre* Mythenbildung, die in *Joh.* erscheinen soll, bereits vor das Jahr 110 n. Chr. Die *primäre* Mythenbildung, wie sie in den *Syn.* schlüfslich *zusammengefasst* wurde, müfste in das erste Jahrh. fallen. Da hat sie aber, wie wir sahen, einen gar schlechten Platz.

Noch schreiender ist der Widerspruch mit *Mt.* Nach der Erklärung, welche Str. selbst von Mt. 24 giebt, müfste der Autor des Ev. noch in der Ansicht befangen gewesen seyn, die Zerstörung Jerusalems

und die Parusie Christi würden zusammenfallen. Nach 70 p. C. war eine solche Ansicht begreiflich nicht mehr möglich. *Wir* haben nun zwar jene Erklärung widerlegt; wir fanden, die Rede Jesu, wie sie Mt. 24 referirt werde, enthalte jenen bestimmten Irrthum keineswegs. Vielmehr fanden wir die ganz richtige Ansicht deutlich in jener Rede enthalten. Aber *unter welcher Form ist sie darin enthalten?* So, dafs die Trennung der drei *Fragen* die Trennung in der Antwort erst klar macht. Die Antwort Jesu ist zwar richtig referirt, aber das bleibt wahr: ein Autor, welcher nach 70 p. C. geschrieben hätte, würde das *Auseinanderfallen* von Parusie und Zerstörung Jerusalems sicherlich nicht blofs durch die *Gedankenreihe* Mt. v. 24—28 angedeutet, sondern dieselbe durch eine *ausdrückliche Zeitbestimmung*, ähnlich wie Luk. 21, 24, ausgesprochen haben. Es bleibt also wahr, dafs die Rede Mt. 24 ganz die psychologischen Spuren eines Autors trägt, der zwar keineswegs ein bestimmtes Zusammenfallen jener beiden Momente erwartete, ebensowenig aber von dem von Jesu (seinem eigenen Referat nach) ausgesprochenen bestimmten Auseinanderfallen beider eine erfahrungsmäfsige Anschauung hatte.

War aber Mt. schon 37 Jahre nach Christi Tod geschrieben, wo kömmt dann die Zeit zur Mythenbildung hin?

4. Endlich müssen wir noch zwei andere Widersprüche in Str.'s Hypothese aufdecken. a) Das Daseyn einer Messiashoffnung und die Beschaffenheit derselben deducirt er nicht aus einer Betrachtung der a. t. Prophetie — diese soll gar nichts von einem Messias enthalten — sondern aus lauter Stellen der Evv. selbst. Warum sollen die Evv. in allem dem, was sie über die Messiaserwartung der Juden aussagen, glaubwürdig seyn, wenn sie sonst so durchaus unglaubwürdig sind? Wäre es nicht *konsequenter*, mit B. B. zu behaupten, auch die evang. Nachrichten über die damalige Messiashoffnung seyen *erfunden*, und es habe gar keine solche Messiashoffnung gegeben? — b) Die Mythen sollen unbewufst, unwillkührlich entstanden

seyn. Und doch welche ungeheure *Reflexionsarbeit* setzt Str. bei der Entstehung jeder einzelnen Mythe voraus! Man vgl. z. B. I, 319. Die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel soll folgendermassen entstanden seyn. „War bei den alttest. Heroen (1 Kön. 3, „23 ff., Susann. 45 ff.) der Geist, welcher sie trieb, im „zwölften Lebensjahre hervorgetreten, so kann er, „*dachte man*, bei Jesu auch nicht länger verborgen ge- „wesen seyn, und wenn Samuel und Daniel sich in „jenem Alter schon in ihrer späteren Eigenschaft als „Seher und Regenten gezeigt hatten, so mufste sich „Jesus ebenso schon damals in seiner nachherigen „Rolle (!) als Sohn Gottes und Lehrer der Mensch- „heit gezeigt haben u. s. w.“ Oder II, 22. „Wie „ihm, da die erwachsenen ihn verkannten, aus dem „Munde der Kinder Lob zubereitet war — —, *so musste* „*es angemessen scheinen*, den, welchen sein Volk nicht „anerkennen wollte, von den Dämonen anerkannt wer- „den zu lassen.“ Vollends pag. 34. Weil nach Josephus ein Exorcist den ausgetriebenen Dämon in ein *nahestehendes* Wassergefäfs habe fahren und dasselbe umwerfen lassen, so habe man Jesum die Gadarener Dämonen in eine Heerde Schweine, die man sich zur Vergröfserung des Wunders *ferne* dachte, treiben, und dann sie in's Wasser stürzen lassen. Vgl pag. 52, 74, 488 ff., 502 u. a. Immer soll erst eine vergleichende oder kombinirende Verstandesthätigkeit vorhergehen, ehe der Mythus zu Stande kömmt. Denkbar ist es zwar, dafs auch unbewufste Geistesthätigkeit in unwillkührlicher Reminiscenz Rücksicht auf allbekannte Geschichten nehme; aber ein solch künstliches Zusammenbringen verschiedener Züge aus verschiedenen a. t. Geschichten, ein solch geflissentliches Vergröfsern, ein solches Rechnen, (wie z. B. II, 205 f.) ist nur bei *absichtlicher* Erfindung denkbar. Wo kömmt da die reine Mythenbildung hin? Müfste nicht Str. konsequenterweise mit B. B. ein geflissentliches *Komponiren* der Evv. annehmen?

§. 118.

Weiſse's Hypothese.

(Darstellung derselben).

Mit der Mythenhypothese hat es also eine eigene Bewandtniſs. Sie glänzt von weitem wie ein Zauberschloſs, tritt man aber näher hinzu, und will die alabasternen Säulen und den goldenen Fries greifen und betasten, so behält man nichts in der Hand, als etwas Dunst. Anders bei Weiſse. Seine Hypothese hat weder von ferne noch in der Nähe etwas bezauberndes; vielmehr wäre sie dem Messer ohne Griff zu vergleichen, wovon die Klinge verloren gegangen ist. Denn während Str. bei allen Widersprüchen seines künstlich konstruirten Neubaus doch wenigstens das Verdienst hatte, den alten Tempel mit mordbrennerischer Consequenz niedergerissen zu haben (in seiner Vorstellung, versteht sich) und ihm nun alle beipflichten, die den alten Tempel haſsten, wenn schon sie selbst das neue Etablissement nicht recht wohnlich finden sollten, so ist vielmehr Weiſse in einem gefährlichen Schwanken zwischen Schonung und Unbarmherzigkeit stehen geblieben; er macht zwar die Mode mit, in den Evangelien „fixe Ideen" „unpassende Antworten" „gedankenlose Erzählungen" „seltsame Reden" „Verworrenheiten" „bis zur Unkenntlichkeit verstümmelte Reden Jesu" „abentheuerliche und mährchenhafte Berichte" u. dgl. zu finden 1); aber man sieht es ihm doch sogleich an, daſs all diese Panegyrici nicht eigentlich auf seinem Mist gewachsen sind, sondern er hier nur den modernen Ton mit macht. Jene bissige Wuth, jenes giftige Spotten über Erhebendes, jene Sucht, die herrlichsten Stellen aus Jesu Leben gerade am meisten zu bewitzeln, findet sich bei ihm keineswegs. Während Strauſs sein Brecheisen gar schlau gerade an solche Steine setzt, deren Fall den ganzer Pilare nach sich ziehen muſs, so ist Weiſse zufrieden, hier und da

1) Vgl. I, pag. 120, 124, 310, 448, 464, II, 97, 177.

einen Stein, der auf den Trümmern lose aufliegt, noch gelegentlich zur Erde zu werfen. Achtung vor dem Herrlichen, Göttlichen ist ihm nicht abzusprechen; gar gerne möchte er ein recht grofses Stück des Tempels stehen lassen; nur der hohe Chor des johanneischen Christus scheint ihm überflüssig; auch meint er, statt der steinernen Pilare der allmächtigen Wunderkräfte Christi möchte das ungehobelte Sparrwerk des thierischen Magnetismus zur Stütze des Gewölbes hinreichen. So ist er ebenso inkonsequent in seinem Stehenlassen, als im Niederreifsen. Er möchte gerne destruktiv seyn; aber ein frommer Sinn, der unsre höchste Achtung verdient, hält ihn davon ab; er möchte gerne schonen und stehen lassen, aber zu einem klaren dogmatischen Glauben kann er sich nicht hinaufschwingen; zweien gesunden Füfsen: der Allmacht Gottes und der Gottheit Christi, zieht er die Krücken des Magnetismus und Somnambulismus vor.

Diese Halbheit ist nicht geeignet, Vertrauen zu erwecken und allgemeinere Anerkennung zu erringen, um so mehr, da sie nicht blofs in seinen *dogmatischen*, sondern auch in seinen *historischen* Grundansichten und Voraussetzungen zu Tage kömmt. Denn mit der Leugnung der Traditionshypothese und Annahme der Abschreibe-Hypothese, welche letztere ihrem Grund und Wesen nach sich nur mit durchaus negativen Ansichten von der ev. Geschichte einigen kann, verbindet er die Anerkennung der Authentie des *Mk.;* ja selbst vom *Joh.* läfst er einen guten Theil apostolischen Ursprunges seyn. Die Gründe, welche er gegen die Traditionshypothese aufbringt, sowie die Beweise, womit er seine Hypothese unterstüzt, haben wir erst §. 139 zu untersuchen, wo wir von dem *Verwandtschaftsverhältniss der Syn.* reden. Für jetzt betrachten wir nur, was Weifse als *historischen Rest der Geschichte Jesu* stehen läfst, und wie er für seine Person hieraus die *Entstehung der Evv.* erklärt, und fragen nach der *inneren Möglichkeit* dieses von ihm konstruirten Gebäudes.

1. Was ist geschehen? — Es lebte einmal vor vielen hundert Jahren, zur Zeit des Kaisers Tiberius, in Palästina ein guter, frommer und reichbegabter Mensch, Jesus aus Nazareth, welcher unter andern die glückliche Gabe magnetischer Heilkraft besafs. Dieser Mensch zog in Galiläa umher, sammelte sich Anhänger, wendete seine magnetische Kraft nicht selten zu Krankenheilungen an, z. B. zur Heilung zweier sogenannten Dämonischen in Gadara (I, 499) und so war es natürlich, dafs er die Liebe des galiläischen Volkes sich erwarb, das in ihm nicht nur den Messias erkannte, sondern ihn auch gerne zum Könige gemacht hätte. Er aber, wiewohl er seinen Messiasberuf fühlte, war doch von politischen Ideen ferne. Vielmehr suchte er sittlich auf das Volk einzuwirken, und erzählte zu dem Ende besonders viele Parabeln. So schilderte er die segensreichen Folgen seiner Wirksamkeit unter dem Bilde des sich öffnenden Himmels (I, 474), so den festen Glauben, den die Menschen an Gottes Gnade haben müfsten, mittels der Parabel von einem kananäischen Weibe, welches einen Juden so dringend und rührend um Hülfe gebeten, bis derselbe sie endlich erhört habe (I, 526); das Gericht, das über geistlich unfruchtbare Menschen ergehen würde, stellte er dem Volk unter dem Bilde eines unfruchtbaren Feigenbaumes dar, den jemand zur Strafe hatte verdorren lassen (I, 576). Die Belebung und Regeneration der Welt durch sein Wort verglich er mit einer Verwandlung von Wasser in Wein (II, 202). Aehnliche Parabeln handelten von einem Königischen oder Centurio (II, 218); auch hat Jesus einmal in irgendwelchem Sinn und Zusammenhang den Ausspruch gethan: „Wem die Füfse gewaschen sind, der ist ganz rein.“ (II, 274) u. dgl. — Unter seinen Heilungen mag es ein besonderes Aufsehen gemacht haben, als er ein Mädchen, welches freilich weder todt noch auch nur scheintodt war (I, 503), aufweckte. Nach Jerusalem ist er nicht gekommen, ausser einmal bei einem Osterfeste (I, 421), wo man ihn denn auch gefangen nahm und kreuzigte. Laut gebetet hat er in der Nacht vor seiner Gefangen-

nehmung nicht (II, 294); auch kann er, als er an's Kreuz geschlagen ward, nicht gesagt haben: „Vater „vergieb ihnen"; denn wer sollte denn die Worte gehört und uns überliefert haben? (II, 179). Während der Kreuzigung wollte es der Zufall, dafs es „in Folge natürlicher Ereignisse" etwas dunkler ward, als gewöhnlich (I, 465). Nach seinem Tode nahm man ihn vom Kreuze herab, und begrub ihn. Sein materieller Leib ist auch im Grabe geblieben; aber sein magnetischer Nervengeist erschien Einmal (Mt. 28, 16 ff.) seinen Jüngern (was also keine subjektive Vision war) und fuhr dann sogleich gen Himmel (II, 320, 360, 378).

2. Wie bildete sich der in den Evv. vorliegende Geschichtsstoff? — Nach Jesu Tode beschäftigten sich seine Jünger lediglich damit, die von ihm vorgetragene Lehre, welche sie in der bekannten apostol. *regula fidei* zusammenfafsten (woraus nachher das *symb. apost.* wurde) zu verkündigen (I, 19—24). Wer Jesus gewesen, was er gethan, wie er gelebt, welche Persönlichkeit sich in ihm aussprach, darüber sagten die Apostel den neugebildeten Gemeinden nichts, sondern verliefsen sich hierin nach Act. 2, 22; 10, 37 f. ganz auf die allgemeine Wissenschaft des Zeitalters (I, 20). Nichtsdestoweniger wurden die einzelnen Züge aus Jesu Leben (wahrscheinlich hinter dem Rücken der Apostel!) alsbald weiter gebildet und vermehrt. Und das zwar hauptsächlich auf zweierlei Weise. — Einestheils gaben manche wirkliche Vorfälle aus Jesu Leben Anlafs zu freier Mythenbildung. Weil er „Sohn Davids" im allgemeinen Sinne von „Messias" genannt worden war, so glaubte man, er sey wirklich ein leiblicher Nachkomme Davids gewesen, und so entstanden die Sagen über seine bethlehemitische Geburt (I, 169)[2]. Auch legte man Ideen,

2) Die Sage des *Clem. Rom.* bei *Euseb.* 6, 14, dafs die zwei Evv., welche Genealogieen enthalten, die ältesten seyen, hat nach Weifse I, 171, eigentlich den Sinn, dafs die Ge-

die man über ihn hatte, in freigebildeten Mythen symbolisch nieder. So drückte sich die Idee, dafs auch heidnische Völker durch das Christenthum erleuchtet würden, in der Sage von den Magiern aus (I, 221), so die Idee, dafs Prophetie und Gesetz in Jesu ihre Erfüllung fänden, in der Sage von der Verklärung (I, 538), so die Idee, dafs Jesus alle Lockung zum Bösen überwunden habe, in der Sage von der Versuchung (II, 19). — Andrerseits aber geschah es, dafs jene guten Leute der ersten christlichen Zeit, man weifs nicht recht wie, eine Menge der von Jesu gesprochenen Parabeln für Geschichten hielten, die ihm wirklich begegnet seyen. So erging es namentlich mit den Parabeln vom Oeffnen des Himmels, vom kananäischen Weibe, vom verdorrten Feigenbaum, von der Verwandlung des Wassers in Wein, vom Königischen und Centurio (I, 474, 526, 576; II, 202, 218). Ja selbst jene einfache Sentenz, wem die Füfse gewaschen seyen, der sey ganz rein, gab Veranlassung zur Erfindung der Geschichte von der Fufswaschung (II, 274). Und es ist eigenthümlich, dafs niemand unter den guten Leuten diesen Irrthum merkte. — Ferner kam nach Jesu Tode der Gebrauch auf (man weifs nicht mehr genau wie) die, welche der Gemeinde beitreten wollten, zu taufen. Dies gab Veranlassung zu der Ansicht, als habe Jesus selbst dies Taufen angeordnet (I, 412). Aehnlich ward ein von den Jüngern nach Jesu Tode gehaltenes Mahl, wobei ihnen die Nothwendigkeit, sein Werk fortzusetzen, zuerst einleuchtete, der Anlafs zu der Sage von der Einsetzung des Abendmahles, und zweitens zu der „an die homerischen Götter erinnernden" Sage von den emmauntischen Jüngern (II, 425).

3. Wie sind die Evv. entstanden? — Nach des Papias Zeugnifs schrieb der App. Matthäus eine

nealogieen die ersten *mythischen* Bestandtheile waren, die in die Evv. kamen. Das also hat der gute Clemens sagen wollen!

aramäische Sammlung von Reden Jesu (I, 48). Nach desselben Papias Zeugnifs schrieb Markus, ein Schüler des Petrus, dasjenige aus Jesu Leben nieder, was er den Petrus hatte erzählen hören (I, 29 ff.): unser *Mk.* Später verband man mit diesem *Mk.* jene Redesammlung des Matthäus, indem man letztere in's griechische übertrug, bei ersterem aber die Darstellung der einzelnen Vorfälle abkürzte (I, 48 ff.): unser *Mt.* Unabhängig hievon schrieb Lukanus, der Gefährte des Paulus, ebenfalls mit Benützung des Mk. und des aram. Mt. aber mit Hinzuziehung noch anderer Quellen sein Evangelium: unser *Luk.* (I, 55). So sind die *Syn.* entstanden, und so hat sich in sie, namentlich in *Mt.* und *Luk.*, viel von jenem mythischen Stoff eingeschlichen.

Inzwischen war Johannes nach Ephesus gekommen. Ihm drohte bei seinem überaus weichen Gemüthe „die Gestalt des Meisters in ein Nebelbild zu „verschwinden" (I, 110). Deshalb verlegte er sich auf „Studien" (114). Seine Absicht war hiebei keineswegs, die *Syn.* zu ergänzen (112), sondern er wollte nur „jenes Nebelbild mühsam festhalten", damit es nicht ganz zerschwamm (110). Dabei suchte er, was sich auf Anlafs der Reden Jesu in ihm gebildet hatte, in der Lehre Jesu selbst wiederzufinden (114). So machte er sich denn „Aufzeichnungen zu eignem Ge„brauch, ohne Absicht der Veröffentlichung, welche „unzusammenhängend unter sich und halb in der Per„son Jesu oder auch des Täufers, halb in der eigenen „des Apostels sprechend, sich gar nicht zur Veröffent„lichung eigneten" (103). Soweit war nun alles gut. Schlimm aber wurde die Sache, als nach des alten Mannes Tode, der Himmel weifs welcher Kobold die ephesinischen Presbytern in des seligen Herrn Pastors Studierzimmer führte, und sie, die nun in allen Schubläden kramten, die unglückseligen Papiere finden liefs. Wären es gescheute Männer gewesen, so hätten sie nun wohl sogleich sehen müssen, dafs dies weder eine Biographie noch eine Redesammlung seyn könne, wo ordnungslos alle zwei Zeilen ein anderer

zu sprechen anfange. Sie hatten aber ihre Brille nicht auf; und weil nun überdies der selige Herr bei seinen Lebzeiten „auch in dem mündlichen Vortrage nicht leicht zu einer einfachen und treuen Erzählung wird gekommen seyn" (von wegen seines zerfliefsenden Naturells) die Presbytern also keine anderen als konfuse Reden Jesu aus seinem Munde hatten referiren hören [3]), so konnten sie das, was sie hier geschrieben fanden von dem, was ihnen der Selige mündlich als Rede Jesu referirt hatte, nicht unterscheiden, und es entstand die „Illusion", auch in diesen Papieren Reden Jesu zu besitzen (I, 119). So kamen nun die getäuschten auf den Gedanken, besagte Aufzeichnungen „in „geschickterer Gestalt der Oeffentlichkeit oder auch „nur einem Kreise von Freunden zu übergeben" (103). D. h. sie schrieben sich alle Sagen, die bei ihnen (ohne Zweifel hinter dem Rücken des Apostels!) über Jesu Wunder in Umlauf gekommen waren, auf, und fügten nun die in jenen Papieren vorgefundenen Reden mit merkwürdigem Ungeschick ein, indem sie (wie ihnen nun Weifse nachgewiesen hat) alles, was zusammengehörte, auseinanderrissen. Zu guter Letzt fügten sie noch die Versicherung bei, dafs alles, was in dem Buche stehe, von Johannes selbst bezeugt sey.

§. 119.

Fortsetzung.

(Kritik.)

Aus obiger — getreuer — Darstellung ersieht man nun schon, wie wenig diese Hypothese auf Anklang rechnen dürfe. Ihre einzelnen Theile, wie sie in dem Buch Weifse's zerstreut sind, haben ein jeder für sich nichts unmögliches *(exceptis excipiendis)*, giebt man sich nun aber die Mühe, und stellt sie zusammen, so

3) Der Leser wird hier gebeten, zu vergessen, dafs nach I, 19 ff. die Referate aus Jesu Leben gar kein Objekt des apost. Vortrags bildeten.

klafft es hier, und klafft es da. Weifse hat beim Niederreifsen des alten Tempels diesen und jenen Stein sich aufgemerkt und vorbehalten zum Bau des neuen, und ihm in Gedanken auch schon eine Stelle angewiesen; er hat aber versäumt, die also aufbewahrten Steine in ein Verzeichnifs, und ihre verschiedenen Bestimmungen in einen Rifs zu vereinigen. So entgingen seinem Auge die Lücken und Mängel, welche nun unsere Verwunderung erregen.

1. Bei dem Geschichtsrest, welchen uns Weifse gelassen hat, fallen uns vier Punkte auf. Vor allem der *Magnetismus.* Dafs durch ihn sich nicht das Drittheil der in den Evv. erzählten Wunder erklären lasse, hat Straufs an den betreffenden Stellen so stringent, als man es nur verlangen kann, nachgewiesen. Es will aber überhaupt nicht recht begreiflich werden, wie bei einer Person, die so allseitige kräftige Wirkungen ausübte als Jesus, jene *krankhafte Spannung* stattfinden konnte, die jedenfalls eine Einseitigkeit, Abnormität und Schwäche bleibt. Ja es möchten sich gegen das damalige Vorkommen des Magnetismus in der uns jetzt bekannten Form überhaupt triftige Zweifel erheben. Alle neueren Kritiker, von der Wahrheit ausgehend, dafs zwar die in der Sphäre der Freiheit sich entwickelnde Geschichte eine andere werde, die Natur aber stets sich gleich bleibe, haben dieses Gleichbleiben der Natur auch auf die Störungen des *menschlichen* Organismus ohne weiteres übertragen. Sie nehmen an, dafs es eine gewisse Zahl möglicher Krankheiten gebe, welche in allen Jahrhunderten vorkomme. Dem entgegen wäre Leupoldt's *Geschichte der Gesundheit und der Krankheiten* zu vergleichen. Hier ist aus historischen Zeugnissen sowie aus rationellen Gründen nachgewiesen, wie keineswegs die menschlichen Krankheitsformen die gleichen bleiben, wie vielmehr zwei Urformen, Pest und Aussatz, sich, je mehr durch Kultur die animalische Thätigkeit im Gegensatz der vegetativen Thätig-

keit gereizt ward, in immer feinere Nüanzen spalteten, hiemit die Krankheitsstoffe bei verminderter Robustheit mehr auf die inneren Organe sich ablagerten, als dafs sie nach der Haut ausgeworfen wurden, und so die uns bekannte Menge von Krankheiten entstand, deren specielle Formen sich noch stets vervielfältigen [1]. Analog aber dieser Geschichte der rein körperlichen Krankheitsformen scheint mir die der psychischen zu verlaufen. Es ist eine bekannte Erfahrung, dafs in neuerer Zeit die sogenannten ächten Narren immer seltener werden, und nie gekannte seltsame Formen von Geisteskrankheit stets häufiger hervortreten. Wie nun alle diese verschiedenen Uebel in einem Procefs der Zersplitterung und Verfeinerung begriffen erscheinen, so werden wir unwillkührlich zu der Ansicht geleitet, dafs auch der Bereich der eigentlich sittlichen Krankheiten (der Laster und der Irrthümer) dereinst nicht so losgerissen gewesen seyn möchte von den psychischen und physischen Uebeln, wie jetzt. Es wird uns begreiflich, wie in heidnischen Kulten z. B. bei Orakeln, eine unserem Magnetismus *verwandte* Abnormität mit dem ganzen *sittlichen* Charakter des heidnischen Kultus eng verknüpft seyn konnte; begreiflich auch, wie zwei Abormitäten, welche jetzt ganz abgesondert vorkommen, nämlich das Herrschen lasterhafter Triebe (wie es pestartig über ganze Gegenden verbreitet erscheint) und die psychische Krankheit des Wahnsinns und der Manie *vereinigt* seyn konnten — wodurch nun der reale Einflufs von Dämonen erst recht begreiflich wird, und sich herausstellt, wie thöricht die Behauptung sey: weil es jetzt keine Dämonischen mehr gebe, könne es auch zu Jesu Zeit keine solchen gegeben haben. Weiter aber sehen wir auch, wie höchst mifslich und verunglückt der Ver-

1) Hand in Hand damit geht die Erscheinung, dafs das der Natur noch näher stehende Alterthum Heilmittel anwandte (z. B. Oel, Lorbeer), welche jetzt gar keine oder wenigstens nicht die damaligen Wirkungen hervorbringen würden.

such sey, Jesu Wunder durch eine der jetzt vorkommenden psychischen Krankheitsformen erklären zu wollen. Gerade jenes damalige Vereinigtseyn des physischen Uebels mit dem sittlichen fordert die Annahme einer sittlich und physisch *gesunden* Gewalt, die ihm entgegentrat. Es fordert die Annahme eines Helfers, der mit der Heiligkeit die Herrschaft über die Natur verband. Und so erscheint uns der biblische Sohn Gottes, der Wunder thut, auch nach dieser Seite hin viel *vernünftiger*, als der nervenschwache Magnetiseur.

Zweitens erneuert sich die Frage, wie jener Mann aus Galiläa mit seinen etlichen magnetischen Heilungen und seiner Anzahl von Parabeln eine solche Umwälzung in der Weltgeschichte hervorbringen konnte. Ja selbst von seiner *Lehre*, die hiebei denn noch das meiste müfste gewirkt haben, läfst uns Weifse wenig übrig. War er nicht Gottes Sohn, so konnte er es auch nicht lehren. Die johann. Reden sollen ja ohnehin als unächt hinwegfallen. Es bleibt als Kern der Lehre Jesu am Ende nur übrig, dafs er sich für den von den Juden erwarteten Messias erklärt und eine reine Sittenlehre vorgetragen habe. Letzteres hatten auch Andere vor und nach ihm gethan; ersteres, die Anschliefsung an ein jüdisches Partikulardogma, kann doch nicht so ungeheures geleistet haben. — Auch sieht man nicht ein, wodurch eigentlich der Anstofs, den der *gekreuzigte* Messias geben mufste und gegeben hat, überwunden und paralysirt worden sey.

Drittens soll Jesus vor jenem Osterfeste, auf welchem er starb, nicht nach Jerusalem gekommen seyn (I, 421); es soll „eine fixe Idee" des 4ten Evangeliums seyn, Jesum immer im Kampfe mit den Juden darzustellen (I, 120), und doch soll Jesus wirklich den Kreuzestod an jenem Feste erlitten haben. Wie reimen wir das zusammen? Erst eine „ungetrübte Wirksamkeit in Galiläa" und dann plötzlich, sobald er sich in der Hauptstadt blicken läfst, ein Kriminalprocefs, mit der unerhörtesten Wuth hinausgeführt! Was hatte denn der Mann, der in Galiläa magnetisirte und paraboli-

sirte, den Synedristen gethan? Nie hatte er sie gesehen, nie getadelt, nie gestraft; sie hatten nur von ihm von ferne gehört, und nun, sowie er sich blicken läfst, packen sie ihn, ohne nur näher zuzusehen, wie es eigentlich mit seiner Sache stehe, und lassen ihn auf das allereiligste kreuzigen! Nein, wenn die Kreuzigung Christi — ein Punkt, der historisch ebenso fest steht, wie die Schlacht bei Marathon oder bei Philippi — nicht eine öftere Anwesenheit Jesu in Jerusalem und einen anhaltenden, sich steigernden Kampf voraussetzt, so ist *alles* möglich, so giebt es keinen Kaussalnexus und keine Kategorie der Kaussalität mehr!

Viertens endlich hat Weifse, während die Rationalisten den Tod Jesu leugnen, und die Auferstehung zu einer Genesung machen, vielmehr den Tod Jesu behauptet, die Auferstehung aber zu einer Gespenstererscheinung verflüchtigt. Jesu somatischer Leib soll im Grabe geblieben seyn; nur sein Nervenäther soll erschienen seyn. Auch hat er (II, 436 ff.) umständlich bewiesen, dafs es Gespenster gebe, und in Betreff der Theologie und namentlich der Kritik ist das Vorkommen von Gespenstern und Gespenstersehern auch wirklich nicht abzuleugnen. Aber was ist dogmatischhaltbarer und vernunftvoller: Die Lehre von der realen Verklärung des unter Sünde und Tod geknechteten Leibes, oder die Ansicht, dafs die Erscheinung eines *Revenant* jene Wunder in der apostol. Zeit gewirkt habe?

2. Die Bildung von Mythen wird bei Weifse in der That *historisch* erklärlicher, als bei Straufs, insofern jener nicht nöthig hat, alle Mythen aus einer Messiasidee sich herausspinnen zu lassen, welche, wenn sie vorhanden war, die Anerkennung der Person Jesu als des Messias hätte unmöglich machen müssen. Vielmehr hat Weifse in den magnetischen Heilungen doch einen historischen, objektiven Anknüpfungspunkt für Mythenbildung übrig gelassen, und es läfst sich weit eher denken, dafs Leute, die Jesum manches

wunderbare oder wunderbar scheinende hatten verrichten sehen, nun noch gröfseres hinzudichteten, als dafs Leute, die nie ein Wunder von ihm angeschaut oder gehört hatten, aus freien Stücken eine ganze Masse derselben ihm sollten zugeschrieben haben. Nur freilich verlieren nun auch bei Weifse die Mythen soviel an dogmatischem oder ästhetischem oder idealem Gehalt, als sie an realer Möglichkeit gewinnen, und sinken zu blofsen Sagen herab. Wenn er aber andrerseits wieder bei seiner grofsen Inkonsequenz andere Mythen geradezu zu ausgeführten bewufsten symbolischen Darstellungen eines Gedankens macht, so fällt hier wiederum alle historische und psychologische Denkbarkeit weg. Denn wie kann ein Mensch dasjenige hintennach als Faktum weiter erzählen, was er zuvor durch verständiges Nachdenken ersonnen hat?

Vollends mifslich steht es aber mit jenen Mythen, welche aus mifsverstandenen Parabeln entstanden seyn sollen Es mufs ohnehin ein beträchtliches Maafs von Konfusion und Unverstand erforderlich seyn, um eine von jemanden erzählte Parabel für eine denselben betreffende Geschichte zu halten, und das um so mehr, als, wer eine Parabel erzählt, in der Regel nicht sich selbst, sondern irgend eine fingirte Person zum Subjekte derselben macht. Weiter aber drängt sich uns folgendes Dilemma auf. *Entweder* mufs Jesus in jenen Parabeln bereits wunderbare Züge vorgebracht haben. Z. B. er erzählte: „Es war ein Mann, der war zu „einer Hochzeit geladen. Und da es an Wein gebrach, „hiefs er steinerne Gefäfse mit Wasser füllen, und „hiefs daraus schöpfen, und siehe es war Wein. Also „auch wird die Welt umgewandelt durch meine Lehre." Oder: „Es sah einer einen Feigenbaum, der keine „Früchte hatte. Und er verfluchte denselben, und „sprach: Verdorre. Da verdorrte der Feigenbaum. „Also wird es beim Gericht denen ergehen, welche „keine Früchte der Liebe bringen." Oder: „Es stand „einer am Jordan; siehe da öffnete sich der Himmel. „Also wird der Himmel geöffnet durch meine Predigt."

Oder: „Es hatte ein Centurio einen kranken Knecht. „Und er kam und bat (wen denn?) [2]) dafs er ihn ge- „sund machte. Und er machte ihn gesund. Also ma- „che ich geistig gesund, die an mich glauben." Alsdann erklärt sich zwar allenfalls wie aus *diesen* Parabeln, welche bereits wunderbare Züge enthielten, *diese* Geschichten durch Mifsverständnifs entstehen konnten. Aber wer in aller Welt macht denn einen geistlichen Gedanken klar durch Vergleichung mit einem Vorfalle, der unmöglich ist und nie vorkömmt, der also selbst unklar ist! Wer wird denn sagen: „Gleichwie die „Menschen aus Wasser Wein machen, so mache ich „aus verderbten Herzen, reine Herzen" u. dgl., wenn in der Wirklichkeit niemand aus Wasser Wein machen kann! Zu Gleichnissen gebraucht man Vorfälle, die täglich vorkommen, und in sich recht anschaulich sind (wie in allen wirklichen Parabeln Christi), nicht aber solche, die in sich unmögliches enthalten. — *Oder* hat Christus in jenen Gleichnissen jene wunderbaren Züge noch nicht vorgebracht, wie kamen sie dann in die aus den Gleichnissen durch Mifsverstand gebildeten Geschichten? Hat Jesus gesagt: „Gleichwie die Men- „schen Wasser in den Wein giefsen, dafs er milder „werde, also gebe ich euch meinen Geist, dafs euer „Herz voll Liebe werde" — wie kam man denn darauf, dies Gleichnifs, falls man es für wirkliche Geschichte hielt („Jesus habe einmal Wasser in Wein gegossen!!) so völlig umzubilden, dafs eine *Verwandlung* von Wasser in Wein daraus wurde? Oder hatte Jesus gesagt: „Ein Mann hatte einen unfruchtbaren „Feigenbaum, und *hieb ihn um.* Also u. s. w." — wie kam man darauf, erstlich Jesum für den Mann zu halten, und sodann aus dem Umhauen ein wunderbares Verdorren zu machen? u. s. w. Alle Pointen der Wundergeschichten — nämlich eben die Wunder selbst —

2) Jesus konnte doch wahrlich nicht sagen: „er bat *mich*"" ohne geflissentlich zu falscher, zu geschichtlicher Auffassung zu veranlassen!

müfste die Sage erst frei hinzugedichtet haben zu einem Stoffe, der an sich noch nichts wunderbares enthielt, von welchem aber ebendeshalb um so unbegreiflicher ist, wie man ihn, statt ihn als eine Parabel zu erkennen, für einen Vorfall aus Jesu Leben halten konnte.

Noch ist uns Weifse eine Erklärung schuldig, wie jene mythenbildende Thätigkeit vor sich gehen und Interesse erregen konnte, wenn doch seiner Behauptung nach das Leben Jesu kein Objekt der Verkündigung war. Wahrscheinlich haben die App. lediglich jene „Regula fidei" (welche aber noch sehr kurz gewesen seyn mufs! denn der zweite Artikel des *Symb. Apost.* durfte doch wohl nicht *in extenso* darin stehen) den neuen Gemeinden auswendig lernen lassen, sich also begnügt zu sagen: „Glaubet, dafs Jesus der von den Juden erwartete Messias war" (denn das Dogma von Christi Gottheit soll ja erst späteres Erzeugnifs seyn) und haben es dann der Privatkonversation der Gemeindeglieder überlassen, sich näheres zu erzählen von der Person und dem Leben dieses Mannes, haben auch nicht weiter Acht gegeben, ob wahres oder falsches den Inhalt dieser Erzählungen bildete. — In der That, die Annahme einer Verkündigung der blofsen Lehre Christi und von Christo ohne Nachrichten von seinem Leben, seiner Persönlichkeit — sie ist eine köstliche Annahme!

3. Die Entstehung der Evv. kann, was die *Syn.* betrifft, erst theils §. 131 theils Abth. 2 geprüft werden. Vorläufig nur die Frage, wie die Verfasser des 1ten und 3ten Ev., welche zu so früher Zeit aus den so reinen Quellen, dem Mk. und dem aram. Mt., arbeiteten, bereits so viel mythischen Stoff aufnehmen konnten? Vollends, wie Mk. selbst dergl. einfliefsen lassen konnte?

Die Entstehung des *Joh.* aber ist und bleibt ein Kleinod in dem grünen Kabinet der Kritik. Nach vielen Jahrtausenden noch wird man sich wundern, was es im ersten Jahrhundert zu Ephesus für *dumme*, und im achtzehnten Säkulum in Deutschland für *gescheute*

Männer gab! Man glaubt, wenn man die Stelle bei Weifse liest, in einem Wachsfigurenkabinet zu seyn! Da sitzt vor allem der alte, alte Johannes, mit langem weifsem Barte, mit dem Kopf nickend, mit den Augen blinzend, mit den Lippen stammelnd. Das Bild des Meisters, an dessen Brust er gelegen, will ihm jeden Augenblick entfahren; zu einer einfachen, treuen Erzählung kann er es nicht bringen; alles verschwimmt, alles verfliefst ihm. Nun setzt er sich hin, und will das verschwimmende Bild „fixiren." Wie fängt er das an? Er sucht in der Lehre Jesu das wiederzufinden, was — nicht Jesus gesagt, sondern er selbst gedacht hatte. Wie vortrefflich passen hier Zweck und Mittel zusammen! Er schreibt etwas, „was zu keiner Veröffentlichung geeignet war." Aber ein solches Geschreibsel, wo er, um Jesu Bild zu fixiren, nichts als seine eigenen Gedanken, bald in Jesu bald in des Täufers Munde, aufzeichnete, war nicht nur nicht der Veröffentlichung, sondern auch nicht des Schreibens werth! Herr Weifse gehe uns doch mit seiner Drahtpuppe! Entweder sind die johann. Briefe ächt; dann war Johannes ein Liebe - aber auch ein Feuer - athmender Greis, welcher wohl wufste, was er wollte, wenn er sagte: „Wer da sagt, dafs er in ihm bleibe, der soll auch „wandeln, wie er gewandelt hat" oder: „Wer den „Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht" oder: „Die Welt vergehet mit ihrer Lust, wer aber den „Willen Gottes thut, der bleibet in Ewigkeit," oder „Kindlein, hütet euch vor den Götzen." Oder die joh. Briefe sind unächt; nun dann *weiss man nicht*, wer und welcherlei Art Johannes war; jedenfalls kein solcher lahmer Herrgott, wie das Geistesprodukt von Herrn Weifse.

Neben seinem verfliefsenden Wachsapostel sitzen in seinem Kabinet die ephesinischen Presbytern. Diese müssen wohl von Holz geschnitzt seyn, weil sie so gar steif zum Denken sind. Finden etliche verworrene Papiere, und machen schnell eine Biographie daraus, von der sie hintennach noch so frech sind zu behaupten: *οὗτός ἐςιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ*

γράψας ταῦτα! Das waren entweder miserable Lügner oder völlig kopflose Kreaturen oder — moderne Kritiker!

§. 120.

Gfrörer's Hypothese.

Gfrörer's Hypothese kann, wie schon oben (§. 6, Anm. 1) bemerkt, als eine Ausführung der Straufs'schen gelten, wiewohl die Grundzüge derselben sich, wie Gfrörer versichert, schon vor Bekanntwerden des Str.'schen L. J. datiren. Suchte Weifse, um die Mythenbildung erklärlich zu machen, an die Stelle einer blofs idealen Messiashoffnung der Juden vielmehr eine Anzahl für wirklich geschehen erklärter magnetischer Heilungen zu setzen, so kehrt dagegen Gfrörer zu jener Messiashoffnung zurück, nur mit dem Unterschiede, dafs er dieselbe nicht, wie Straufs, durch einen blofsen Machtspruch postulirt, sondern ihr faktisches Vorhandenseyn wirklich zu beweisen sucht.

Einestheils nämlich sucht er in seiner Schrift Philo darzuthun, dafs *Philo's Theosophie* mittels der Therapeuten und Essäer frühzeitig nach Palästina verpflanzt worden sey, wie denn auch, um nur ein Beispiel anzuführen, Gamaliel sonder Zweifel ein hellenischer Theosoph gewesen sey.

Anderntheils beweist er das Alter der *rabbinischen Theologie* aus dem Alter der rabbin. Bücher in seiner Schrift: das Jahrhundert des Heils. Er beginnt (pag 6 ff.) mit dem Syllogismus: das jüdische Volk würde sich in Ermangelung einer eigenen Literatur nach dem Verfall seiner politischen Einheit unmöglich in so selbstständiger Sonderung von andern Völkern haben erhalten können. Da es sich nun doch erhielt, mufs es eine solche Literatur gehabt haben; *also* mufs die talmudische Doktrin schon vom Jahre 70 sich herschreiben. (Ob der Pentateuch und alttestamentl. Kanon nicht eine kräftigere Literatur war?) — Die Mischna nun, beweist er (pag. 9—32) müsse jedenfalls vor 220 vollendet gewesen seyn (nicht unrichtig), die ältere Gemara um 370, die babylonische Gemara um 600.

Der Targum Jonathan müsse (pag. 32—50) vor dem Jahre 70, das vierte Buch Esra ebenfalls vor dem Jahre 70, das von *de Sacy* und *Lawrence* aufgefundene Buch Henoch schon vor Christi Geburt unter Herodes d. Gr. geschrieben seyn.

Wir haben hier den merkwürdigen Fall, dafs man sich alle Mühe giebt, etlichen abgeschmackten Apokryphen ein recht hohes Alter zu vindiciren, nur um dann den Evv. Alter oder Aechtheit oder histor. Glaubwürdigkeit absprechen zn können.

Gfrörer geht nun keineswegs darauf aus, aus diesen Quellen rabbin. Gelehrsamkeit eine *religiöse Grundvorstellung* des Volkes Israels zu entwickeln; sondern wie er überhaupt (*Philo* Vorr. pag. XXX ff.) alle positive Religion in ein blofses Aggregat einzelner, inkohärenter Sagen setzt, so zieht er denn auch aus jenen Büchern blofs eine Menge einzelner Singularitäten aus. Auf welche Weise sich die einzelnen Züge der ev. Gesch. hieraus gebildet haben, wollen wir nun an einigen Beispielen klar machen.

Im jerusalemitischen Talmud wird erzählt: „Eines Tages fing Rabbi Elieser an von den Werken des „Wagens zu reden. Rabbi Jochanan, sein Begleiter „stieg eilends vom Esel, auf dem er ritt, und sagte: „Es ist nicht billig, dafs ich die Ehre meines Schöpfers „höre und dabei auf einem Esel reite. Sie setzten „sich beide unter einen Baum, da fiel" (zur Belohnung ihrer Demuth) „Feuer vom Himmel, und umgab sie." Aus diesen und ähnlichen Stellen folgt (Jahrb. d. H. pag. 223 ff.) „dafs die Juden zu Christi Zeit Feuer für „das nothwendige Beiwerk jeder Offenbarung Gottes „hielten." Aus dieser Vorstellung entstand die Sage, Joh. d. T. habe verheifsen, Christus werde mit Feuer taufen (pag. 225).

In *Sanhedr. Jerusch.* pag. 20 heifse es (Gfr. J. d. H. pag. 235) das Deuteronomium sey zu Gott gegangen und habe gesagt: „O Herr, in mich hast du dein Gesetz „niedergeschrieben" und habe sich sodann beklagt, dafs Salomo, indem er sich mehrere Weiber nahm, das Jod aus dem Worte נשים *Deut.* 17, 17 herausge-

nommen habe. Hierauf habe Gott dem Deuteronomium geantwortet: *Salomo et mille ei similes peribunt, sed vocula de te non peribit.* Hieraus soll die Sage entstanden seyn, dafs Jesus gesagt habe, es werde kein Jota vom Gesetz vergehen.

Der Targum Jonathan übersetzt in der Stelle Sach. 14, 21 das Wort כנעני mit *Kaufmann.* Daraus soll (vgl. oben pag. 326) die Sage entstanden seyn, dafs Christus die Wechsler aus dem Tempel getrieben habe.

Die ganze Trinitätslehre soll rabbin. Ursprungs seyn (p. 337 ff.). Stellen wie z. B. die Sach. 14, 4 geweissagte Spaltung des Oelbergs seyen vom Messias und dessen Schwester, dem h. Geist, erklärt worden, welche beide 96 Meilen hoch und 24 Meilen breit seyen. Daraus bildete sich die christl. Lehre von der Dreieinigkeit. U. s. w. u. s. w.!

Die *Syn.* nun sollen sekundär seyn und mythische Züge enthalten; *Joh.* dagegen soll ächt seyn.

Gehen wir sogleich zu einer kurzen Beleuchtung dieser Hypothese über.

a) Die Beweise für das Alter von *Henoch, Esra IV* u. dgl. brauchen wir einer speciellen Kritik um so weniger zu unterwerfen, als es bis jetzt Gfrörern doch nicht gelungen ist, irgend jemanden von ihrer Stichhaltigkeit zu überzeugen. Nur ein paar kurze Beispiele wollen wir anführen, wie es um die Art und Weise jener Beweisführungen stehe. — In dem von *Lawrence* in der bodlej. Bibl. aufgefundenen abessinischen Kodex eines Buches Henoch findet sich allerdings die *Br. Jud.* v. 14 f. citirte Stelle aus einem zu Judä Zeit vorhandenen Buche Henoch wörtlich wieder. Auch Citate aus jenem alten Henoch bei *Iren. Tert.*, *Clem. Al.* u. a. finden sich darin wieder vor. Hieraus schliefst Gfr. mit der gröfsten Sicherheit auf die Identät des *Lawrence*'schen Henoch mit dem in den ersten christl. Jahrhunderten bekannten Henoch. Ob der erstere nicht ein späteres Machwerk, worein der Verfasser absichtlich jene alten Citate aufnahm — ob er nicht, da er, wie Gfr. selbst zugesteht, „eine grofse „Unsicherheit der Zusammensetzung verräth“, eine

Corruption des alten Henoch, oder eine Combination desselben mit späteren Elementen sey, das wird nicht untersucht. — In welcher Zeit er geschrieben seyn müsse, folgert Gfr. auf folgende, höchst merkwürdige Art. Nach Aufzählung früherer Fürsten ist in dem Machwerk auch von „zwölf makkabäischen Fürsten“ die Rede. Nun finde sich in *Joseph.* eine Stelle, wo nicht Judas, sondern schon dessen Vater, der Hohepriester Mattathias als Fürst gezählt werde[1]. Hieraus schliefst Gfr. überaus stringent: „ohne Zweifel „dachten auch des Josephus übrige Landsleute so.“ *Folglich* — — mufs man auch im Henoch die 12 Fürsten nicht bei Judas sondern schon bei Mattath. zn zählen anfangen, und siehe, da kömmt man nicht bis zu Herodes Agrippa I (dem letzten *König* Judäas) sondern nur bis Herodes d. Gr. *Folglich* kann es nicht die Absicht des Verfassers jenes Buches gewesen seyn, alle makkab. Könige bis zum Untergang Israels zu zählen, sondern nur bis Her. d. Gr. *Folglich* mufs der Verfasser unter Her. d. Gr. geschrieben haben, und ihm späteres noch nicht bekannt gewesen seyn. — Schon Lücke (z. d. Apok. pag. 58 ff.) fand dagegen eine Stelle im Henoch, wo davon die Rede ist, dafs der Tempel in die Hölle fahren und eine weifse Kuh hervorkommen werde, durch deren Anblick alle anderen Thiere ebenfalls in weifse Kühe verwandelt würden. Offenbar eine Andeutung der Zerstörung des Tempels durch Titus und der Stiftung des Christenthums. Dies will Gfr. (J. d. H. 102 ff.) nicht gelten lassen. Denn „die Christen hätten nie die Zerstörung des Tempels durch Titus als ein Versinken in die Hölle bezeichnet.“

1) Leider ist dies nicht einmal wahr. Es heifst nur: *πένθος ἐπ᾽ αὐτῷ (τῷ Ματταθίᾳ) μέγα τοῦ λαοῦ παντὸς ποιησαμένου, διεδέξατο τὴν προςασίαν τῶν πραγμάτων ὁ παῖς αὐτοῦ.* Heifst *προςασία τῶν πραγμάτων* etwa *Fürstenherrschaft?* Ist es nicht ein ganz allgemeiner Ausdruck, der ebensowohl die hohepriesterliche als die Feldherrn-Gewalt bezeichnen kann?

Vielmehr sey jene Stelle vom Niederreifsen des serubabelischen Tempels und vom Aufbau des herodianischen zu verstehen. Schlimm, dafs (nach *Jos.* ant. 15, 11) der serubabelische Tempel nicht *niedergerissen*, sondern *stückweis umgebaut* wurde! Und was ist wahrscheinlicher, dafs ein Christ den Untergang des herodianischen, oder dafs ein Jude den Umbau des serubabelischen Tempels als ein Versinken in die Hölle bezeichnete? — Auch soll mit der Kuh das Christenthum nicht bezeichnet seyn können, weil dies Bild „eine aufgeregte Ein- „bildungskraft verräth"! u. s. w.

Ein anderes Beispiel ist die Art, wie das Alter des vierten Buches Esra ausgerechnet wird. Ein daselbst cap. 11 f. erzähltes Traumbild deutet Gfr. (79 ff) nicht ohne grofse Gewalt[2]) auf die Reihe der röm. Kaiser, und findet, dafs diese Reihe seiner Deutung zufolge bis Titus herabreicht. Daraus soll folgen, dafs das Buch unter Titus geschrieben sey. Als ob nicht auch ein viel späterer Verfasser geflissentlich die Reihe nur bis zu demjenigen Kaiser hätte fortführen können, der Jerusalem zerstörte. U. dgl.

b) Es sey aber mit dem Alter dieser Machwerke, wie es wolle, so erklärt sich, wie jeder auf den ersten Blick sieht, hieraus die Entstehung des Christenthums und der ev. Geschichte nicht; gerade sowenig, als der Umstand, dafs ein schöner Jüngling aus einem Flusse steigt, sich so erklären läfst, dafs zuvor etliche Krätzige ihre Krätze in dem Flusse abwuschen, und aus dem abgewaschenen Grinde der Jüngling zusammengewachsen sey. Denn die Abschuppungen todter rabbinischer Faseleien verhalten sich allerdings zu dem Christenthum und der ev. Geschichte, wie sich todte, faule Krätze zu einem lebendigen, herrlichen Jüngling verhält. Es müfste höchst sonderbar zugegangen seyn,

2) Wie wenn er z. B. die Prätendenten Vindex, Nymphidius und Licinian in der Reihe der röm. Kaiser mitzählt, um seine Deutung den in dem Traume vorkommenden Zahlen anzupassen.

wenn ein Conglomerat zusammenhangloser Absurditäten sich zu einer Religion von solcher Kraft und Herrlichkeit, wie das Christenthum gestaltet hätte!

Besonders possierlich ist es, wie Gfr. zu seinen jüdischen Histörchen immer noch die natürliche Erklärung zu Hülfe nehmen mufs, um die Mythenbildung begreiflich zu machen. So soll z. B. Mt. 14, 22 ff. Jesus am Ufer gegangen seyn, aber „den Jüngern „konnte es durch die dampfenden Morgennebel hindurch „wohl erscheinen, als ginge Christus über das Was-„ser.“ Denn „zu den von der Sage hochgefeierten „Thaten Mosis gehörte auch sein Wandeln durch die „Wasser des Schilfmeeres; den Jüngern, deren Ein-„bildungskraft stark aufgeregt war, schien es durch „die Dämmerung hindurch, als ob Christus über den „See wandle.“ Eine starke Einbildungskraft gehört allerdings dazu, um auf diese Weise die Sache sich erklärlich zu machen!

c) Auch bleibt die Entstehung der Evv. unbegreiflich. Obgleich die Verfasser der drei ersten Evv. nach Gfr. keine Augenzeugen waren, sondern Galiläer, welche der Geschichte bereits ferner standen, so werden sie doch schwerlich so dumme Streiche gemacht haben, als Gfr. ihnen beizumessen genöthiget ist, um ihre Divergenzen begreiflich zu machen. (Z. B. heil. Sage I, 108, 175, 259 u. s. w. vgl. auch „den Berg“). Vollends räthselhaft wird es aber, wie Johannes sein Ev. schreiben konnte. Mehrere Wunder, Speisung, Hochzeit zu Cana, Wandeln auf dem Meer, sollen gar nicht geschehen d. h. nur gewöhnliche Vorfälle gewesen seyn (vgl. oben §. 58 u. s. w.). Und dennoch hat Johannes dieselben so erzählt, als ob er sie für Wunder gehalten habe, freilich — was nun das allermerkwürdigste ist — nicht ohne hie und da solche Andeutungen einfliefsen zu lassen, aus welchen Herr Gfrörer ersieht, es seyen gar keine Wunder, sondern natürliche Begebenheiten gewesen (vgl. oben §. 58, Anm. 3, Gfr. H. u. W. 172). Für das letztere Mirakel, dafs jemand, indem er ein Wunder erzählen *will*, doch unwillkührlich Züge beimischt, die deutlich

sagen, es sey kein Wunder gewesen, führt Gfr. gar keine Erklärung an. Das erstere Mirakel aber, dafs Joh. ganz natürliche Vorfälle für Wunder ansehen konnte, macht er daraus begreiflich, dafs (H. u. W. 352 f.) nach Jesu Tode „die App. eine Ansicht von den „Thaten und Schicksalen des Herrn sich bildeten, die „sie früher während seiner Anwesenheit auf Erden „nicht gehabt hatten, dafs sie besonders eine Menge „Prophetenstellen und mitunter auch jüdische Erwar-„tungen in den einzelnen Zügen seines Lebens erfüllt sahen.“ Aber eine „andere Ansicht“ im allgemeinen ist noch immer etwas anderes, als die bestimmte Meinung, bestimmte (nie geschehene) Vorfälle seyen geschehen! Es handelt sich ja hier nicht um Verdrängung früherer Ideen durch neuere, sondern um Verdrängung des gesunden Gedächtnisses durch Hirngespinnste! Was soll es heifsen: „der allgemeine Volks-„glaube forderte, dafs er, um der rechte Messias zu „seyn, sein erstes Wunder in Galiläa thun müsse — — „und so bot sich ihrer Erinnerung der Vorfall zu Cana „dar.“ Wahrlich verrückt mufste der seyn, welchem eine Begebenheit Jahre lang als eine ganz natürliche Hochzeit-Ueberraschung erschienen war, und welcher nun auf einmal sagte: „Ach, sollte das wirklich so „natürlich zugegangen seyn? Ach, sollte das nicht „ein Wunder gewesen seyn? Ach ja, ach ja, das ist „gewifs ein Wunder gewesen!“ — Oder was soll es heifsen: in der Geschichte von Lazari Erweckung seyen „eine wahre Geschichte und eine aus polemi-„schem Eifer übertriebene in einander gewoben.“ Wie nennt man das, wenn man aus polemischem Eifer etwas sagt, was nicht wahr ist? Eine Lüge. Und wie nennt man den, der so was sich zu Schulden kommen läfst?

Man glaube aber ja nicht, Herr Gfr. wolle kein Wunder gelten lassen! Nicht nur hält er die Heilung des Sohnes des Königischen und des Kranken von Bethesda für wirklich wunderbar geschehen, sondern er zieht auch pag. 265—287 gewaltig gegen diejenigen los, welche keine Wunder glauben wollen, namentlich

gegen Hegel. Nur in einzelnen Fällen wird ihm das Wunderbare zu arg.

Zum Schlusse dieses §. können wir nicht umhin, unsern Lesern eine *Auswahl* kritischer Resultate von modernster Façon vorzulegen. 1. Alle Evv. mythisch und unächt. Straufs. 2. Der synopt. Christus der wahre; der johanneische ein Phantasma. Weifse. 3. Der johanneische Christus der wahre; der synoptische verwaschen. Gfrörer. 4. Im Ev. Joh. die Reden apostolischen Ursprungs, wiewohl unhistorisch, die Begebenheiten aber fingirt. Weifse. 5. Im Ev. Joh. Reden und Begebenheiten, soweit sie Jerusalem betreffen, ächt und historisch, soweit sie Galiläa betreffen, interpolirt. Schweizer[3]). — Nun hat der Leser die Wahl.

3) Schweizer's Hypothese betrifft nicht sowohl die *ev. Geschichte*, als eine einzelne *ev. Schrift* und deren Integrität. An sich leidet diese Hypothese, wie eine jede Interpolationshypothese, an keinen *besonderen* Schwierigkeiten. Es bleibt nur der allgemeine Gegengrund, welcher in der Uebereinstimmung aller Manuskripte liegt. Die Gründe *für* jene Hypothese, die Gründe, wodurch sich Schw. zu der ganzen Hypothese veranlafst fühlte, sind Thl. I bereits einzeln widerlegt. So wäre also über diese Hypothese nichts weiter zu sagen. Eines aber müssen wir hier berühren, was uns zu berühren wehe thut. Schw. hat die Freiheit der kritischen Bewegung, welche er mit Recht in Anspruch nimmt, durch einen *Sophismus* vertheidigt, den man von einem solchen Manne nicht hätte erwarten sollen. Pag. 2 führt er Stellen, wie die von Petrus Martyr: *fides historica non satis est ad justificationem,* oder die von Zwingli: *pietas sive religio haec est, ut homo de se desperans videat, superesse gratiam apud Deum* zum Beweise an, dafs die Reformatoren den Glauben an die *ev. Geschichte* für *unnöthig* gehalten hätten! Wahrlich es werden wenige Studenten in Zürich seyn, die nicht wüfsten, was man unter *fides historica* verstand, nämlich nicht den *Glauben* an *die evang.* Geschichte im Gegensatze zum Glauben an das blofse Dogma, sondern den *Glauben* mit *dem blossen* Gedächtnifs im Gegensatze zum Glauben mit dem ganzen

§. 120.

Bruno Bauer.

Am Schlusse des zweiten Theiles seiner *Synopt.* kündigt er an, dafs er die „Abrechnung zwischen den Syn. und Joh." erst bei einer Bearbeitung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte geben würde, und die „Charakteristik der ev. Geschichtschreibung" erst im dritten (bis jetzt noch nicht erschienen) Bande der *Synopt.* Einstweilen präludirt er zu diesem dritten Bande folgendermassen: „Einen Schlufs her! Die „Theologen geben ihn mir. Seht, wie sie dastehen, „wie der theologische Hafs aus ihren Augen glüht! „Ha! greift ihr nach dem Donner? Wohl, dafs er „euch elenden Sterblichen nicht gegeben ward! — Was „sollen wir also mit ihnen zu guter Letzt anfangen? „Nun, nach den obigen Ausführungen sie fragen, wie „lange sie wohl meinen, dafs ihr Jesuitismus sich hal-„ten könne, und ob sie glauben, dafs ihr Trug und „ihre Lüge ewig dauern werden? Wenn die Zeit ge-„kommen ist, dafs ihre Lüge die bewufste und ge-„wollte werden mufs, dann ist auch das Gericht nicht „mehr fern. B. B." Indem wir nun hier unser Bedauern aussprechen über einen Mann, der leider bis zu einem Standpunkte gekommen ist, wo er allen Ernstes Gott und die Welt auf den Kopf stellt, so müssen wir hier zugleich vorläufig uns rechtfertigen, ein Gebäude noch vor seiner Vollendung beurtheilen zu wollen. Dies möchte mifslich und tadelnswerth seyn in vielen Fällen, wo noch eine Möglichkeit ist, dafs

Gemüth. Jene Distinktion betraf nicht das *Was*, sondern das *Wie* des Glaubens. Sollte dies jenem Theologen unbekannt gewesen sey? Sollte er ferner nicht gewufst haben, dafs „*non* satis *est*" und „*non* opus *est*" verschiedene Begriffe sind? Was vollends die Stelle aus Zwingli beweisen solle, ist gar nicht abzusehn! Wenn aus ihr die Freiheit, an der ev. Geschichte zu zweifeln, abgeleitet werden kann, so kann dieselbe Freiheit auch aus Mt. 5, 3 abgeleitet werden!

die angefangenen Säulen und Mauern, die annoch ordnungslos und zwecklos erscheinen, späterhin zu einer einheitlichen Kuppel vereinigt werden könnten. Wo man aber nachweisen kann, dafs Roost und Fundament nichts taugen, und dafs das Gebäude statt von Steinen, blofs von getrocknetem Koth aufgeführt ist, und kein Stück zum andern pafst, und wo uns nun vollends die Prätension entgegentritt, wir sollten für dies Machwerk unsern alten Urbau, worin wir seit achtzehn Jahrhunderten gewohnt, dahingeben: da haben wir wohl ein Recht, auch *vor* Vollendung des verheifsenen Surrogates ein Wörtchen über dessen einstweilige Beschaffenheit zu reden.

Ein „Rezept" in der Art, wie oben bei Straufs, zu geben, sind wir nicht gesonnen. Es würde mehr kläglich, als lächerlich ausfallen. Betrachten wir vielmehr sogleich B. B.'s Voraussetzungen.

Die erste, § 121 ff. zu prüfende, ist die, *dass es keine Messiashoffnung unter den Juden gegeben.* Die zweite ist die, dafs schlechterdings kein Schriftsteller irgend einen oder mehrere Vorfälle summarisch berichten könne, dafs man deshalb überall jedes Wörtchen pressen müsse, dafs z. B. in Kohlrausch's deutscher Geschichte I, pag. 215 die Worte: „die Sachsen, nach- „dem Otto von Nordheim gestorben, und der unver- „söhnliche Bischoff Burkhard von Halberstadt von sei- „nen eigenen Landsleuten getödtet war, unterwarfen „sich dem Kaiser", schlechterdings nichts anderes aussagen könnten, als dafs unmittelbar nacheinander Otto gestorben, Bukko getödtet und die Unterwerfung der Sachsen erfolgt sey, dafs mithin ein offner Widerspruch vorhanden sey gegen den *Saxo Annalista,* der den Tod Bukko's schon 1088, die Unterwerfung der Sachsen aber in den Anfang des folgenden Jahrhunderts setzt. — Namentlich setzt B. B. bei den Evsten eine zehnfach gröfsere Punktualität und Kleinlichkeit voraus, als sie je bei einem Protokollisten des Reichskammergerichtes vorgekommen seyn kann. Er thut, als sey es der Evsten einzige Sorge gewesen, von allen Bewegungen, Gesten, Wörtern und Lauten eine

Art Daguerrotyp aufzunehmen. Eine freiere Betrachtung der ev. Geschichtschreibung läfst er nicht aufkommen. — Wie konstruirt er nun auf diesem Fundamente die Entstehung des ev. Geschichtsstoffes und der ev. Schriften?

a) Was ist geschehen? — Vor achtzehnhundert Jahren ist es geschehen, dafs — *nichts geschah.* Dies ist wirklich im Grunde der ganze Rest von Geschichte, den Br. Bauer uns übrig läfst. Denn weder Jesu Taufe, noch seine Wunder, noch auch nur eine einzige seiner Reden läfst er als historisch gelten. Und wenn er (*Joh.* pag. 73) Jesu einen „heiligen Ernst" zuschreibt, um daraus zu beweisen, dafs die Erzählung des Evsten, die seiner Meinung nach diesen heil. Ernst alterirt, unwahr sey, oder wenn er (*Syn.* II, 264) Jesum in ähnlicher Absicht als einen Mann darstellt, der „seine Würde zu behaupten wufste", oder wenn er (p. 33) es uns zu insinuiren scheint, Jesus sey „ein Lehrer in der wirklichen Welt" gewesen, oder vollends wenn er (201) von „einem Charakter wie Jesus" spricht „einem Manne, der in aller Ruhe und Bescheidenheit der Unendlichkeit seines Selbstbewufstseyns sicher war" u. dgl., so müssen wir ihn inständigst bitten, uns doch gefälligst wissen zu lassen, aus welcher neuen, uns noch ganz unbekannten histor. Quelle er diese, den bisher bekannten, von ihm untergrabenen Quellen widersprechenden Notizen über Jesu Leben geschöpft habe. Ja selbst gegen die einzelnen Begebenheiten, welche er in seinem *Joh.* als historisch stehen liefs [1]), müssen wir — konsequenter als er — gerechte Zweifel erheben; denn

1) Pag. 24: Jesus hat den Seinen die Nothwendigkeit seines Leidens erst spät eröffnet. Pag. 26: Joh. d. T. habe Jesu Messianität bezweifelt. Pag, 80. Jesus hat gesagt, er wolle den Tempel in 3 Tagen, d. h. in Kürze, wieder bauen. P. 101. Jesus hat mit einem Pharisäer über die Wiedergeburt geredet (warum ist dies ächt? Weil der Verf. des 4. Ev. „nicht so produktiv" war, um so etwas rein zu erfinden.)

woher sollte man wissen, dafs gerade diese paar Züge historisch sind, da man schlechterdings keine glaubwürdige Quelle über Jesu Leben hat, und von demselben *sonst gar nichts* weifs. Es bleibt also dabei: *Es ist nichts geschehen.* Oder höchstens: *Es ist etwas geschehen; wir wissen aber nicht mehr, was?*

b) Wie bildete sich hieraus der ev. Geschichtsstoff? — Es entstand im Schoofse des Judenthums eine Gemeinde, und diese Gemeinde hatte ein religiöses Bewufstseyn, welches sich auf höchst merkwürdige Art spaltete und wieder in eine höhere Einheit zurücknahm (vgl. *Syn.* I, 25.). Namentlich tauchte (pag. 104 f.) in dem Bewufstseyn der Gemeinde die Idee auf, das gealterte Judenthum und das ersterbende Heidenthum in eine höhere Einheit aufzulösen. So bildete sich der Gemeinde die Idee einer höchsten Einheit eines einigen Gottes mit den Menschen; diese Idee, noch in der Form der Vorstellung, war die des Messias, des mit *Gottheit* gesalbten *Menschen* [2]).

Wie nun diese Idee a) die Kraft hatte, sich selbst in den alttest. Schriften (wo noch nichts von ihr stand) wiederzuspiegeln und gelegentliche Aussprüche der sogen. Propheten auf den Messias zu deuten, so äusserte sie sich b) in einem psychologischen Processe dergestalt, dafs sie auch auf jenen Jesus, von welchem wir nicht wissen, wer er war [3]), alle Momente der religiösen Idee, freilich in der Form der Vorstellung, übertrug.

Zunächst schrieb jemand das unter dem Namen *Mk.* bekannte Buch, eine schlichte, absichtslose Darstellung dessen, was man nunmehr wunderlicher Weise

2) So klar hat B. B. die Sache noch nicht einmal dargestellt. Wir fügen hier zusammen, was bei ihm vereinzelt und zerrissen hie und da sich vorfindet.

3) B. B. wird (wiewohl er das nirgends sagt) doch wohl annehmen, er sey der historische Veranlasser jener Gemeinde gewesen.

für wirkliche Lebensgeschichte Jesu hielt. Diesen *Mk.* nahm ein anderer zur Hand, in welchem nicht sowohl eine bewufste Reflexion, als ein konkreteres Maafs von Ideen erwacht war. Ohne zu ahnen, dafs er unhistorisches berichte, änderte er den Mk. gründlich um, fortwährend in dem süfsen Wahne, das, was ihm innerlich als traumartige Gestaltung der Idee vorschwebte, sey gewifs alles wirklich geschehen. So entstand unser *Luk.* — Endlich kam ein dritter, fand beide Schriften vor, und suchte sie, die ihm so oft zu widersprechen schienen, zu vereinigen, indem er beide kompilirte und kombinirte, und dabei, was ihm nicht gut dünkte, willkührlich änderte. Obwohl in ihm schon ein grofses Maafs Reflexion herrschte, so merkte er doch ebensowenig, als seine Vorgänger, dafs das, was er so eben ersonnen hatte, nur subjektive Vorstellung, und nicht Geschichte sey. So entstand unser *Mt.*

Ueberhaupt sprachen jene drei Leute, *obgleich* sie lasen, schrieben, verglichen und hiebei denken mufsten, doch nur bewufstlos aus, was in dem Bewufstseyn der Zeit lag (vgl. *Syn.* I, pag. 104). Mt. ist, als er z. B. die Geschichte von den Magiern schrieb, „nicht einmal durch Reflexion auf eine merkwürdige „Bewegung in der damaligen Welt zu seinem Bilde „gekommen“, sondern „hat, *ohne es zu wissen,* jene Be- „wegung (zwischen Heidenthum und Christenthum) in „ihrem wahren Sinn ergriffen und zu ihrem Ziele ge- „bracht.“ — Bewufstere Reflexion mit dogmatischer Absichtlichkeit findet sich dagegen bei dem 4. Evsten (vgl. *Syn.* I, 387 ff.). —

Bei dieser Hypothese fragen wir uns nun vor allem, fast schwindelnd vor Staunen: Wie ist es möglich, und wie war es vor 1800 Jahren möglich, dafs ein Mensch, solange er noch bei Sinnen war, ganze Bücher schreiben oder abschreiben konnte voll Geschichten, die ihm niemand erzählt, die er nirgends gehört hatte, die er vielmehr eben erst durch Verstandesthätigkeit producirte, und dennoch die Meinung hegen, diese „Bilder“, die ihm da gekommen, seyen

objektive Vorfälle? Entweder mufsten diese Leute wirklich in einer Art von Traum befindlich gewesen seyn, etwa den ägyptischen Anachoreten ähnlich, welche, wenn der fast gleichzeitige Palladius kein Lügner ist, wirklich Lustreisen und Kämpfe mit thiergestaltigen Dämonen gehabt zu haben glaubten, indem sie in fieberhafter Erhitzung Traum und Wachen wirklich nicht mehr unterscheiden konnten. Bei Mk., dem ersten Evsten nach B. B., wäre so etwas noch einigermassen denkbar, wiewohl er einen langen Traum von lauter *anderen* Leuten, in welchem er selbst nicht vorkam, gehabt haben müfste. Wie es aber mit Luk. und Mt. gegangen seyn müfste, ist gar nicht abzusehen. Haben diese noch in wachem Zustande den Mk. zur Hand genommen, und sind erst nachher beim Abschreiben vom Halbtraume befallen worden, sodafs sie nun andere Dinge abschrieben, als sie vorfanden? Oder haben sie schon geträumt, als sie den Mk. zur Hand nahmen? In beiden Fällen erklärt es sich nicht recht, wie z. B. Mt. „erst eine Zeile in Mk. lesen, dann in den Luk. hineinsehen und nun beides vergleichen" konnte, eine Operation, welche er nach B. B.'s Versicherung bei jedem Verse wiederholt haben soll. Gegen die ganze Annahme eines fieberhaften Traumes spricht aber allzusehr die fieberlos ruhige Haltung der Evv. Es ist doch ganz etwas anderes, wenn die Phönizierin Jesum für ihr Kind bittet, und auf seine Weigerung hin die Worte spricht. „Aber doch essen die „Hündlein von den Brosamen etc.", als wenn zu Makarius Söhne gebracht werden, die der Teufel in Esel und Kameele verhext hat!

Oder nehmen wir nun den entgegengesetzten Fall an, die Evsten wären in psychisch-gesundem, unverrücktem Zustande gewesen. Wie erklärt sich dann, dafs sie subjektive Bilder für objektive Vorfälle hielten? wie vollends, dafs die ganze Christenheit diese drei Libelle für Wahrheit und Geschichte hinnahm? Der Leser weifs das nicht zu erklären; ihm kömmt aber B. B. zu Hülfe, und belehrt ihn, dafs in Folge

eines Entwicklungsprocesses des „religiösen Geistes“ jenes merkwürdige Phänomen habe eintreten müssen.

„Der religiöse Geist“, so lauten die merkwürdigen Worte (*Syn.* I, 25 f.) „ist diejenige Zerspaltung des „Selbstbewufstseyn, in welcher die wesentliche Be„stimmtheit desselben dem Bewufstseyn als eine von „ihm verschiedene Macht gegenübertritt. Vor dieser „Macht *muss sich natürlich das Selbstbewusstseyn verlie„ren* — denn es hat darin seinen eigenen Gehalt aus „sich herausgeworfen und soweit es sich als Ich noch „für sich behaupten kann, fühlt es sich vor jener Macht „als Nichts, sowie es dieselbe als das Nichts seiner „selbst betrachten mufs. Dennoch kann das Ich als „Selbstbewufstseyn sich *nicht ganz verlieren;* in seinem „*subjektiven,* weltlichen und von sittlichen Zwecken erfüllten „*Denken* und Wollen behält es noch seine Freiheit und in „diese Freiheit wird auch das religiöse Bewufstseyn und „die geschichtliche Entwicklung desselben“ (*hocus pocus!* vgl. oben §. 6, Anm. 13) „unwillkührlich hineingezo„gen. Beides, das religiöse Bewufstseyn und das freie „Selbstbewufstseyn treten somit in eine Berührung, „ja Durchdringung; ohne welche das erstere weder in„dividuell lebendig noch einer *geschichtlichen Fortbildung*“ (diese war so eben als bereits geschehen vorausgesetzt!) „fähig seyn könnte. So wie aber diese *Leben„digkeit und Fortbildung* nach ihrer ersten Beruhigung „(?) *Gegenstand der religiösen Betrachtung* werden, so „werden sie *wieder dem Selbstbewusstseyn entrissen,* sie „treten dem Bewufstseyn als fremde That „gegenüber (hopp hopp!) und nothwendig wird nun „auch die Vermittlung, welche sie innerhalb des Selbst„bewufstseyns als dessen eigene Bewegung gesetzt „hatte, zu einer *Maschinerie, deren Fäden in einer jensei„tigen Welt geleitet werden.*“

Hoffentlich wird es dem Leser nun ganz klar seyn, wie der religiöse Geist oder das Selbstbewufstseyn oder überhaupt die Seele aussieht. Nämlich ganz so, wie jenes papierne Spielzeug der Knaben, welches sich, je nachdem man an diesem oder an jenem Zipfel

zieht, bald in ein Schiff, bald in einen Hut, bald in einen Vogel [4]), bald in eine Schnupftabacksdose verwandelt.

Die ganze Stelle beweist nun allerdings *faktisch* soviel, dafs jemand äusserlich noch den Gebrauch seiner fünf Sinne haben, und dennoch den baarsten Unsinn schreiben und allen Ernstes für Weisheit ausgeben könne. Allein in solchen Fällen verleugnet eben das Resultat seine Abstammung nicht; man sieht es demselben (wie z. B. der eben angeführten Stelle) alsdann sogleich an, dafs es sinnlos sey. Den Evv. sieht man nichts dgl. an; sie sind so hübsch nüchtern und klar, dafs es ganz so aussieht, als wären sie von Leuten verabfafst, welche bei ganz klarem Bewufstseyn waren [5]). —

4) Nach *Syn.* I, 206 kömmt wirklich in dem religiösen Geist und dessen Entwicklung auch ein *Vogel* vor, und zwar keine Schwalbe, auch kein Wiedehopf, sondern eine Taube. Weil „*niemand wusste*, wo der Anfangspunkt der Wirksamkeit „Jesu war", so „verlangte es die Abrundung der *geschicht-„lichen Anschauung*", dafs man diesen Punkt fixirte (als Taufe Jesu). Da nun „die Anschauung der Gemeinde bis „zur Sichtbarkeit gewifs werden mufste, dafs der Geist auf „ihn herabgestiegen sey, so mufste er eine sichtbare Ge-„stalt annehmen, sodafs alle Zweifel im voraus niederge-„schlagen waren." Das Bild konnte nur das „eines Vogels" seyn, aber „welches Vogels?" Die *Taube* wurde „zum „Symbol für die Erscheinung des heil. Geistes."

5) Schon an der genannten Stelle (§. 6, Anm. 13) haben wir bemerkt, dafs B. B. jene Möglichkeit, dafs die Evsten ungeschehenes für geschehen hielten, jedesmal wieder auf andere Weise explicirt. Der Leser mag sich nun eine dieser Explicationen wählen. — *Joh.* pag. 19 heifst es: „Selbst „in den Berichten von Augenzeugen bilden sich unvermeid-„lich *Hypothesen*, wenn die Substanz des Selbsterlebten, „*die sich in der Wirklichkeit durch viele einzelne zer-„streuende Augenblicke durcharbeiten muss*, und sich „nicht immer zu Momenten erhebt, die die Totalität in voll-„kommener Reinheit hervortreten lassen, zu solchen durch-

Die B. B.'sche Hypothese leidet aber noch an einer anderen Schwierigkeit. Bei aller Reflexionsthätig-

„sichtigen Augenblicken zusammengezogen werden soll. Der „Augenzeuge *hält* solche *selbstgebildete* Momente *für geschichtlich*, weil sie ihm die Ideen, die er in der *Zerstreuung* ihrer einzelnen Erscheinungen erlebt hat, wiederspiegeln, und er betrachtet sie mit demselben Glauben, „wie der spätere Geschichtschreiber seine Hypothesen." Pag. 39: „Tritt ein neues Prinzip in der Speculation auf, „so wirkt es in der Begeisterung so übermächtig, dafs die „*vernünftige* Macht des Empirischen und Geschichtlichen „nicht immer rein und vollständig hervortreten kann." — Pag. 60: „Konnte nicht auch ein Augenzeuge unwillkührlich „dazu gebracht werden, nach einem *späteren Standpunkte* „seines Bewufstseyns Erlebtes umzubilden?" — Für alle drei Sätze liefert uns B. B. selbst die schlagendsten Beispiele. Ueber seine *Zerstreutheit* vgl. oben §. 42, Anm. 8; ferner pag. 454 u. a. *Dass die Speculation alle Vernunft austreibe*, ersehen wir aus der oben angeführten Stelle (*Syn.* I, 25) am allerbesten. Dafs endlich jemand nach einem *späteren Standpunkte* nicht allein Erlebtes sondern sogar Selbstgeschriebenes umbilden könne, davon haben wir ein höchst ergötzliches Beispiel: *Syn.* I, 388 f. In seinem *Joh.* hatte nämlich B. B. sich stets auf die Synopt., als auf diejenigen berufen, welche die Reden Jesu „in ihrer Ursprünglichkeit" überlieferten. Als er aber seine *Syn.* schrieb, fand er es der Mode und dem buchhändlerischen Interesse angemessener, in der absoluten Destruktion ein Exempel zu statuiren, und von den Synopt. keine Sylbe als geschichtlich gelten zu lassen. Diesen krassen Widerspruch erkennt er nun keineswegs an, lindert ihn auch nicht mit dem Zugeständnifs, er habe seitdem seine Ansicht geändert, sondern er giebt sich den Schein, als habe er schon wie er den *Joh.* schrieb, diese Ansicht gehegt, und habe dieselbe damals absichtlich nicht aussprechen *wollen!* „Wir liefsen noch den „Schein bestehen, dafs wir in der synopt. Darstellung die „Reden Jesu in ihrer geschichtlichen Ursprünglichkeit besitzen, und wir *mussten* diesen Schein noch bestehen lassen, da erst die spätere Untersuchung uns zeigen konnte, „*in welchem Sinne jene Kategorie des Ursprünglichen* „*zu fassen sey*" (!) „Der Gegensatz ist jetzt ein vernünftiger geworden." — Das ist der Mensch, der die Theolo-

keit, welche Luk. und Mt., und namentlich der letztere, beim Abschreiben oder Kombiniren aufwendete, lassen sich nach B. B. die hiebei entstehenden Divergenzen doch nur durch die Annahme der *krassesten Dummheit von Seiten der Evsten* erklären! Wir führen einige konkrete Beispiele an.

Syn. I, 142 ff. *Entstehung des Berichtes des Mt. über Joh. d. T.* „Mk. berichtet, Johannes habe in der Wüste „getauft; mit der Schaar der Andern sey auch Jesus „gekommen und nachdem er die Taufe empfangen, vom „Geist in die Wüste getrieben worden. Hier ist also „der Widerspruch, dafs Jesus aus der Wüste in die „Wüste geführt wird; aber die Härte, dafs eine be„stimmte Wüste, die den Jordan nicht berührt, als „die erste Lokalität genannt wird, ist doch nicht vor„handen." Jenen Bericht des Mk. las Mt. und „es „war für den reflektirenden (!) Mt. genug, um durch „den Schlufs: also war es die Wüste Judäa, wo der „Täufer sich aufhielt, in seinen Bericht eine totale „Verwirrung zu bringen." Nämlich „er sagt v. 2, dafs „der Täufer in der Wüste Judäa's predigte." Nun „denkt er sich die Sache keineswegs so, als habe der „Täufer die Wüste *verlassen*, und sich nach den Ufern „des Jordan *begeben*", sondern „*in demselben Augenblicke,* „*wie er sich den Täufer in der Wüste Juda dachte* (v. 4) „*denkt er sich ihn an den Ufern des Jordan.* Kurz, er hat „seine erste Angabe *bald genug vergessen*"!!! „Er hat „sich ihrer auch nachher noch nicht wieder erinnert, „wenn er sagt, dafs Jesus vom Geist in die Wüste „geführt wurde." — Offenbar, war *der* Matthäus, welcher v. 5 *vergessen* hatte, was er v. 2—4 geschrieben,

gie über den Haufen werfen will! — Man sieht hier die alte Wahrheit bestätigt, dafs ein jeder dasjenige bei Anderen voraussetzt, was in ihm selbst ist. Weil B. B. *sich nicht schämt*, eine spätere Ansicht als eine bereits früher gehegte zu erheucheln, so meint er, werden die Evsten auch wohl fähig gewesen seyn, spätere Phantasieen als ursprüngliche Erlebnisse darzustellen!

ein — — Verrückter, und man mufs sich nur wundern, wie er dennoch ein Buch schreiben konnte, welches die Leute 1700 Jahre lang für gescheut halten konnten! Aber wahrscheinlich waren diese Leute auch verrückt, und sind es noch, bis auf Einen — auf Einen — der — (vgl. oben pag. 281 f.) — seine Geographie von Palästina nicht gelernt hat! Es kömmt aber in Irrenhäusern öfter vor, dafs einer alle Welt für närrisch und sich allein für gescheut hält.

In ähnlicher Weise mufs Luk. verrückt gewesen seyn, wenn er (*Syn.* I, 185) das, was er selbst cap. 1 geschrieben hatte, *rein vergass*, und Jesum erst bei der Taufe mit Joh. d. T. zusammentreffen liefs.

Noch ein eklatantes Beispiel der Art findet sich *Syn.* II, 189. *Mt.* las in *Mk.* 6, 29 f. nach der *Angst des Herodes* von der *Rückkehr der Jünger*. Er selbst aber hatte keine *Abreise* der Jünger berichtet. Da „*war er* „*sehr verlegen*, als er an diese Stelle des Urevangelium „kam; er hatte die Abreise der Jünger nicht berichtet, „er hatte sie nicht berichten können; hier liest er aber „dennoch von einer Ankunft der Jünger — was war „also zu thun? *Er hat sich nicht lange besonnen*, konnte „sich nicht einmal besinnen; denn in seiner Verlegen„heit *konnte er nicht einmal den Bericht scharf in's Auge* „*fassen;* die Elemente desselben — dafs von Jüngern „die Rede ist, von dem Empfang einer Botschaft, von „einer Ankunft bei Jesus, von der Abstattung eines „Berichts, das alles flofs ihm zusammen und so kom„men nun die Jünger des Täufers, von denen so eben „die Rede war, nachdem sie ihrem Meister die letzte „Ehre erwiesen hatten, zu Jesus, melden ihm, was zu „melden war, und dieser zieht sich in die Einsamkeit „zurück.“ Hier erscheint uns allerdings jemand, der in *Verlegenheit* ist (wie er geschwind die Perikope verunglimpfen soll) und sich *nicht lange besinnt* (wie gewöhnlich) ja *nicht einmal den Bericht scharf in's Auge fasst* (sodafs er gesehen hätte, dafs die Botschaft der Apostel von der Angst des Herodes bei Mk. etwas ganz anderes sey, als die der Johannisjünger von der Enthauptung des Täufers bei Mt.), sondern dem alles *zu-*

sammenfliesst. Nur heifst dieser Jemand mit seinem Vornamen nicht Matthäus, sondern Bruno.

Wie sehr empfiehlt sich also auch von dieser Seite eine Hypothese, welche sich genöthiget sieht, bei den Verfassern unserer Evv. eine solch stupende Dummheit anzunehmen!

Weiteres haben wir zur Widerlegung dieser Hypothese nicht zu sagen nöthig. Sie empfiehlt sich ja selbst genugsam durch Form, wie durch Inhalt. Jedenfalls wird sie unter allen die *unschuldigste* bleiben, und noch manche Leser wird es erheitern zu sehen, welche Helden auf der Seite der Negative stehen, und welcher *ridiculus mus* am Ende aus dem Pomp und Schwall der enormsten Prätension und Aufblähung hervorgehe. Die Sache hat aber freilich auch eine sehr ernste Seite. Abgesehen, dafs die Petulanz dieses Angriffes auf die Evv. manchen Schwachen ärgern, manchen Böswilligen zu eigener gröfserer Frechheit verlocken möchte; abgesehen davon, dafs es ein Skandalon für die Kirche bleibt, dafs das Erscheinen solch einer Schrift möglich war, so bleibt es jedenfalls grauenerregend, einen Mann, der besseres erwarten liefs, an einem Punkte angekommen zu sehen, wo ihm wirklich schon die vernünftige Besinnung zu schwinden beginnt, wo wirklich schon die tobende Leidenschaft die Stelle ruhiger Gründe ersetzt, wo armselige Ignoranz mit wilden Invektiven wechselt, und einer ganzen Welt gegenüber eine Selbstgenügsamkeit und Selbstanpreifsung sich breit macht, welche jeder auf den ersten Blick ihrer Absurdität wegen für Scherz hält, und wovon es sich hinterher herausstellt, dafs sie dennoch ernstlich gemeint war! Möchte Herr B. B. mitten durch die schneidende Polemik, die uns die *Sache* gebot, die treu gemeinte Warnung nicht verkennen, womit wir seine *Person* von einem Ziele zurückhalten möchten, wohin der Verein von Hochmuth und Schwäche so oft und so leicht zu führen vermag!

Bis jetzt, sehen wir, ist es den Herren gar schlecht gelungen, unter der Voraussetzung der Unwirklichkeit der *ev. Geschichte* die Entstehung der *ev. Schriften* erklär-

lich zu machen. Es will sich kein Weg ausfindig machen lassen, wie der in den Evv. enthaltene Geschichtsstoff entstanden seyn könnte. Gegen die Annahme, dafs dieser Stoff sich frei aus einer herrschenden Messiasidee entsponnen habe, spricht der Umstand, dafs die Messiasidee, welche einen wunderthätigen Jesus schuf, sich der Anerkennung des histor. wunderlosen Jesus um so mehr widersetzen mufste. Die Annahme, dafs jener Stoff sich an wirkliche auffallende, übernatürliche Thaten Jesu anknüpfte, giebt einige Möglichkeit des Wunders schon selbst zu, verfällt also in die gröfste Inkonsequenz. Alle Annahmen aber, wonach Jesus keine Wunder gethan haben sollte, und die (traditionelle oder schriftliche) Kunde, dafs er Wunder gethan, dennoch sich allgemein in der Kirche verbreitet habe, scheitern an dem sittlichen Charakter der ersten christl. Gemeinden, welcher an Betrug zu denken nicht erlaubt; ohne Betrug aber konnten soviele Tausende nicht so getäuscht werden; man müfste ja annehmen, dafs in jenen Zeiten die Leute noch nicht mit dem begabt gewesen wären, was man heutzutage *gesunden Menschenverstand* nennt, eine Annahme, die selbst einen Mangel desselben voraussetzt!

Zweites Kapitel.

Die sichern historischen Data über die ev. Geschichte.

A. Data über die Erwartung eines Messias.

§. 121.

Bauer's Angriff auf die Messiashoffnung.

Die Voraussetzung B. B.'s, dafs es zu Jesu Zeit noch gar keine Messiashoffnung unter den Juden gegeben habe, ist nun zu prüfen, und die *sicheren historischen Data,* welche für das Vorhandenseyn jener Hoffnung sprechen, zu sammeln. — B. B. geht in seiner Abhandlung über diesen Gegenstand (*Syn.* I, p. 391 ff) sogleich von einer Konfusion aus, indem er selbst nicht recht weifs, was er eigentlich beweisen will. Pag. 392 stellt er als Frage auf: „ob die Anschauung „des Messias schon vor der Zeit Jesu *Reflexionsbegriff* „geworden und als solcher zur Herrschaft gelangt sey." Was er unter einem Reflexionsbegriff verstehe, sagt er uns pag. 394 und 404 f. Er versteht darunter ein *ausgebildetes „Dogma" vom Messias,* in Betreff dessen das ganze Volk Israel bereits bis zu einem solchen Grade von Klarheit und Einheit gelangt wäre, dafs man über „die einzelnen Stellen, welche messianisch gefafst „werden konnten und sollten" einstimmig und im reinen war; er versteht darunter eine „messianische Dog-

„matik oder Christologie", welche so fest gewesen wäre, dafs kein Schriftsteller nöthig hatte, auf das a. T. selbst zurückzugehen, sondern es genügte, sich auf die „Christologie" zu berufen. Da nun aber — so sagt er uns p. 405 — die Evsten sich nicht auf „die Christologie" sondern immer nur auf einzelne messianische Stellen des a. T. berufen, so mufs es zu ihrer Zeit keine solche „Dogmatik" gegeben haben. Wer gäbe ihm das nicht zu? Oder wo hat jemand in der Welt einen solchen Unsinn, wie das Daseyn einer solchen Dogmatik behauptet? Die Mühe, diese selbsterfundene Chimäre zu widerlegen, hätte sich B. B. also ersparen können. Er hat es nicht gethan; er hat die Nullität jener „Christologie", jenes „Reflexionsbegriffes" bewiesen; aber plötzlich macht er Hokus pokus, und redet (pag. 393) von einem Beweise, dafs vor Jesu „der Gedanke des Messias" noch nicht vorhanden gewesen sey. Also eine dunkle, unbestimmte, vielgestaltige Hoffnung auf einen Retter, welchen man sich bald mehr politisch, bald mehr prophetisch, welchen mas sich bald in dieser, bald in jener Stelle geweissagt dachte, den man sich aber doch als *Eine bestimmte Person* vorstellte — diese *Hoffnung* ist einerlei mit jener *christologischen Dogmatik?* Und die Widerlegung der letzteren widerlegt auch schon die erstere? — !

B. B. geht nun so zu Werke. Er zeigt uns, dafs weder in den LXX., noch in den Apokryphen, noch in der Zeit nach Daniel, noch in Philo, noch bei den Pharisäern und Sadducäern, noch im n. Test. eine Spur von Messiashoffnung sich finde. Dafs sich im Buche Henoch, im Onkelos und im Jonathan ben Usiel eine ausgebildete Messiasidee finde, gesteht er zu, setzt aber nicht allein den Henoch, sondern auch die beiden Targumim in eine sehr späte Zeit, letztere nämlich in das 4te Jahrh. nach Christo, sodafs auch sie für das Vorhandenseyn einer Messiashoffnung zu Jesu Zeiten nichts beweisen.

Soweit verhält er sich *negativ*. Nun liegt aber die Frage nahe, wie denn die Juden, wenn sie zu Jesu Zeit noch keine Messiasidee hatten, nachmals dazu

gekommen seyn sollten. Auf diese Frage lesen wir die positive Antwort pag. 407 ff., dafs nämlich erst Jesus die Messiasidee (*das soll nach B. B. pag.* 409 *heissen:* die Idee „der Auflösung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch"!) aus sich entwickelte, die christliche Gemeinde diese Idee hierauf in Bildern verarbeitete, und diese Bilder auch im a. T. zu finden glaubte (pag. 393), und dafs nun erst die von den Christen ausgearbeitete Messiasidee von den Juden hinübergenommen ward (wahrscheinlich aus Freundschaft?)

Wir werden in der Beurtheilung dieser sogen. Abhandlung unserem Grundsatze gemäfs nicht den Einwürfen des Gegners folgen, sondern unseren eigenen positiven Weg gehen, nämlich die Genesis der Messiashoffnung positiv in ihrem historischen Gange verfolgen, indem wir zeigen, welche religiösen Bedürfnifse das *mosaische Gesetz* weckte, wie diese Bedürfnifse sich unter der *Blüthe der Königsherrschaft* gestalteten, welche neuen Momente in der Zeit des *Verfalles und Exils* und der *Rückkehr* hinzukamen, ferner wie sich in der *makkabäischen Zeit* die Messiasidee gestaltete Haben wir so die der Zeit Christi vorangehenden Jahrhunderte betrachtet, so forschen wir nach dem Messiasbegriffe, welchen wir in der Zeit nach Christo in den *ältesten Targumim* finden, fragen nach *deren Alter*, und prüfen auch die Haltbarkeit der von B. B. aufgestellten *posit. Ansicht über Entstehung der targumistischen Messiasidee* Nun erst wenden wir uns der Zeit Christi selbst zu, und sehen uns um, ob sich nicht etwa gar aus dieser Zeit selbst Zeugnisse für das Herrschen einer deutlichen Messiashoffnung auffinden lassen.

B. B.'s Behauptungen z. B. über Philo, die makkabäische Zeit, die Zeit der Apokryphen, sowie über das Alter der Targumim prüfen wir hiebei, jenachdem sich die Gelegenheit darbietet. Nur zwei Theile seiner Abhandlung, welche sich nicht in diesen Plan einreihen, und überdies an Absurdität alles Maafs überschreiten, nehmen wir sogleich hier voraus. — Erstlich lesen wir pag. 393 folgende Stelle: „Schlagen wir zunächst die „*Uebersetzung* der Siebenzig auf — so haben wir an Jo-

„nathans *Paraphrase* ein Beispiel, wie eine *Ueber-*
„*setzung* des a. T. aussehen *muss*, wenn sie in einer
„Zeit und Umgebung geschrieben ist, wo „der Messias“ „Gegenstand des Bewufstseyns und die Anschauung Dogma geworden ist. Die einzelnen Stellen, welche messianisch gefafst werden können „und sollen, *muss* der *Uebersetzer* als solche *bezeichnen*, er „(der Uebersetzer!) *muss* ausdrücklich bemerken, dafs „hier an diesem Orte vom Messias gesprochen werde „u. s. w.“ Da sich nun von allem dem in den LXX nichts finde, so folge, dafs es zur Zeit ihrer Abfassung noch kein *Dogma* vom Messias gegeben habe. — Wiewohl *diese* Folgerung uns wie gesagt gar nicht belästigt, so ergreifen wir doch die Gelegenheit, Herrn B. B. unsre Bewunderung auszudrücken wegen seiner Logik. Entweder ging er von der *major* aus: „zu einer „Zeit, wo es einmal eine Messiashoffnung giebt, 'kann „kein Mensch mehr eine *eigentliche Uebersetzung* machen, „sondern wer auch eine solche Uebersetzung machen „wollte, würde dennoch unwillkührlich in *Paraphrasiren* „verfallen“ — ein schwer zu beweisender Satz! denn so hätte auch Luther an allen einzelnen Stellen, die von der Rechtfertigung handeln, ausdrücklich bemerken müssen, dsfs hier von der Rechtfertigung gesprochen werde — oder, was fast wahrscheinlicher ist, Herr B. B. weifs Uebersetzung und Targum überhaupt noch nicht zu unterscheiden. Das soll er doch ja bald lernen.

Ein anderes Stückchen der Art findet sich pag. 400, wo er sagt, dafs nicht nur die Pharisäer und Sadducäer nicht über das Messiasdogma sich in den Haaren gelegen wären — so wenig, als Nestorianer und Monophysiten über die Einheit Gottes — sondern dafs auch überhaupt in den Synagogen noch bis in das dritte Jahrhundert nach Christo hinab keine Haftaren gelesen worden seyen. Daraus soll wohl folgen, dafs das, was in den *Schulen* nicht gelesen wurde, *überhaupt* nicht gelesen wurde? Weil also in dem 2ten Jahrhundert nach Christo Josephus in keiner Synagoge gelesen ward, so kann er überhaupt von keiner Seele gelesen worden seyn? — Der Beweis aber, dafs man zu Jesu Zeit

noch keine Haftaren in den Schulen las, ist folgender. a) Es läfst sich nicht beweisen, dafs man welche las; *ergo* behalten wir ein Recht zu behaupten, man habe keine gelesen. b) Luk. 4, 16; Apsche 13, 15 ist zwar von Vorlesung prophetischer Stücke die Rede; aber „Luk. wird sich wohl viel um das Kostüme der Zeit „bekümmert haben, wenn es ihm einmal darauf ankam, „den Herrn die prophetische Stelle finden zu lassen, „deren Erfüllung er in seiner Person nachweisen sollte." — Also die Evsten *offenbare Betrüger?* Ehe B. B. ein uninteressirtes, unbefangenes, gelegentliches Zeugnifs gelten läfst, behauptet er lieber, dasselbe sey ein absichtlich erdichtetes. Proh pudor! das ist Logik, das ist Kritik!

Was es bedeute, wenn B. B. von den Evsten (p. 404 ff.) verlangt, falls es eine Messiasidee schon gab, müfsten sie sich auf die bereits fertige „Christologie", und nicht auf das a. T. berufen, haben wir gesehen. Pag. 409 meint er „die Ehre Jesu zu retten", wenn er nachweist, dafs Jesus keine Messiasidee vorgefunden habe. Denn „weltgeschichtliche Personen sind „nur dadurch epochemachend geworden, dafs der Inhalt „ihres Selbstbewufstseyns ein neuer, von Niemand vor„her bestimmt vorgestellt und erst mit ihnen geboren „war." Hätte nun Jesus schon eine Messiasidee vorgefunden, so wäre für ihn selbst ja gar nichts zu thun übrig geblieben; denn „sein Selbstbewufstseyn hatte „in nichts anderem, als der Auflösung des Gegensatzes „zwischen Gottheit und Menschheit seinen Inhalt;" war dieser Gegensatz schon vorher aufgelöst, so war für Jesu Bewufstseyn kein Inhalt mehr übrig. — Abgesehen von der *Absurdität*, die Messiasidee für identisch zu halten mit der Idee von der (hegelischen) Auflösung des Unterschiedes zwischen Schöpfer und Creatur in die pantheistische Einerleiheit, so protestiren wir feierlich gegen solche Argumentationen, welche aus einem fremden, halbverdauten Schulsystem gezogen werden. Die historische Messiashoffnung, wie sie nachher im a. T. als erfüllte sich dargestellt hat, war die Hoffnung, dafs eine Person kommen solle, die den faktisch

hereingekommenen abnormen Zustand durch ein Faktum, durch eine That aufheben sollte, nämlich durch die That der Versöhnung. Eine solche Hoffnung konnte und durfte und mufste vorhanden seyn, ohne dafs deshalb das Kommen jener Person überflüfsig wurde, oder ihr „nichts zu thun übrig blieb.“ Die Person hatte noch genug zu thun übrig, nämlich freilich nicht, jene Hoffnung oder Idee zu *wecken*, sondern eben, sie zu *erfüllen* durch *faktische* Erlösungs*that*. B. B. aber, welcher seinen und aller Menschen Sündenschmutz und Lügengreuel nicht als *Abfall* der freien Creatur vom Willen des Schöpfers erkennt, sondern nach Art des Pantheismus als „nothwendiges negatives Moment im Procefse“ beschönigt, will von einer faktischen Versühnung nichts wissen; den Jesus, der die Sünder erlöst dadurch dafs er am Kreuze stirbt, kann er nicht brauchen; seine fingirte Puppe soll die Welt dadurch erlöst haben, dafs sie auf gut satanisch die Menschen lehrte, sie würden nicht nur seyn wie Gott, sondern sie seyen schon so; alles Wirkliche sey vernünftig, nothwendig, göttlich, auch die Hurenhäuser und Banditenhöhlen.

Wir gehen nun zur positiven Entwicklung der Messiashoffnung über.

§. 122.

Die Messiashoffnung im a. Testamente.

Es ist unsre Absicht nicht, eine Christologie im gewöhnlichen Sinn oder Erläuterung der einzelnen Prophetenstellen zu geben, welche auf Christum gedeutet werden können oder gedeutet worden sind. Sondern vielmehr gehen wir von den Grundmomenten der israel. Religion aus, um zu zeigen, wie aus diesen Grundmomenten *ganz natürlich* ein Bedürfnifs nach einem Erlöser sich entspinnen mufste, welches dann von den prophetischen Offenbarungen Gottes nur näher bestimmt und zur sichern Hoffnung erhoben wurde.

Im Gesetze, wie es im Pentateuch, verbunden mit geschichtlichen Elementen, vorliegt, treten uns zwei Momente besonders deutlich entgegen. Einerseits wird dem Volke mit der furchtbarsten Strenge einge-

schärft, dafs es nur durch vollkommene Beobachtung dieses Gesetzes glücklich werden könne, aufserdem aber dem Fluch unterliege. (Besonders vgl. Ex. 19, 5; Deut. 10, 12 ff.; 11, 13 ff.; cap. 27f. u. s. w.) Andrerseits wird dem Volk auf das klarste und offenste vorgehalten, dafs es zu allen Zeiten auf das gröbste gegen das Gesetz sich versündigt habe. (Z. B. Deut. 1 besonders Deut. 9, 6) Wie sehr mufste das Volk von seiner Unwürdigkeit vor Gott, von seiner Todeswürdigkeit ükerzeugt werden, wenn es las und hörte (Ex. 12, 22 ff.) dafs es nicht um seiner Nationalität und Abstammung willen dem Tode entgangen, nein, dafs es desselben ebenso würdig sey, wie die Aegypter, und nur um des Blutes des Passahlamms willen verschont werde! (Ueberhaupt findet sich gar wenig von jener Schmeichelei, womit andere Völker sich selbst erheben, im Pentateuch.) Diese zwei Momente — Forderung, das Gesetz zu halten — Vorwurf, es allezeit übertreten zu haben — finden wir in einem Punkte scharf zusammengekeilt. Wie Gott auf Sinai das Gesetz giebt, fürchtet sich das Volk, an den Berg hinzuzutreten (Ex. 19, 16; 20, 18 ff) und der Herr billigt diese Furcht als Zeichen der Sündenerkenntnifs (Deut. 18, 16 ff.; 5, 26 ff). Damals traf der Herr eine doppelte Auskunft. Für jenen einzelnen Fall trat Moses als *Mittler* zwischen Gott und das Volk; indem er statt des Volkes das Gesetz anhörte, und dann dem Volk überbrachte, nahm er die *Folge* der Sündlichkeit des Volks — dafs sie das Gesetz nicht anhören konnten — insoweit hinweg, als er es ihnen mittelbar übergab. Aber die bleibende *Ursache* der Trennung des Volkes von Gott war hiemit noch nicht aufgehoben. Da verhiefs der Herr (Deut. 18, 15 — 19) mit bestimmter Beziehung auf jenes Sündenbewufstseyn des Volks (v. 16 ככל אשר שאלת „gemäfs allem dem, das du gebeten hast"; also war die Bitte: „ich will die Stimme Gottes nicht mehr hören, dafs ich nicht sterbe" durch Mosis Mittleramt *noch nicht erfüllt*) er wolle einen anderen Propheten aus ihren Brüdern erwecken, אליו תשמעון, den werdet ihr hören" = aus dessen Munde werdet ihr die Stimme Gottes

ohne Furcht vernehmen. Zugleich sprach der Herr die Sehnsucht aus, dafs Israel doch stets so voll von *bussfertiger Gesinnung* seyn möchte, in der herrlichen Stelle Deut. 5, 29.

Wer das las, wufste wenigstens soviel, dafs das, weshalb Israel sich vor Gott fürchten mufste, durch Moses noch nicht aufgehoben sey, und erwartete einen *bestimmten* zweiten Propheten.

Von der Art, wie dieser wirken werde, ward das Volk belehrt, theils durch jene Worte des Herrn Deut. 5, 28 – 29, theils als es bei dem gegossenen Kalbe sich versündigt hatte. Die Tafeln, welche die von Seiten des Volkes zu erfüllenden Bedingungen des Bundes enthielten, waren zertrümmert; da machte der Herr (Ex. 34) einen *neuen* Bund mit dem Volke, der war gegründet auf die *Gnadenverheissung* des Gottes, *vor dem niemand unschuldig ist* (v. 6 f.) und diese Worte mufsten nun (v. 27) auf die Bundestafeln neben die zehn Gebote geschrieben werden. Dafs es sich um Gnade und nicht um Recht handle, wufste nun jeder Jsraelit.[1].

Eine wesentliche Weiterbildung jenes Glaubens, in welchem Israel nie nach der Vergangenheit, stets nach der Zukunft blickte, erfolgte erst in der Blüthezeit der Königsherrschaft. Der König war als der an die Stelle Gottes trat, und von Gott selbst zum Stellvertreter erwählt wurde (Deut. 17, 15) mit göttlichem Ansehen bekleidet und mit göttlichem Geist zu seinem Amte gesalbt. Aber wenn schon sich an ihn die theokratische Hoffnung des Volkes knüpfte[2], wenn

1) Die Ermahnungen, das Gesetz zu halten, beweisen nicht, dafs Israel durch das Gesetz *gerecht* zu werden hoffte. Wer das Gesetz „lieb hatte", bewiefs eben hiemit, dafs er die Sünde nicht lieb hatte, sondern von ihr frei zu werden wünschte. Ein solcher „trachtete in Geduld nach guten Werken" (Röm. 2, 7) und hatte die Verheifsung des Segens (Deut. 30, 19 f.) Wer muthwillig das Gesetz brach, und sich um Gottes Willen *nicht kümmerte*, dem war der Fluch gedroht. Ob Moses an eine Möglichkeit *vollkommener* Gesetzerfüllung, also gesetzlicher Rechtfertigung, gedacht habe, lese man Deut. 51, 21; 9, 5 f.; 5, 29.

2) Vgl. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, I, 155.

schon er im Namen Gottes regierte, und Empörung gegen ihn zugleich Empörung gegen Gott war, und die Gläubigen an ihn sich hielten, die Gottlosen aber es waren, die ihn hafsten, so trat dennoch auch hier ein entscheidender *Gegensatz* hervor, der der *menschlich-persönlichen Sündenschwachheit* gegen die *Göttlichkeit des Amtes*. (Vgl. Deut. 17, 20; 2 Sam. 7, 14 mit v. 13). Das Volk sowie der König selbst erfuhren und erlebten, dafs die Form einer theokratischen Königsherrschaft an sich etwas nicht allein heilsames, sondern zum Heil und zur Erreichung des stets ersehnten Erlösungszustandes schlechthin nothwendiges sey; sie fühlten, dafs auf der einstigen höchsten Stufe des Heiles das nicht werde fehlen dürfen, was bereits auf der niederen Stufe der Gegenwart so segensreich wirkte: nämlich die neue Form der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, wo nicht nur, wie bisher, ein priesterliches Geschlecht durch stets neue Opfer die Gewifsheit der *Versühnung* stets erneuerte, sondern auch der *Wille Gottes* in einem Menschen lebendig geoffenbart und die Freudigkeit, ihn zu erfüllen, dem Volke näher gelegt und die *Heiligung* leichter gemacht war.[3]) Aber bei allem dem blieb es doch auch wahr, und mufste jedem einleuchten, dafs in der Person Davids eben diese neue Form der Vermittlung ihre Idee noch nicht erreicht habe. Der Mittler der Heiligung und Erfüllung des göttlichen Willens war selbst noch ein Sünder. Um so stärker mufste die Sehnsucht nach einem *vollkommenen Könige* hervortreten. Es mufste klar werden, worin dieser dem dermaligen gleich, und worin er ihm ungleich seyn würde.

Gleich mufste er ihm seyn an königlicher Herrlichkeit; er mufste, wie David, ein Mensch und doch zugleich Träger der Offenbarung Gottes seyn. Dieser Gedanke drängte sich David selbst auf, und ist in Ps. 8

3) Denn nun war Gottes Wille nicht mehr blofs im todten Gesetz offenbart. Es war ein Mittelpunkt da, um welchen alle Gottesfürchtigen sich sammelten, gegenseitig nun sich stärkend und fördernd.

ausgesprochen. Hier spricht David (nach der von Hofm. pag. 193 — 196 gegebenen Erklärung) es aus, dafs Gott sich an und in den schwachen Menschen herrlicher geoffenbart habe als in den Gestirnen; dafs die Gnadenoffenbarung in den Schwachen also reicher sey, als die Machtoffenbarung in dem äufserlich glänzenden[4]).

4) Wir geben in diesem §. sogleich, wie sich der Reihe nach die Gelegenheit bietet, die Th. I versprochene Erklärung der wichtigsten a. t. Stellen, welche in den Evv. citirt sind. Ps. 8, 3 wird der genannte Contrast (von Schwäche und Offenbarungsherrlichkeit significant so ausgebildet: Gott habe sich in den Schwachen und Säuglingen schon, nicht blofs also in den Erwachsenen, sondern schon in der schwächsten Stufe menschlicher Entwicklung, eine Macht zugerichtet, womit er seine Feinde zu schlagen vermöge = Gottes Kraft sey, schon wo sie in Säuglingen sich offenbare, der Kraft der stärksten Feinde überlegen (nicht, wie Hofm. die Säuglinge seyen blofs *bestimmt, dereinst* Gottes Macht zu offenbaren). — Wann trat dies deutlicher hervor, als damals, wie die vornehmen Priester Jesum verachteten (Mt. 21, 26), die Kindlein aber ihr Herz dem heiligen, liebenswürdigen Eindruck ihres Heilandes nicht verschlossen, sondern ihre unbefangene, aufrichtige Liebe und Freude in kindlichem Jubelrufe laut werden liefsen? Ja diese Macht der kindlichen Aufrichtigkeit und Anerkennung des Göttlichen war wirklich die Kraft, womit die christliche Gemeinde die Macht der Feinde überwand, und noch jetzt hat ja jedes kindliche Gemüth in jenem von Gottes Geist überwachten Kindessinne die Macht, alle Gewalt derer zu überwinden, die die Gottheit Christi in priesterlichem oder — *wissenschaftlichem* Hochmuthe nicht anerkennen wollen. — — In der Erklärung von מִפִּי kann ich Hofm. nicht völlig beistimmen. Dafs man weder an das *Saugen* noch auch an das *Lallen als solches* denken dürfe, will ich gerne zugeben. Dafs aber פֶּה blofs „zur Umschreibung dienen" sollte, ist mir auch nicht wahrscheinlich. Sollte nicht vielmehr David an den Zauber der Anmuth und unbefangenen Aufrichtigkeit gedacht haben, welcher in dem Lächeln, Lallen und überhaupt in dem Gesichte des Kindleins sich ausspricht, und in der That eine unbezwingliche Macht übt über die rohesten Gemüther? — Hat David diesen Psalm vielleicht in *Vaterfreuden* gedichtet?

Gleich mufste der vollkommene König aber auch darin dem David seyn, dafs er, wie David, als Repräsentant alles göttlichen Willens den Hafs derer zu erfahren hatte, welche Feinde Gottes sind. Aber schon hier mufste sich denn auch die Ungleichheit offenbaren. Was David als Gesalbter litt, litt er zwar um seines Amtes willen, aber doch nicht, ohne es zugleich als *Strafe seiner Sünden* betrachten zu dürfen. So mufste David, als er in Ps. 22 bei bestimmter Veranlassung sein Leiden klagte, nachdem er v. 5 f. von Gottes an den Vätern erwiesener Treue geredet, v. 7 sich *elender* finden, als die Väter. Der erhebende Gedanke, dafs er als König um Gottes willen leide, trat zurück; sein Leiden beugte ihn nieder; vielmehr als ein von Gott verlassener (v. 1) litt er wie ein gewöhnlicher Mensch, der in dem Leiden die Qual und den Fluch der *Strafe* fühlt. Der Contrast des *Leidens*, das doch sonst immer nur *Sündenstrafe* ist, mit der *Königswürde* trat lebhaft hervor.[5])

5) Dieser Contrast, nicht aber blofs das „Vertrauen im Augenblick der Bedrängnifs" (Hofm. p. 156) ist der Grundgedanke des Psalms. Dieser Contrast war in Christo zur Absolutheit gesteigert. Christus, der *sündlose* König, litt das, was *Sündenstrafe* war; er fühlte den Feinden der Theokratie d. i. Gottes, Macht über sich, wie über den gröfsten Sünder, gegeben. In diesem Schmerz über die an ihm sich austobende Sünde fühlte er sich nun von seinem Vater verlassen. So hatten die Evsten wohl Recht, das, was David in Bezug auf sich gesungen, erst in Christo vollkommen erfüllt zu sehen. Die n. t. Schriftsteller waren weit entfernt von der ihnen aufgebürdeten absurden Vorstellung, als sey dem David die ganze Kreuzigung Christi mit allen Umständen offenbart worden, und als habe er nun (anstatt sie lieber gleich genau zu beschreiben) einzelne Züge derselben ordnungslos und unklar in sonderbaren Bildern niedergelegt. Die n. t. Schriftsteller wufsten gar wohl, dafs den Propheten ihre eigenen Weissagungen noch Gegenstand des Forschens und dunkel waren (1 Petr. 1, 11) sie unterschieden gar wohl, wessen der ewige allwissende Gott, der durch seinen Geist die Propheten leitete, sich bewufst war, und wessen diese Propheten selbst

Ungleich war also David dem vollkommenen König, inadäquat war er der Königsidee, weil er ein *Sünder* war. So kam er dazu, in Ps. 110 von seiner Person als dem König ganz zu abstrahiren, sich allen anderen Israeliten als Sünder gleichzustellen, und sich einen anderen König, der ebenso über ihm stünde, wie über den anderen Israeliten, zu fingiren. Einen König der auf Gottes Thron selber, zur Seite Jehovahs, sitzen dürfe und herrschen bis zur Besiegung aller Feinde Gottes; einen König, der, wie Melchisedek, zugleich ein reiner Priester seyn würde und zwar in Ewigkeit. 6)

sich bewufst waren. Sie betrachteten aber ebendarum alle Weissagung in dem Lichte, welches sie im Sinne *der göttlichen Fürsehung* hatte; sie fafsten die ganze *geschichtliche Führung* Israels als Eine grofse Weissagung auf Christum (vgl. Gal. 3 f.; 1 Cor. 10). So sahen sie in der *Stellung Davids* die *Stellung Christi* vorgebildet; so begriffen sie, wie Davids *Worte* im Munde Christi erst ihre vollste Bedeutung fanden. Und so erschien es ihnen als ein Werk der *Fürsehung* des Gottes, dessen Geist David leitete, dafs selbst einzelne von David gebrauchte Bilder bei Christo zutrafen; während David selbst hiebei *zunächst an sich* und nur insofern im allgemeinen auch an den Messias gedacht hatte, als auch er — und eben damals — es recht fühlte, wie unvollkommen die Königswürde in seiner Person zur Erscheinung gekommen sey, und wie sehr man eines anderen Königs bedürfe. — Was diese einzelnen Züge betrifft, so ist selbst v. 17 nicht schwierig. Nach Hofm.'s richtiger Erklärung (p. 157) besagen die Worte: „wie ein Löwe meine Hände und Füfse (umgiebt, umklam„mert): so umgeben, umklammern sie mich.“ Bekanntlich aber fährt der Löwe auf sein Opfer mit gewaltigem Sprunge, sodafs er seine scharfen Klauen in dasselbe hineinschlägt. So involvirt also das Umklammern in diesem Falle wirklich schon ein Durchbohren, und die Evsten hatten ganz Recht, in der Art, wie Christi Glieder gewaltsam an das Kreuz genagelt waren, jenes Bild eines Menschen, der von den Klauen des Löwen regungslos festgehalten wird, erfüllt zu sehen.

6) Ich weiche also darin in der Erklärung dieses Psalms von Hofm. (p. 170) ab, dafs nach dessen Ansicht David sich

In all diesen Psalmen haben wir also weder rein menschliche Reflexion und Ideenkonstruktion, noch rein aufgedrungene, äusserlich an David kommende Offenbarungen, sondern irrthumlose Fortbildung der in seinem Gewissen liegenden und durch seine Geschichte ihm nahegelegten Momente der religiösen Idee, überwacht und geleitet durch den nicht blofs an ihm sondern in ihm wirkenden heil. Geist [7]).

zwar auch in die Seele eines Unterthans versetzt, aber in die Seele eines *seiner* Unterthanen, der nun von ihm, dem König *David*, redet, während er nach meiner Ansicht sich, den bestimmten David, als Unterthan eines *anderen* Königs fingirt. Nach meiner Ansicht spricht sich eben hierin das lebendige Gefühl, noch nicht der rechte König zu seyn, aus. — Zur Vertheidigung dieser meiner Ansicht möchte ich das anführen, dafs es doch nicht recht psychologisch erklärlich wird, wie David aus dem Munde eines seiner Unterthanen von sich, von seiner Person, sagen konnte, der Herr habe ihm geheifsen, sich auf seinen (des Herrn) Thron zu setzen. Denn dies pafst selbst dann nicht, wenn man unter dem Thron den Gnadenstuhl versteht, geschweige, wenn man (der a. t. Anschauung allein gemäfs) den himmlischen Thron Gottes (z. B. Ps. 33, 14; Ps. 11, 4 u. a.) darunter versteht. Offenbar spricht vielmehr David hier das Gefühl aus, dafs zum wahren Königthum es gehöre, mehr als menschlicher Kräfte, göttlicher Macht, theilhaftig zu seyn; dafs dazu ein *Mensch* gehöre, den Gott mit *göttlicher* Macht bekleide. — Hienach dürfte die Stelle Mt. 22, 40 ff. keine Schwierigkeit mehr haben.

7) Die übrigen in den Evv. citirten Psalmstellen erledigen sich ganz leicht. Ps. 69, 10 wird Joh. 2, 17 gar nicht als *erfüllte Weissagung* angeführt, sondern nur so, wie man so ganz gewöhnlich irgend eine historische Stelle auf ein anderes ähnliches Faktum anwendet. Es heifst nur, bei der Tempelreinigung und dem Hasse, den Jesus sich hiedurch zuzog, „*gedachten die Jünger*" der Stelle, wo David davon spreche, dafs ihm der Eifer um Gottes Haus die Verfolgung der Feinde Gottes, seiner eigenen Brüder, zugezogen habe. — Ebenso ist es mit dem Citat Ps. 118, 22 bei Mt. 21, 42. Jesus fragt die Juden, „ob sie noch nie von einem Steine gelesen hätten", den man verworfen habe, und der

Das Davidische Königthum war verfallen. Um so fester klammerte sich die Hoffnung an den *Sprossen Davids*, welchen Gott in specieller Offenbarung [8] durch die Propheten verheifsen hatte [9]. (Vgl. hierüber

dann doch zum Eckstein geworden sey. Er wendet also die jenem Psalm zu Grunde liegende Geschichte (ohne Zweifel 2 *Sam.* 2, 4 vgl. v. 8 ff.) als *Beispiel*, nicht als *Weissagung*, an.

8) *Speciell*, insofern es in Betreff der Form der Offenbarung immerhin ein wesentlicher Unterschied bleibt, ob eine aus menschlichem Einflufs hervorgegangene Darstellung subjektiver Empfindungen oder Gedanken von Gott nur geleitet und überwacht wird, wie z. B. im Coheleth, den Psalmen etc., oder ob dem Propheten bestimmte Worte Gottes (כה אמר יהוה) offenbart werden.

9) Wir berücksichtigen hier sogleich das Citat von *Hos.* 11, 1 bei *Mt.* 2, 15. Der Prophet redet dort zunächst gar nicht von der Zukunft, sondern vergleicht *scheinbar* die einstige Gottesfurcht Israels bei dem Auszug aus Aegypten mit der dermaligen Gottlosigkeit. Aber war denn wirklich jenes Volk, das Moses aus Aegypten führte, so gottesfürchtig?? Sollten dem Propheten Stellen wie Deut. 9, 6 unbekannt gewesen seyn? Nein, das „junge Israel, das der Herr lieb hatte", war nicht das Volk, wie es zu jener Zeit des Auszuges wirklich sich betrug; vielmehr kann damit der Prophet nur die *gläubigen Erzväter* gemeint haben, welchen die Verheifsung gegeben war, dafs ihr Same ausgeführt werden sollte aus der Knechtschaft Aegyptens in einen Zustand vollkommenster Herrlichkeit (vgl. *Gen.* 15 und 17, cap. 18, v. 18, besonders cap. 28, 13—14; 32, 28). An *sie* erscholl jener Ruf, aus Aegypten wieder auszuziehen (Gen. 46, 4, vgl. 47, 29 ff.). Um ihretwillen allein (Ex. 33, 1) wurde jene halsstarrige Generation von Moses ausgeführt. Aber mit jenem Auszuge war die Verheifsung noch nicht erfüllt, sondern immer neue und neue Bedürfnisse traten ein; immer mehr zog sich die *allmähliche* Erfüllung in einzelne Momente auseinander, und so stand die Sache noch, als *Hosea* cap. 11 an jene *dem Jakob gegebene* Verheifsung erinnerte (v. 1) und seine Zeitgenossen strafte (v. 2—8) dafs sie selber deren Erfüllung unmöglich machten, und ihnen verhiefs, den-

Hofm. pag. 209, 252). In dieser Zeit weissagte *Micha*, dafs Israel den vollkommenen König, den zweiten David, nicht in Herrlichkeit gebären werde, sondern ihn, wie den ersten, in Niedrigkeit, bei den Hürden Bethlehems suchen müsse. (Ueber die ganze Stelle *Mich.* 5, vgl. Mt. 2, 6, vergl. Hofm. pag. 246 ff.). Und in der tiefsten Bedrängnifs verhiefs der Herr durch Jesajas (8, 23 vgl. Mt. 4, 14) dafs, wenn auch die Erde noch so finster, der Himmel doch helle sey für die, die zu ihm emporblicken, ja dafs mitten in der gröfsten Finsternifs und zwar im dunkelsten, äussersten Winkel der Herr sein grofses Licht plötzlich würde aufgehen lassen. (Vgl. Hofm. 235) [10]).

noch wolle Gott den den Vätern geschworenen Bund halten (v. 8—11). — Also jener Israel, dem der Herr rief, aus Aegypten zu kommen, ist *Jakob;* das wirkliche Ausgehen aus Aegypten, der wirkliche Eintritt in den dem Jakob verheifsenen Zustand ward aber erst durch *Christum* vollendet. Christus nun ist, wie der Erlöser und König, so der Repräsentant und Stammvâter des geistlichen Israels vor Gott. Als er aus Aegypten gerufen ward, da erst wurde in Wahrheit das Israel Gottes aus Aegypten gerufen; *er* war es, den Gott wahrhaft *„seinen Sohn"* nennen konnte; *Jakob* hatte diesen Namen nur um der Verheifsung und des Glaubens an die Verheifsung willen getragen. — So hat *Mt.* die Sache angesehen; anders sieht sie Herr Dr. Straufs in Stuttgard an. Er meint (I, 258), erst habe man *ohne allen Grund* die Stelle in *Hos.* vom Messias verstanden, und hintennach gemeint, wenn Jesus der Hos. 11, 1 erwähnte Israel sey, so müsse er wohl auch einmal in Aegypten gewesen seyn, und so sey die Mythe von der Flucht nach Aegypten entstanden. — Was ist wahrscheinlicher: dafs man eine von den Erzvätern handelnde Stelle ohne alle Veranlassung auf Jesum deutete, oder dafs man, im Falle die Flucht nach Aegypten historisch vorgefallen war, hiedurch erst auf jene *an und für sich so unscheinbare* Stelle aufmerksam wurde, und ihren tiefen Sinn nun erst fassen lernte?

10) *Jes.* 6, 9 *f.* wird (ähnlich wie oben Ps. 69, 10 etc.) in den Stellen Mt. 13, 15; Joh. 12, 38 gar nicht als specielle Weis-

In der Zeit des Verfalles der Königsherrschaft hatte sich die Hoffnung eines zweiten Davids dahin bestimmt, daſs er nicht in äusserer Herrlichkeit, sondern in Niedrigkeit, von Zuständen des Unglücks umgeben, zu erwarten sey. Unter einer ganz neuen Form erschien die Hoffnung Israels während des Exils [11].

sagung angeführt; sondern es wird nur jener *ganz allgemeine* Gedanke, daſs der Herr die Augen und Ohren derer, die nicht sehen und hören *wollen*, (auf *allen* Stufen der Offenbarung, zu *allen* Zeiten) mit Verstockung strafe, auf einen bestimmten Fall angewendet.

11) Aus dieser Zeit ist die Stelle *Jerem.* 31, 15, vgl. *Mt* 2, 18, welche wir, da sie an und für sich kein neues Moment der Messiasidee enthält, hier in der Anm. betrachten. Jeremia weissagt, daſs Israel aus dem Exil gesammelt werden solle zu einem Zustand der höchsten Freude. V. 10 sagt er, daſs *auch die Heiden* alsdann des Herren Wort hören und selbst predigen sollten. Dies freudige Bild wird v. 15 plötzlich durch ein Bild des Jammers unterbrochen. Rahel, welche nach Gen. 35, 19 in den für sie tödtlichen Geburtswehen um ihren *Sohn* geweint hatte, wird dargestellt als weinend um ihre *Söhne.* Aber, heiſst es יֵשׁ שָׂכָר לִפְעֻלָּתֵךְ, ihre Arbeit und Mühe solle belohnt werden; denn ihr Volk solle wiederkommen aus des Feindes Land (und dann eben jener Freudezustand, an welchem theilzunehmen auch den Heiden bestimmt sey, eintreten). Hierin könnte nun zunächst der Gedanke liegen, daſs Rahel eben über die dermalen bestehende *Verbannung ihres Volkes* weine, daſs aber diese Verbannung selbst segenbringend sey, indem so auch unter die Heiden der Same der Offenbarung komme. Allein die Verbannung war schon zuvor genannt, Jeremia und seine Leser lebten in derselben; v. 15 tritt dagegen als etwas emphatisch neues, als ein neuer Jammer ein. Es muſs also ein noch zur Verbannung hinzukommender neuer Schmerz seyn, der die Klage Rahels veranlaſst. Der Prophet sieht in der Vision Rahel in ein neues Klaggeschrei ausbrechen — worüber? das *sieht er nicht,* und beschreibt es nicht; *das war ihm noch dunkel, noch nicht offenbart* — genug, damit die volle Erlösung aus dem dermaligen Leidenszustand in den v. 10 geschilderten Freudenzustand eintreten könne, muſs Rahel noch einen besonderen Jammer erfahren. —

Im *zweiten Theile des Jesajas* ist die Rede von einem *Knecht Gottes*, durch den Gott sein Volk befreit und sammelt. Zunächst (cap. 42) erscheint dieser Knecht noch ganz allgemein, nur im Gegensatze zu den *Heiden*, sodafs das *ganze Volk Israel* darunter verstanden werden könnte. Aber hiezu pafst schon nicht die Schilderung seiner Sanftmuth und Barmherzigkeit (v. 2 f.) noch die Art, wie er als Retter der Bedrängten (v. 2) erscheint, bei welchen man doch zunächst an Israel denkt. Auch cap. 43, 1 tritt Israel als Objekt der Rettung auf, und der Jakob, welcher 44, 1 „Knecht" genannt wird, kann nicht das Volk in Masse seyn, denn er wird ebendaselbst ישרון בחרתי בו genannt, und auch cap. 48 tritt der Gegensatz zwischen dem gottesfürchtigen und dem gottlosen Israel auf das klarste hervor, sowie denn schon der Refrain der drei an Gröfse gleichen Haupttheile des Buches (48, 22; 57, 21; 66, 24) uns beweist, wie wenig der von so durchaus *religiöser* Rück-

Betrachten wir nun von unserem Standpunkt aus die Thränen der Rahel. Um Benjamin hat sie geweint. Nach dem Propheten aber weint sie um ihre *Söhne*. Joseph und Benjamin, die Söhne Rahels, waren die Veranlassung gewesen, dafs das Geschlecht Israel das erstemal unter die Heiden kam. Auch das Exil an und für sich, wo Israel das zweitemal unter die Heiden zerstreut ward, mufste in besonderer Beziehung auf das Weib zu stehen scheinen, deren Sohn einst nach Aegypten verkauft war. V. 15 nun wird ein noch bevorstehender ähnlicher Schmerz der Rahel geweissagt, ein Schmerz, der also ebenfalls seine Ursache in einem Jammer haben mufste, welcher nachher nicht ohne שכר blieb, welcher vielmehr nothwendig war, damit der Zustand, dessen eines Moment nach v. 10 die Bekehrung der Heiden war, eintreten konnte. Hatte nun der Evst Unrecht, wenn er in dem bethlehemitischen Kindermord — veranlafst durch das Kommen der Erstlinge aus den Heiden — eine direkte Erfüllung jener Weissagung sah? Ohne Zweifel hatte er Unrecht; denn Herr Dr. Straufs versichert uns (I, 261) kraft seiner allerhöchsten wissenschaftlichen Machtvollkommenheit, *Jerem.* 31, 15 „sey an etwas Zukünftiges gar nicht ge-„dacht."

sicht durchdrungene Verfasser daran denken konnte, das Volk als solches den Heiden gegenüber fromm zu nennen. — Mit cap. 49 beginnt der zweite Theil, in welchem das Bild des Knechtes deutlicher ausgeführt wird. V. 6 wird derselbe den *Stämmen Jakobs* und den *Heiden* entgegengestellt, sodafs von hier an nur etwa noch an die *Propheten*, nicht mehr an das ganze Volk, gedacht werden könnte. Aber warum hätte dies der Verfasser nicht klar und offen ausgesprochen? Statt des Gegensatzes von Volk und Propheten begegnen wir cap. 49, 3 und 5 dem Gegensatze zwischen dem *Knecht Israel* und dem *Volk Israel.* Warum soll ein Knecht, der einem Volke gegenübergestellt wird, nicht wirklich eine *einzelne Person* bezeichnen? Oder wie konnte der Prophet es wagen, sich und seine Amtsgenossen als „den Israel Gottes" dem übrigen Volk, unter welchem doch sicherlich auch viele Gläubige waren, auf diese Weise gegenüberzustellen? Unterscheidet er doch cap. 52, 7 die *Boten,* die da Frieden *verkündigen* ganz deutlich von dem *Knechte,* der Frieden *schafft!* Und wenn er nun cap. 53 das Leiden dieses Knechtes schildert, so passen weder die Züge dieses Leidens auf den Prophetenstand im allgemeinen — denn gerade im Exil schlofs sich Israel eng an seine Propheten, wie an seine ganze Religion an — noch ist zu verkennen, wie konkret und individuell die Person des Knechtes hier heraustritt; denn eine bildliche Person, die nur Substrat für einen ganzen Stand seyn soll, schildert man nicht so. Und sieht man vollends auf den Ernst, mit welchem der Verfasser von der *Sünde* redet, und wiederum auf die Art, wie er den Knecht als weise und heilig schildert, so ist ganz klar, dafs er hier nicht von sich und seinen Genossen, sondern von einem ganz anderen redet; denn er war ein Sünder, wie sein Volk, und wird das wohl gewufst haben; eben darum fühlte er die *Unzulänglichkeit* der Art von Rettung, wie er sie bieten konnte, ähnlich wie David die Inkongruenz seiner Person mit der Königsidee gefühlt hatte. Einen ganz anderen Retter stellte er in Aussicht, der *nicht bloss* predigen, sondern durch *that-*

sächliches Leiden sein Volk erlösen sollte. Er sah im Geiste die Nothwendigkeit eines solchen Erlösers, der *nicht bloss Prophet*, sondern zugleich *makelloses Sühnopfer* seyn müsse. Durch seinen *Tod* werde er jenen Zustand herbeiführen, der cap. 54—66 nun geschildert wird [12].

Bis hiehin war also das Bild eines *einzigen* erlösenden Individuums, welches alle Thätigkeiten der Erlösung vereinigen würde, noch nicht vorhanden. Die Haupthoffnung des Volkes in Masse war auf den *Davidssohn* und dessen Königsherrschaft gerichtet Wer nun leichtsinnig und fleischlich gesinnet war, der konnte, wenn er dagegen Jes. II las, leicht glauben, es sey hier von einem anderen Individuum, als dort, die Rede; der so geplagte Knecht Gottes müsse begreiflich ein anderer seyn, als der Messias. Aehnlich konnte, wer die alte Urstelle *Deut.* 18 vom zweiten Mittler las, bei oberflächlicher Betrachtung glauben, der Prophet werde ein anderer seyn, als der König. Es gehörte ein tieferes Maafs von Selbst- und Schrift-Erkenntnifs dazu, um, durch Stellen wie Jes. 7, 16 (vgl. Hofm. 227 f.) Mich. 5, 1 [13]) und andrerseits Jes. 54—66 [14])

12) Solange man sich an einzelne Worte klammert, kann man Jes. II nicht verstehen, ebensowenig als die *richtige* Erklärung sich *sprachlich* demonstriren läfst. Das Werk will aus der Totalität seines Geistes begriffen werden. — Die ev. Citate aus Jes. II erledigen sich nun leicht. Ist der Knecht Gottes, der die vollkommene Befreiung Israels ausrichten soll — eine Befreiung nicht mit weltlichem Arm sondern durch Leiden, also auch nicht zu politischer, sondern zu geistlicher Freiheit — Christus, so ist der „Prophet in der Wüste" auch wirklich kein anderer, als Joh. d. T., auf welchen die Evsten die Stelle anwenden (Mt. 3, 3 u. par.). — Die Stelle Jes. 53, 9 (richtig erklärt von Hofm. 272 ff.) wird in den Evv. nicht citirt.

13) Stellen, wo die Rede ist, dafs der *König* in Niedrigkeit und Unglück geboren werden solle.

14) Wo die durch den *Knecht Gottes* gebrachte Rettung als höchste schlüfsliche Herrlichkeit erscheint (da die beiden Pa-

geleitet, die Identität des *Königs in Niedrigkeit* mit dem *durch Leiden siegenden Knechte Gottes* zu ahnen. Aber das war ja eben des Herrn Wille bei der Weissagung. Israel sollte nicht eine detaillirte Beschreibung Jesu von Nazareth zum voraus erhalten; sondern nur soviel von der Erlösung wurde vorhergesagt, als nöthig war, um in denen, die hören *wollten*, eine Sehnsucht darnach zu wecken, und sie dann, als Jesus kam, ihn wiedererkennen zu lassen. Die fleischlichen, die bei Lesung der Propheten nur an Welt und Irdisches dachten, vergafsen über dem Könige den Knecht, und begriffen nicht die Einheit beider; so entstand unter der grofsen Mehrzahl eine rein politische Messiashoffnung. Die geistlich gesinneten ahneten zuvor schon [15]) die Identität des leidenden Knechtes mit dem Könige, und vollends mufste ihnen, nachdem Christus gelitten hatte, alles klar werden.

Auch bei den nachexilischen Propheten wurde jene Identität nicht ausgesprochen. Nur weissagt *Sacharja* (6, 12) dafs nun bald jener Davidssprosse kommen würde, welcher mit der Königskrone die Krone des Priesters auf seinem Haupte vereinigen würde [16]).

rusieen Christi nicht getrennt, sondern alle Momente des Werkes Christi in der bildlichen Darstellung vom Knechte Gottes zusammengeschaut wurden.)

15) Vgl. Luk. 2, 34.

16) Die Stelle Sach. 6, 11 ist es, die Mt. 2, 23 citirt wird. — Die Neueren erklären gewöhnlich *Ναζαρέτ* als נצרת von נצר *der Sprosse*, und sehen darin eine Anspielung auf צמח Sach. 6, 12. Mt. würde also sagen: „Und sie zogen „nach Sprofshausen; so wurde die Weissagung erfüllt, dafs „er *Sprosshausener* heifsen sollte." Hier ist nun nicht, wie Straufs meint (I, 262) die Beziehung, die zwischen der Bedeutung des *nom. propr.* und jener Bezeichnung Christi im Sach. stattfindet, eine „Gewaltsamkeit"; denn bei jenem Volke, das noch so dumm war, an eine Fürsehung zu glauben, war es ja bekanntlich etwas überaus gewöhnliches, selbst in blofsen *Namen* tiefere Bedeutungen und so-

Dies war im Grunde nicht viel mehr, als was schon Ps. 110, 4 enthalten war, nur dafs jetzt nicht von ei-

mit Spuren einer auch im Kleinen waltenden Hand Gottes zu finden. Aber zwei andere Gründe wehren uns jene Erklärung. Mt. mufste sagen ὅτι Νάζερ κληθήσεται, τοῦτ-εςι κλάδος „so wurde die Weissagung erfüllt, dafs er „*Spross* heifsen sollte.“ Warum er statt dessen Ναζωραῖος gesagt haben und so das Verständnifs des Citates nur erschwert haben sollte, ist schwer abzusehen. Ferner darf man nur Mt. 1, 1 ff. lesen, um zu sehen, wie stehend das Gesetz sey, dafs dem σ ein צ, dem ζ aber ein ז entspreche (vgl. עזיהו Ὀζίας, בעז Βοόζ, אלעזר Λάζαρος u. s. w. צדק Σαδώκ). Und so empfiehlt sich jedenfalls diejenige Erklärung, welche Ναζαρέτ und Ναζωραῖος aus dem Stamme נזר ableitet. Nur freilich darf man nicht an „*Nasiräer*“ denken, einen Begriff, der weder in irgend einer Weissagung liegt, noch mit dem Gesammtbilde des Messias, wie er im a. T. erscheint, noch auch mit Jesu Lebensweise sich verträgt. Sollte man nicht vielmehr an נזר *Krone* denken dürfen? Dies Wort war *stehende Bezeichnung* für die Kronen der Priester, sowie für die der Könige (Ex. 29, 6; 39, 30; Lev. 21, 12 u. a. Ps. 89, 40), kurz für jeden *theokratisch heiligen* Kopfschmuck, wie denn auch auf des Hohepriesters Krone die Worte קדש ליהוה standen. Wenn nun Sacharja v. 11 den Befehl erhält עטרות zu machen für Josua den Hohepriester, so ist hiemit eben die *heilige Krone*, der נזר gemeint, (da ja im a. T. hin und wieder נזר und עטרה promiscue gebraucht wird). Und wenn sich an den Akt, dafs Josua *Kronen* (nicht blofs eine Krone) tragen soll, die Weissagung knüpft, dafs der Davidssprosse die Königswürde mit der Priesterwürde vereinigen werde, so war er ja hiemit deutlich als ein *Gekrönter* dargestellt. Nun wird Mt. 2, 23 verständlich. Dasselbe Wort Ναζωραῖος, welches „*Bewohner von* נזרת“, heifst, heifst zugleich „*einer, der ein* נזר *hat.*“ Wir müssen hiebei bedenken, dafs der Verf. des 1 Ev. in einer andern Sprache schrieb, als die war, welcher der Stamm נזר angehört, jedoch für Leser, welche diese letztere Sprache kannten. Denken wir uns einen analogen Fall. Denken wir, der Ort habe *Corona* geheifsen, und es schriebe jemand für

nem melchisedekischen, sondern von dem eigentlichen aaronitischen Priesterthum die Rede war. Hienach konnten die Israeliten wenigstens ahnen, dafs die Ankunft des Königs nicht im hergebrachten Lauf der Dinge geschehen könne; denn da wäre es unmöglich gewesen, dafs ein Davidide ohne *nefas* Priester gewesen wäre. — Aber auch eine deutlichere Auskunft, welche die Identität dieses immerhin als herrlich und siegreich geschilderten Priesterköniges mit dem Jes. II geweissagten Knechte, der geopfert wird, wenigstens *ahnen* liefs, war in Sacharja enthalten. Denn nachdem er cap. 9 f. die Ankunft des sanftmüthigen Königes [17]) bereits geschildert hat, bricht er cap. 11 in ein neues Wehe aus. Israel, sagt er, danke dem Herren nicht für die Gnade, dafs er es von drei grausamen Hirten (dem babyl., pers. und maced. Reich vgl. Hofm. 323 ff.) befreit und es selbst geweidet habe; vielmehr zahle es ihn ab mit dem Lohn eines Sklaven; soviel achte es ihn werth [18]). Aber nun werde der Herr ei-

Leser, welche lateinisch verstünden, so könnte dieser unbedenklich sagen: „Jesus zog nach *Corona*, so wurde die „Weissagung erfüllt, dafs er ein *Coronäer* seyn sollte", wo nun jeder Leser die Bedeutung „Kronebegabter" sogleich herausfinden würde.

17) Weil hier der Erlöser noch als „*König*" beschrieben wird, darum soll nach Str. II, 283 die Stelle nicht von Jesu handeln, und nicht auf Jesum, noch auf seinen Einzug in Jerusalem passen, denn dieser sey nicht „im Besitz von Jerusalem" gewesen! Welch sublime Vorstellung von der Weissagung! Dafs in ihr einzelne Momente des Erlösungswerkes abgebildet seyen, sieht Str. nicht ein; er meint, eine wahre Weissagung müsse lauter einzelne Notizen von Jesu *Leben* enthalten haben. Z. B. „Und es wird geschehen, „dafs ein gewisser Jesus von Nazareth zu einem Osterfest „nach Jerusalem kommen, und zwar von Bethphage aus auf „einem Esel über den Oelberg reiten wird" u. dgl.!

18) Hier haben wir die Stellen *Jerem.* 19; *Sach.* 11, 12 f.; *Mt.* 27, 9 zu betrachten. Die Worte Sach. 11, 12 sind *ganz unverständlich*, wenn man nicht zur Erklärung die

nen vierten thörichten Hirten kommen lassen (die Römer), und Jerusalem solle zum Taumelbecher werden

Stelle Jerem. 19 hinzunimmt, auf welche sich Sacharja deutlich bezieht. Jerem. redet von einer Strafe, die Israel deshalb treffen werde, weil es die heilige Stätte Jehovah's fremden Göttern gegeben und voll unschuldigen Blutes gemacht habe. Zum Wahrzeichen, dafs das Strafgericht eintreten werde, mufs Jeremia *ein irdenes Gefäss kaufen*, und hinausgehen vor das *Töpferthor* (wo die Lehmgruben der jerusalemitischen Töpfer, d. i. die den Töpfern gehörenden Aecker, die nicht angebaut wurden, sondern wo jene ihren Lehm gruben, vgl. die Stellen aus *Hieron.* und *Euseb.* bei Hofm. pag. 327) und hier in dem (unreinen) Thale *Ben Hinnom* auf dem *Tofet* das Gefäfs zerbrechen. So sollte die ganze Stadt unrein werden wie Tofet, und zerbrochen werden, wie jenes Gefäfs. Nun weissagt *Sacharja*, der Lohn, womit Israel seinen Herrn ablohne, solle nicht angenommen, sondern dem Töpfer gegeben werden. D. h. also, es sollte jener Ankauf des zu zerbrechenden Gefäfses nun — und zwar mit jenem Gelde — wirklich abgeschlossen werden. Indem der Herr den Lohn nicht annimmt, sondern dem Töpfer giebt, kauft er sich nun von ihm jenes zu zerbrechende Gefäfs, d. h. die Stadt Jerusalem. D. h. er erhält nun ein Recht, Jerusalem als ein irdenes Gefäfs zu zerbrechen. Aber nicht im Tofet schliefst er den Handel, nicht im Tofet zerbricht er das Gefäfs; sondern das alles geht „im Tempel" selbst vor. Der Tempel selbst (vgl. Hofm. p. 327) ist jetzt so unrein, wie einst nur Tofet. — Die Evsten sahen diese Weissagung durch Ischariot erfüllt. Er, der faktische Repräsentant des *verstockten* Judenvolkes, er, in welchem dessen Verstocktheit und die Verwerfung des Herrn faktisch ihre Spitze erreichte, achtete wirklich seinen Herrn jener Summe von dreifsig Silberlingen werth; für sie gab er ihn hin. Aber nicht nur, dafs hiemit Jerusalem sein theokr. Recht verscherzte und das von *Jerem.* und *Sach.* geweissagte Gericht sich zuzog; sondern bis in das Speciellste wurde jene Weissagung erfüllt. Gott selbst fügte es so, dafs Judas das Blutgeld *in den Tempel warf*, und dafs für dies in den Tempel geworfene Geld von den Priestern, die *wussten*, dafs der Tempel dadurch verunreinigt würde, ein *Töpferacker* in *Tofet* gekauft wurde. Das war, wie Petrus sagt, das Erbe, das Judas gewann: ein

für alle Völker; alsdann (12, 9 ff.) werde der Herr sich Israels wieder annehmen und die schlüfsliche Errettung erfolgen. Die Art, wie das Volk den *Herrn* verwerfen würde, war hier nicht näher beschrieben; dafs jene Rettung von den drei Hirten und jenes Weiden der elenden Schafe durch Jehovah (11, 11) eben in dem ersten Kommen des *Königes* und die Verwerfung Jehovahs in der Tödtung dieses Königes bestehen werde, war nicht gesagt, wiewohl es aus der Art folgte, wie die Klage cap. 11, 1 sich an die vorherige Nachricht vom Kommen des Königs anschlofs. So war auch noch nicht deutlich ausgesprochen, dafs *der König* und *Jehovah* Eine Person seyn würden. Vielmehr ist es hier, wie bei aller a. t. Weissagung; es ist nur soviel gesagt, als nöthig war, die Aufmerksamkeit der Gläubigen zu wecken, und sie in Jesu, als er kam, den König erkennen zu lassen; nicht aber ist sein Leben und seine Person im voraus nach allen Seiten beschrieben.

Auch *Maleachi* weissagte nur, dafs der *Engel des Bundes* kommen würde, eine Erinnerung an die in *Deut.* 18 enthaltene Weissagung von der Aufrichtung eines vollkommneren Bundes, wobei jedoch nicht ausgesprochen war, ob der Bundesengel mit dem dort verheifsenen Bundespropheten identisch seyn würde. So ist denn soviel gewifs: zu einer solchen Messiasidee, wie Straufs sie fingirt, wo man alle möglichen Züge aus dem Leben aller möglichen Propheten sinnlos und ordnungslos auf den erwarteten Messias über-

Besitz im Tofet. Das war aber auch das Erbtheil, dessen das ganze verstockte Israel (trotz der heuchlerischen Reinigung des Tempels vom Blutgelde) sich theilhaftig machte: dafs Tempel und Stadt nun ein unreines Tofet, und dem Gerichte des Herrn übergeben wurde. — Aber dennoch hatte *Mt.* Unrecht, den *Jeremias* (als ersten Urheber der Weissagung) zu citiren, und Str. (II, 488) behält Recht, dafs das Citat nicht passe! (Vgl. über die ganze Stelle Hofm. p. 323 — 328.)

getragen hätte, waren im a. T. keine Data gegeben. Andrerseits ist aber gewifs, dafs man *einen bestimmten Gesalbten*, und zwar einen *König aus Davids Geschlecht* von den Zeiten Davids an bis zu den Zeiten Sacharja's erwartet *hat*, und die Erwartung (womit nach Maleachi 3, 1 אשר אתם מבקשים, die der Aufrichtung eines *neuen Bundes* sich verband) wird hernach wohl auch nicht wieder eingeschlafen seyn.

Dafs man also *eine bestimmte Person eines Messias* nach dem a. T. erwarten *musste*, ist ganz klar. *Insofern* war trotz B. B.'s Gegenreden ein *„Reflexionsbegriff"* des Messias schon zu Sacharja's Zeiten fertig. Was an der Messiasidee *noch unbestimmt war*, lag nicht darin, dafs man etwa, wie B. B. anzunehmen scheint, *mehrere* Messiasse erwartet hätte; den Namen *Messias* konnte ja offenbar nur der *Davidssprosse* (nach Sach. zugleich *Priester*) erhalten. Zweifelhaft war nur, ob man unter dem *Propheten* des Deut., unter dem *Knecht* des Jesaja, und unter dem *Bundesengel* des Maleachi sich noch drei *andere*, vom König verschiedene, aber auch zum Heile mitwirkende, Personen denken sollte — dachte man sich dies, so blieb aber doch der *Davidssohn* die Hauptperson und die einzige, auf welche das Prädikat *Messias* pafste — oder ob man die Identität dieser drei Personen mit dem Messias ahnete.

§. 123.

Die Messiashoffnung in der makkabäischen Zeit.

Unter den a. t. Sehern war einer, welchen wir bisher noch nicht berücksichtigt haben und es noch nicht konnten: *Daniel*, ein babylonischer und persischer Hofbeamter, welcher nicht als Prophet inmitten des Volkslebens stand und die Momente des religiösen Bewufstseyns weiterbildete, bei dem also auch die ihm gewordenen Offenbarungen nicht an diese Momente sich anschlossen, bei welchem überhaupt der theokratische Gesichtspunkt zurück-, und der allgemein poli-

tische hervortrat. Die Visionen, die er hatte, betrafen die Schicksale der Weltreiche und das Schicksal Israels unter diesen Weltreichen. Dafs die vier Reiche von dem babyl. pers. macedon. und röm. zu verstehen seyen, hat neuerdings wieder Hofm. bewiesen (pag. 278—291). Daniel sah selbst die letzten Schicksale Israels nach Verfall des römischen Reiches und wie nach der letzten Bedrängnifs eine Rettung göttlicher nicht irdischer Art kommen werde in plötzlicher Aufrichtung des sichtbaren Gottesreiches. Aber auch über die *Zeit* der *ersten* Ankunft des Erlösers war ihm eine Offenbarung geworden. Als er seufzte, dafs die von Jeremia verkündeten 70 Jahre schon verflossen und Israels Heil doch noch nicht eingetreten sey, so erfuhr er, nicht 70 *Jahre*, sondern 70 *Jahrwochen* seyen abgegrenzt über Jerusalem. Nach dieser allgemeinen, noch unbestimmten Zeitangabe, wird ihm (9, 25) verkündet: a) dafs von dem Edikt, Jerusalem aufzubauen, bis auf den *Messias* 77 Wochen vergehen würden, b) dafs Jerusalem 62 Wochen lang [1] in Aermlichkeit gebaut stehen würde; alsdann würde die Zeit der Verwerfung des Messias beginnen.

Auch hier ist über die Art dieser Verwerfung und des messianischen Leidens noch nichts näheres berichtet, auch hier ist die Sache noch in jenem heilsamen Dunkel gelassen. Dafs aber der klarste, bestimmteste

1) Man mufs nämlich vokalisiren שְׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם. Die Rechnung trifft bei dieser Lesart zu. Cyrus gab das Edikt zum Bau im ersten Jahre nach Babylons Eroberung (Esr. 1, 1) 538 *aer. Dion.* also 532 Jahre vor Christi wirklicher Geburt. Rechnet man das Jahr 532 (538 *Dion.*) als Anfang der ersten Jahrwoche, so fängt mit dem Jahre von Christi Geb. (6 *Dion.*) die 77te Jahrwoche an. — Der ei- eigentliche Bau Jerusalems wurde unter Nehemias vollendet. Dieser kam im 20. Jahr des Artaxerxes Longimanus (445 *aer. Dion.* also 439 v. Chr.) nach Jerusalem. Rechnen wir auf die Zeit des Baues 5 Jahre, so bleiben von da bis auf Christum 434 Jahre, d. i. 62 Wochen.

Messiasbegriff in Daniel ausgesprochen sey, giebt selbst B. B. zu (395 f.). Nur versichert er uns, „der gewaltige Mann, der das Buch Daniel geschrieben habe, sey mit seiner Anschauung allein gestanden, und der tiefe Inhalt seines Werkes blieb auch in der folgenden Zeit unbekannt.“ Wir wollen für jetzt nicht untersuchen, aus welcher ihm allein bekannten Privatquelle er diese Nachricht geschöpft habe; aus der (unten zu betrachtenden) Stelle *Joseph.* ant. 10, 11, 7 gewiſs nicht! Für jetzt fragen wir nur, welche Spuren einer Messiashoffnung sich in der makkabäischen Zeit vorfinden.

B. B. versichert uns (396): „der Verfasser des ersten Buches der Makkabäer weiſs Nichts von einem „Messias; nur das weiſs er, daſs seiner Zeit *die pro-„phetischen Offenbarungen* fehlen, welche früheren Zeiten „zu Theil geworden waren, und nur die Wiederkehr „derselben, nichts weiter, hofft er von der Zukunft.“ Wenn sich doch gewisse Leute eine Brille anschafften! In den ersten beiden von B. B. angeführten Stellen (1 Makk. 4, 46; 9, 27) liegt allerdings, daſs man damals schon seit langer Zeit keine Propheten mehr hatte. Daſs man aber von der Zukunft nichts als die Wiederkehr derselben erwartet habe, ist nicht wahr. In der dritten Stelle (1 Makk. 14, 41) heiſst es vielmehr: Das jüdische Volk und ihre Priester beschlossen, daſs Simon ihr Fürst und Hohepriester seyn sollte solange, bis ihnen Gott *den rechten Propheten* (ὁ πιςὸς προφήτης) erweckte. Daſs hiemit nicht *irgend ein* Prophet, sondern der Deut. 18 verheiſsene gemeint sey, ist doch offenbar! So stark war also damals die Hoffnung auf die Aufrichtung des Deut. 18 verheiſsenen neuen Bundes gespannt, daſs man dieselbe noch vor dem Tode eines damals lebenden Mannes mit Sicherheit erwarten zu dürfen glaubte. — Daſs nun in dieser Stelle eben nur von dem *Propheten* und nicht sogleich von dem Messias (dem Könige) die Rede ist, beweist *gar nichts* gegen das Vorhandenseyn einer Messiashoffnung. Ein Prophet sollte ja nach Jes. 40 und Maleachi 4, 5 der schlüſslichen Errettung vorangehen. So *konnten* die Israeliten ihn *eben als Vorläufer des Königs* zunächst er-

warten. Sie *konnten* das aber nicht nur; *sie haben es auch wirklich gethan.* Was sollte denn der πιϛὸς προφήτης?, Ihnen anstatt des Simon — *einen anderen Herrscher anzeigen!* Ja ist es irgend denkbar, dafs die an ihren Propheten so fest hängenden Makkabäer [2]) jenen πιϛὸς προφήτης *ohne Rücksicht auf Jesai. und Mal.*, also anders, denn als nahen Vorläufer des vollen Heiles, erwartet haben sollten?

So sehen wir also, wie im Verlaufe der a. t. Schriften und der makkab. Zeit allerdings eine ganz bestimmte Erwartung *einer bestimmten Messias-Person* sich stets klarer entwickelte. Wir könnten von hier sogleich zu den n. t. Schriften übergehen. Wir würden dann die Art der Messiashoffnung, wie sie in den Evv. ganz absichtslos und unverfänglich hie und da bei einzelnen Gelegenheiten zu Tage kömmt, vollkommen übereinstimmend finden mit den im a. T. vorhandenen Momenten jener Idee. Wie im a. T. ein *König aus Davids Geschlecht* als eigentlicher Retter dargestellt war, neben welchem aber auch noch ein Prophet (Deut.) ein Elias (Mal.) ein Knecht Gottes erschien, und wie die Identität dieser verschiedenen Personen mit dem Messias nur von dem geistlichen Auge derer *geahnt* werden konnte, welche, selbst nach himmlischem, nicht irdischem Troste verlangend, Leiden und Niedrigkeit für nicht unvereinbar mit der Messiaswürde hielten, wie dagegen jene Identität der grofsen Masse verschlossen bleiben mufste, so finden wir wirklich, dafs das Volk, wie es im n. T. geschildert wird, „den Propheten" (man dachte sich den Jeremias) und „den Elias" von dem „Sohn Davids" unterschied (Joh. 1, 20; Mt. 16, 14 u. s. w.) Nachdem Johannes d. T. sich den Propheten genannt hatte, der vor dem Herrn hergehen müsse, hielt das Volk Jesum für den Davidssohn selbst. Dafs es unter dem Davidssohn, dem Messias, einen politischen König verstand, erhellt aus Vorfällen wie Joh. 6, 15. Mt. 21 u. par. und die Art, wie Jesus sich der niedrigeren Volksklassen annahm (z. B. Mt. 20, 31) bestätigte diese nur in ihrer

2) Vgl. hiemit auch *Sir.* 48, 10.

freudigen Gewifsheit, an ihm den rechten Helfer und König gefunden zu haben. Und so hatte Jesus stets nöthig, Aufsehen zu vermeiden, damit nicht das Volk seine falsche, politische Messiasidee in seine richtige Ueberzeugung, dafs Jesus der Messias sey, hineinmische, und durch politische Umwälzung sein Werk störe (vgl. oben pag. 430). Ebenhiedurch konnte es nun geschehen, dafs Viele in ihm noch nicht den Messias selbst, sondern den wiedererstandenen Täufer oder „den Propheten" zu sehen glaubten (Mt. 16, 14) besonders mochte dies bei Leuten aus vornehmeren oder vornehm sich dünkenden Classen der Fall seyn, die an Jesu Armuth Anstofs nahmen. Aus Joh. 16, 14 vgl. mit v. 15 sehen wir ja auch, wie *unklar* die Vorstellungen über die Identität „des Propheten" mit dem „Messias" waren. Denn hier scheint das Volk jene Identität vorausgesetzt, oder doch von der Meinung, Jesus sey, „der Prophet", rasch und leicht zu der, das er der Messias sey, übergegangen zu seyn. Der im n. T. gelegentlich und unabsichtlich geschilderte Zustand entsprach also genau den Entwicklungskeimen, welche in a. T. bereits vorlagen. Was dort noch unbestimmt gelassen war, war es auch hier. An eine Str.'sche Messiasidee ist nicht zu denken; die Erwartung *Einer* Messias-Person war aber vorhanden.

Wir wollen jedoch, wie gesagt, hierauf noch kein Gewicht legen. Wir wollen vielmehr von der makkabäischen Zeit einen Sprung machen auf die Art des jüdischen Messiasbegriffes, wie er in den Jahrhunderten nach Christo namentlich in den *Targumim* auftritt, um zu sehen, ob, wie B. B. meint, die daselbst sich findende ausgebildete Messiasidee von den Christen erfunden und erst nach erfolgter Ausbildung zu den Juden übergegangen seyn könne. —

§. 124.

Die Messiashoffnung der Juden in den Zeiten nach Christo.

1. Als die ältesten unter den auf uns gekommenen *Targumim* erweisen sich, von allen äufseren Zeugnissen

der Gemara abgesehen, rein aus inneren Gründen: *Onkelos* über den Pentateuch, und *Jonathan* über die Propheten. Onkelos zeichnet sich aus durch reinen, dem Stil Esra's und Daniels fast gleichen Stil, durch Wörtlichkeit der Uebersetzung und durch völlige Freiheit von den Fabeln und Zusätzen, womit die übrigen Targumim überladen sind. Von den wichtigsten Stellen, in denen sich bei ihm ein fixer Messiasbegriff ausspricht, wollen wir nur folgende anführen: zu Num. 24, 17: „*Quando surget rex ex Israel et ungetur* Messias *ex Israel.* Zu Gen. 49, 10: עד דייתי מלכא משיחא דדיליה היא מלכותא.

Noch ausgebildeter, aber bereits auch verzerrter erscheint die Messiaserwartung im *Jonathan ben Usiel.* Hier tritt der Messias schlechterdings als ein weltlicher König, kämpfend und siegend, auf; viele Stellen des a. T., *selbst diejenigen, in welchen der Erlöser nicht als Messias, sondern als leidender Knecht Gottes geschildert ist,* bezieht Jonathan geradezu auf den Messias, giebt sich aber alsdann die gröſste Mühe, alle Prädicate des Leidens zu elidiren, dem Messias nur die der Herrlichkeit zuzuschreiben, die des Leidens aber auf das Volk Israel oder die Heiden zu beziehen. Hier sehen wir, (ganz abgesehen von den äuſseren Nachrichten über Jonathans Alter) daſs zu der Zeit, als das Streben eintrat, die Beziehung von Jes. 11 auf *Jesus* unmöglich zu machen, bereits die Beziehung der Stelle auf den *Messias* sehr fest gestanden haben müsse. Sonst würde man ja in der gegen die Christen polemischen Deutung sich die Arbeit sehr haben erleichtern können. Man durfte ja nur sagen: „dieser leidende Knecht Gottes ist nicht „der Messias.“ Lieſs man die Beziehung auf den Messias *fallen,* so hatte man nicht nöthig, alle einzelnen Züge in der Schilderung desselben mühsam zu *verdrehen.* So aber, wie wir die Sache vorfinden, stand sie ganz anders. Die Juden gaben sich wirklich die Mühe, alle Jes. 53 vom Knecht Gottes ausgesagten Züge des Leidens künstlich wegzuschaffen, und dachten nicht daran, die ganze Stelle *un-messianisch* zu erklären. Ein Beweis, daſs zur Zeit des Beginnens einer polemischen

Beziehung zwischen Juden und Christen Jes. II von den ersteren schon messianisch erklärt wurde.

2. Dafs in den *späteren Targumim* die Messiasidee allgemein herrsche, ist unbezweifelt. Der *Targ. Hieros.* paraphrasirt die Stelle *Gen.* 49, 10 wörtlich, wie Onkelos. V. 11 übersetzt derselbe und *Pseudojonathan: Quam pulcher est rex Messiae, qui surrecturus est e domo Judae.* Ein Targum paraphrasirt *Coheleth* 7, 25: רן יום דויתי מלכא משיחא, ein anderer 1 *Reg.* 4, 33 בעלמא הדין ובעלמא דאתי המשיחא. *Pseudojonathan* vollends übersetzt *Ex.* 17, 16: (אלהים) ישיצי עמלק יתהון לתלתי דריא מדרא דעלמא דין ומדרא דמשיחא ומדרא דעלמא דאתי *Ex.* 40, 11: *Et sanctificabis ipsam propter Josuam servum tuum, doctorem synedrii populi tui, cujus manu dividenda est terra Israelis, et Messiam filium Ephraim* 1), *qui ex eo proditurus est, cujus opera vincet domus Israel Gog una cum foederatis ejus in fine dierum.* Zu Deut. 30, 4: *Si fuerint dispersiones vestrae in fines coelorum, inde congregabit vos* Verbum Jehovae (מימרא דיי) *per manus* Eliae sacerdotis magni *et inde adducet vos per manum* regis Messiae. Zu Gen. 49, 1: *Postquam manifestata est illi gloria divinae majestatis, finis, quo venturus erat* rex Messias *absconditus fuit ab eo.* Zu Ex. 40, 9: *Et sanctificabis ipsum propter coronam regni domus Juda et* regis Messiae, *qui futuro tempore redemturus est Jsrael in fine dierum.* U, s. w. U. s. w.

3. Es entsteht nun die wichtige Frage nach dem Alter des *Onkelos* und des *Jonathan ben Usiel.* Die Nachrichten des Talmud über beide sind sehr unsicher und schwankend, und verlaufen sich in's Fabelhafte. Onkelos wird (vgl. Eichhorn Einl. in's a. T. I, cap. 3, §. 222) in der babyl. Gemara viermal erwähnt, a) als

1) Polemik gegen die Christen. Vergl. einen Targ. zu *Cant.* 4, 5: *Duo salvatores tui, salvaturi te, Messias filius David et Messias filius Ephraim, similes sunt Mosi et Aaroni.* Ebenso zu 7, 3. Auf alle Weise suchte man der Nothwendigkeit, in Jesu den Messias anzuerkennen, los zu werden. Dagegen der Messiasbegriff an sich selbst stand fest.

Zeitgenosse Gamaliels, b) als Sohn des Kalonymos zur Zeit Hadrians, c) als Proselyt, d) als Proselyt und Targumist des Pentateuch. Die Kritiker (besonders Eichhorn und B. B.) fragen nun mit Recht, was wahrscheinlicher sey, dafs der Talmud einen gefeierten Namen aus älterer in jüngere, oder aus jüngerer in ältere Zeit versetze? welche Nachricht mithin zuverlässiger sey, die, welche den Onkelos in Gamaliels, oder vielmehr die, welche ihn in Hadrians Zeit versetze? — Allein der Nerv dieses Beweises *leidet* durch einen Umstand, womit Eichh. u. B. B. ihn vielmehr zu stützen glauben. Der jerusalemitische Talmud berichtet von dem griechischen Uebersetzer *Aquila* eine Anekdote bei seiner Bekehrung zum Judenthum, welche der babylonische von *Onkelos* berichtet, Eichhorn schliefst nun zwar hieraus, Onkelos möge ein babyl. Jude gewesen seyn[2]), man werde aber bald nach seinem Tode in Babylon *vergessen haben* (!!), wer er gewesen, und so habe man, als man im jerus. Talmud die Fabel von dem hohen Alter des *Aquila* las, bei der Namensähnlichkeit (ארנקלוס und עקילס) beide verwechselt, und im jerus. Talmud aufgenommen?[3]) Mit mehr Wahrscheinlichkeit folgern wir: Onkelos sey *kein* babyl. Jude, sondern

2) Die besondern Gründe Eichhorn's hiefür sind nichtssagend. Der dem Daniel ähnliche Dialekt ist auch dem Palästinenser Esra ähnlich, und erklärt sich bei der Annahme hohen Alters ebensogut, als bei der Annahme babylonischen Ursprungs. Jüdische Fabeln einzumengen war nicht „Lieblingsgewohnheit der *paläst.* Juden" allein, sondern, wie die bab. Gemara beweist, auch der *babylonischen;* die Freiheit des Onkelos von solchen Fabeln spricht also nicht für babylonische Abfassung, sondern lediglich für hohes Alter. Dafs *Origenes* und *Hieron.* den Onkelos nicht erwähnen, ist sehr begreiflich. Wozu sollten sie es thun? Sie hatten die auch von den Juden gebrauchten, ihnen weit geläufigeren LXX, woraus sie die Juden widerlegen konnten.

3) Vgl. hierüber Winer de Onkeloso, pag. 8 sq. Diese wichtige Schrift, worin Eichhorn so schlagend widerlegt ist, scheint B. B. gar nicht zu kennen.

überhaupt den Verfassern der babyl. Gemara *unbekannt* gewesen, und *deshalb* hätten sie ihn mit dem im jerus. Talmud vorkommenden *Aquila* verwechselt. Auch wir erkennen also die drei letzten Nachrichten der babyl. Gemara für fabelhaft an. Ob in der ersten, welche den *Onkelos* zum Zeitgenossen Gamaliels macht, sich nicht doch eine wahre Tradition erhalten habe, wollen wir nicht entscheiden. Wir begnügen uns zu bemerken, dafs wie die talmudischen Nachrichten keine *sichre* Spur von einem früheren Alter des Onkelos (zur Zeit Gamaliels) enthalten, sie ebensowenig irgend etwas verlässiges von einem jüngeren Alter desselben berichten.

Hier haben also rein innere Gründe zu entscheiden. Die reine, der des Daniel fast vollkommen gleiche Sprache, die Genauigkeit der Uebersetzung, die Freiheit von allen Fabeln und Zusätzen und endlich die Unbefangenheit, womit einzelne Stellen messianisch gedeutet werden ohne alle Polemik gegen die Christen, sprechen nun allerdings dafür, dafs der Targum schon *vor* oder *zu* Christi Zeit entstanden sey. Hiefür spricht denn auch das überaus hohe Ansehen, welches dieser Targum genofs. Er galt nicht, wie die übrigen, als ein *Commentar* zum a. T.; er galt recht eigentlich als *Uebersetzung* und als *heiliges Buch* selbst, wie man denn auch über ihn, ebenso wie über den hebr. Text des a. T., eine *Masora* verfertigte (Eichh. §. 225 a.)

Eichhorn leugnet (§ 213) den Satz, dafs nach dem Verlöschen der hebr. Sprache eine ostaramäische Uebersetzung nothwendig gewesen sey. Denn man habe ja die LXX gehabt und allgemein gebraucht. Die Beweise, welche Eichh. (§. 166) hiefür beibringt, beziehen sich aber nur auf die Zeit Christi und des Josephus. Damals war allerdings (vgl. Hug. Einl. ins n. T. II §. 10) die griechische Sprache allgemein verbreitet in Palästina. Ob sie dies auch schon früher gewesen? Ob die Juden sich so leicht zum Aufgeben der durch Daniel und Esra geheiligten ostaram. Sprache entschlossen? — So würden wir mit dem Onkelos am Ende in eine noch weit frühere Zeit, als die Christi, hinaufgewiesen.

Endlich hat auch Gfrörer (Jahrh. d. H. p. 55 f.)

Stellen beigebracht, welche allerdings beweisen, dafs er *vor der Zerstörung Jerusalems* schrieb. Denn — seiner Gewohnheit entgegen vom hebr. Texte abweichend und Zusätze machend — läfst er den Jakob Gen. 49, 27 die Fortdauer des Tempeldienstes weissagen; ähnliches findet sich Deut. 33, 18 f., während der *Targ. Jerus.*, der hier dem Onkelos wörtlich folgt, gerade jene Worte wiederum ausläfst.

So läfst sich also ein hohes Alter des Onkelos mit ziemlicher Sicherheit darthun. Nicht schlimmer steht es mit Jonathan ben Usiel. Ueber ihn haben wir zwei Klassen von äusseren Nachrichten. Nach der einen war er ein Schüler Hillels, lebte also zur Zeit Christi, nach anderen Nachrichten lebte er schon zur Zeit des Haggai, Sacharja und Maleachi, und diese diktirten ihm seine Paraphrase. Nach dem obigen Canon nun, dafs es wahrscheinlicher sey, ein gefeierter Mann werde von der Sage aus späterer Zeit in eine frühere versetzt, als umgekehrt, erscheint uns die letztere Nachricht als verherrlichende Fabel, und die erstere allein als glaubwürdig. Das will B. B. (p. 412) nicht leiden. Er sagt mit gewohnter logischer Virtuosität: wenn man der Nachricht, dafs Jonathan ein Schüler Hillels gewesen, glauben schenke, so müsse man konsequenterweise auch die Nachricht, dafs er Zeitgenosse Maleachis gewesen, für Wahrheit halten. Dieser Syllogismus setzt den Obersatz voraus: „Von zwei verschiedenen Nachrichten über das Alter „eines Buches kann nie die eine wahr, und die andere „falsch seyn; sondern entweder sind beide wahr, oder „beide falsch." Ein sehr schöner Satz! So liefse sich auch folgern: „Wer der Ansicht, dafs die pseu-„doisid. Dekretalen um 850 geschrieben seyen, bei-„stimmt, mufs konsequenterweise auch der Ansicht, „dafs sie ächt und von Isidor seyen, beistimmen" etc.

Aber B. B. bringt uns noch einen positiven Beweis. Er findet, dafs der Talmud etlichemal Stellen als von *Rabbi Joseph* (der um 320 n. C. gelebt haben soll) beibringt, welche Stellen sich in unserem *Jonathan b. U.* wiederfinden. Daraus schliefst er, unser *„Jonathan"* müsse

von *Rabbi Joseph* verfafst seyn. „Wie man zu dem Na-„men Jonathan ben Usiel kam“ fährt der gründliche Mann fort, „das wissen die Götter.“ Er hat leider nur das eine vergessen, dafs spätere Targumim oft Seitenlang den früheren wörtlich folgen. So finden wir im *Targ. Hieros.* ganze Stellen aus *Onkelos* wörtlich wiederholt. Warum dies nicht auch in dem Targum des Rabbi Joseph (wovon wir nur noch die Hagiographa besitzen, und vielleicht nicht einmal diese ächt, vgl. Eichh. §. 237) der Fall gewesen seyn sollte, ist nicht abzusehen. Jedenfalls also mangelt dem B. B.'schen Beweise alle Kraft.

Dagegen haben wir *bestimmte Beweise* für das Alter des Jonathan, Beweise, welche B. B. seiner Gewohnheit nach *ignorirt* hat. Mit Recht nämlich hat Gfrörer (Jahrh. d. H. 39 ff.) darauf aufmerksam gemacht, dafs 1 Sam. 2 bei Jonathan der Hanna eine Weissagung in den Mund gelegt wird, welche von Sanherib an bis herab zum Untergang der Seleuciden alle Judäa betreffenden wichtigen Katastrophen aufzählt, und mit der Verheifsung eines glücklichen Zustandes für Jerusalem abschliefst. Ein nach Jerusalems Zerstörung schreibender Paraphrast würde so nicht haben reden können; er würde, wollte er nicht geradezu mit dem Jammer Jerusalems schliefsen, entweder diesen mit erwähnt haben, darnach aber noch eine neue Befreiung haben weissagen lassen, oder er würde überhaupt die Erwähnung der speciellen Schicksale seines Volkes vermieden haben. Bei Jer. 2, 3 und Ezech. 36, 38 bedient sich Jonathan, um die dort geweissagte Herrlichkeit Israels zu schildern, zweier Gleichnisse; er vergleicht die, die Israel Schaden thun, mit solchen, welche die Erstlingsfrüchte dem Tempel vorenthalten; Israel selbst vergleicht er mit einer festlich geschmückten Schaar, die zum Passah nach Jerusalem ziehe. Nach 70 p. C. würde sich ein Paraphrast weder des einen, noch des andern Gleichnisses bedient haben. Zu Habak. 3, 17 erwähnt Jonathan keine andere Schuld der Römer gegen die Juden, als die, dafs sie den Census (קסומא) eintreiben. Auch die Stelle zu Jes. 53, 14

(בית מקדשא דאתחל בחובנא ואתמסר בעויתנא, der Messias werde den Tempel bauen, „der durch unsre Sünde *entweiht* und durch unsern Frevel *verrathen* — oder auch: von einer Hand in die andere geliefert — war") hat Gfr., wie mir scheint richtig, mit Hinweisung auf *Jos.* antiq. 17, 5, 4; 14, 4, 4; 14, 16, 2 erklärt. Jonathan sah den Tempel, wie er *vor* dem Wiederaufbau durch Herodes stand. — Von der Zerstörung durch Titus würde kein Paraphrast die matten Worte אתחל und אתמסר gebraucht haben [3]).

Hienach wird also das vorchristliche Alter auch des *Jonathan* oder wenigstens die Gleichzeitigkeit desselben mit Christo [4]) schwer geleugnet werden kön-

3) Auch in *Joseph.* glaubt Gfr. (49 ff.) Sagen, die *Joseph.* aus dem Jonathan geschöpft habe, nachweisen zu können. Aber *Josephus* konnte sie auch mit Jonathan aus ein und derselben mündlichen Tradition geschöpft haben.

4) Für letztere spricht die stillschweigende Polemik gegen den leidenden Messias Jes. 53; für ersteres der Umstand, dafs Jes. 53, 14 von einem Bau des Tempels durch Herodes nichts gewufst, sondern dieser Bau von dem Messias erwartet wird. In der That konnte jenes Streben, die Züge des Leidens aus dem Messiasbilde hinwegzuschaffen, auch lediglich aus der politischen Färbung, welche die Messiasidee (nach §. 123) bei der Masse des Volkes hatte, hervorgehen. In jedem Falle beweist *Jonath.* zu Jes. 53, dafs es zu Christi Zeit eine Messiashoffnung gab. a) Nimmt man an, Jonath. sey *nachchristlich*, so sehen wir hier (wie oben gezeigt wurde) dafs man trotz dem Streben, keinen *leidenden* Messias aufzunehmen, dennoch die Stelle Jes. 53 *nicht anders, als messianisch zu deuten wagte*, dafs also diese Deutung, deren Unterlassung so bequem gewesen wäre, schon sehr fest gestanden haben mufs, als jenes polemische Streben aufkam. b) Nimmt man an, Jonathan sey schon vor 18ten Jahr Her. d. Gr. (vor dem Tempelbau) geschrieben, nun so ist ja ohnehin das Daseyn einer Messiashoffnung mit zugegeben, da eben in Jonathan eine solche sich bereits ziemlich ausgebildet vorfindet.

nen, und so hätten wir in *Onkelos*[5]) und *Jonathan* zwei bedeutende Dokumente dafür, dafs man zur Zeit Jesu *eine bestimmte Messias-Person*, einen davidischen König und politischen Retter erwartet hat.

4. Aber selbst hievon wollen wir absehen. Halten wir uns nur an die in den *späteren* Targumim auftretende Messiasidee, und fragen wir: *Setzt diese voraus, dass das jüdische Volk schon vor der Trennung der Christen von den Juden eine Messiashoffnung haben musste?* oder *ist die Hypothese* B. B.'s *haltbar, dass die Juden den ganzen Begriff eines Messias erst von den Christen sollten herübergenommen haben?*

a) Hier verweisen wir als Vorspiel sogleich auf Einen Umstand. Zwar sahen wir, wie schon in *Ps.* 110 der *vollkommene König* in himmlischem Lichte, auf Gottes Thron erscheint: die erste Spur einer Ahnung, dafs der Erlöser mehr als blofser Mensch seyn müsse. Auch beruhte durchweg das Heil Israels (von Noahs Segen an) auf der Verheifsung, der Herr wolle Wohnung machen bei den Menschen, und auch im *Maleachi* fliefst die Ankunft des Bundesengels mit der Jehovah's selbst zusammen. Dennoch waren zu einer klaren Erkenntnifs von der *Gottheit* des Messias keine Data vorhanden.

In der christlichen Gemeinde finden wir nun von Anfang an die bestimmteste Ansicht über die (metaphysische) Gottheit Christi. Vgl. Röm. 1, 4; 8, 32; 15, 6; 1 Cor. 1, 9; 10, 4; Phil. 2, 6 etc. etc., eine Ansicht, die wahrlich ihren Ursprung aus der Luft genommen haben mufs, wenn sie ihn nicht in Vorfällen und Reden, wie Mt. 16, 16; Joh. 8, 53 und 58 hatte.

Anders bei den Juden. In *Sirach* und der *Weis-*

5) Hat schon *Jonathan* zu Christi Zeit so viele Fabeln und Zusätze, so spricht auch dies dafür, den von allem dgl. so sehr rein gehaltenen *Onkelos* in noch frühere Zeiten zu setzen. — Soll man sich überhaupt die Menge der Rabbiner in jenen Jahrhunderten ganz unbeschäftigt, oder lediglich mit Jurisprudenz und Gesesetzesdeutelei beschäftigt denken? Das Uebersetzen der heil. Bücher in die geläufigste Sprache soll man wie Eis gemieden haben?

heit finden wir zuerst jene Theorie von dem *Worte* in Gott, was anfangs als die Gott immanente, persönlich noch nicht von ihm verschiedene Weisheit erscheint, die nur erst dichterisch personificirt wird. Diese Idee zieht sich nun in nachweisbarer Kette durch die Targumim fort. Noch ganz unpersönlich ist der מימרא דיי hie und da bei *Onkelos* (vgl. z. B. *Num.* 23, 21. *Verbum Jehovae adjuvat illos, et Schechinah regis illorum est inter eos,* wo Parallelisirung mit der Schechinah. Deut. 33, 27. במימריה אתעבד עלמא *per verbum ejus (Dei) creatus est mundus,* ganz wie Ps. 33, 6). Personificirt wird er bereits Gen. 3, 8: ושמער ית קל מימרא דיי אלהים מתהלך בגנתא — — ואמר אדם „מימר", hier wird der מימר also angeredet. Vgl. Gen. 20, 3: ית קל מימריך שמעית מן קדם יי לות אבימלך und Num. 23, 26 מימרא דיי אלההון ביניהון. Immer mehr als Person tritt das Wort Gottes auf in den späteren Targumim. Mit *Jonath.* Jes. 42, 1 (הא עבדי משיחא אקרביניה בחירי דאתרעי ביה מימרא) vgl. *Targ. Jerus.* Gen. 3, 22; wo das Wort Gottes redend auftritt, und sagt: הא אדם דברית יחיה יחידי בגי עלמי היך מה דאנא יחידי בשמי מרומא, *Targ Pseudojon.* Deut. 1, 29 f.: *Sermo Dei vestri, qui anteit vos, pugnabit pro vobis,* Gen. 28, 10 wo der מימר mit Gott sich unterredet. Auch zu dem *Messias* wurde das *Wort* in ein Verhältnifs gesetzt (vgl. die Stelle *Jon.* Jes. 42, 1, ferner *Targ. Hieros.* Gen. 49, 18. *Non redemtionem Gideonis exspectat anima mea, quae est temporalis, nec redemtionem Simsonis, quae est redemtio terrae, sed redemtionem, quam dixisti per verbum tuum venturam esse populo tuo* (דאמרת במימרך למיתי לעמך בני ישראל) aber selbst in den jüngsten Targumim erscheint dies eben blofs als ein *Verhältniss,* nicht als eine *Einigung;* das Wort *regiert* den Messias; es wirkt *durch* ihn; nicht ist er selbst das Wort. Vgl. *Pseudojon.* zu Deut. 30, 4. *Si fuerint dispersiones vestrae in fines coelorum, inde congregabit vos Verbum Jehovae* per manus *Eliae — — et inde adducet vos* per manum *regis Messiae.*

Wir sehen also: die Ausbildung der jüdischen Messiasidee ging von den Zeiten der Weisheit Salomo-

nis an bis in die spätesten Zeiten *ihren eigenen Gang*. Die christliche Messiasidee wurde *nicht* herübergenommen, oder es müfste nur ein Stück derselben herübergenommen, das höchste an ihr aber bei Seite gelassen worden seyn.

b) Haben wir gesehen, dafs in der *Wirklichkeit* eine Herübernahme der christlichen Messiasidee von Seite der Juden nicht stattgefunden habe, so fragen wir nun überhaupt nach der *Möglichkeit* einer solchen Herübernahme. Wir müssen nun die Ansicht B. B.'s, wie die Juden zu ihrer nachherigen targumistischen Messiasidee gekommen seyn sollten, darstellen, bitten aber sogleich im voraus den geneigten Leser, alle seine Denkkraft hübsch zusammenzunehmen; er wird sie brauchen können!

Bis zur Zeit der Kaiser Tiberius, Claudius, Nero herab erwarteten die Juden nichts weiter von der Zukunft, als „die Wiederkehr der früheren prophetischen „Offenbarungen" (p. 396) und dafs (p. 398) der מימר דיי kommen, dem Volk „als Führer dienen", und einen „Kriegshelden" erwecken werde. Nun stand ein Mann auf, der, nichts weniger als ein Kriegsheld, nur „eine neue Anschauung" auf's Tapet brachte, die Anschauung nämlich, dafs Gott und die Menschen verbunden werden sollten, und welcher zur Strafe für seine Anschauung — welche man also ohne Zweifel als eine gottlose betrachtete — den Kreuzestod starb (p. 409). Die Anhänger dieses Mannes, um ihrer gottlosen Anschauung willen von den Juden glühend gehafst und allenthalben verfolgt, sammelten sich in eine weit verbreitete Gemeinde, und hatten neue Anschauungen. Es kamen ihnen allerlei Bilder vor von dem, was Jesus gethan habe, und ob er gleich nichts von dem allem gethan *hatte*, meinten sie es doch. Auch suchten sie im a. T., und fanden nun in allen möglichen Prophetenstellen den Stifter ihrer Gemeinde geschildert, und alle diese Anschauungen sammelten und vereinigten sich ihnen zum Bilde des „Messias" (p. 393). — Jetzt möchte irgend ein Schwachkopf denken: Wenn die Juden so sahen und hörten, wie die Christen schon

im a. T. einen „Messias“ geweissagt fanden, so werden sie, die nie etwas dergleichen darin gefunden hatten, wohl alles aufgeboten haben, um diese Behauptung zu widerlegen, und nachzuweisen, wie alle jene a. t. Stellen ganz anders erklärt werden müfsten, sie werden auch in der Folge sich gegen nichts so sehr gestemmt und gesperrt haben, als gegen eine Messiasidee; eher werden sie Stellen in Daniel, Micha und Sacharja, die dafür zu sprechen schienen, auf alle Weise verdreht haben. Aber nichts weniger war der Fall! Die Juden machten es, wie kleine Buben, die auf ein Spielzeug anderer neidisch sind. „Haben die Christen einen Messiasbegriff“ sprachen sie, „so wollen wir auch einen haben. Das ist etwas gar schönes!“ Flugs erklärten sie selbst alle möglichen Stellen des a. T., auch solche, wo von einem Messias auch keine Spur war, messianisch; nur darin unterschieden sie sich von den Christen, dafs ihr Messias noch viel prächtiger seyn sollte, und nicht leiden dürfen. Ei, meint der im Denken noch ungeübte Leser, so werden sie wohl Stellen, wie *Jes.* 40 ff., wo weder der Name *Messias,* noch der *Sohn Davids,* vorkam, auf ihren Messias zu beziehen sich wohl gehütet haben? Nichts weniger, antwortet unser denkkräftiger Kritikus; gerade diese Stellen bezogen sie mit aller Gewalt auf den Messias, nur um hernach das Vergnügen zu haben, jeden einzelnen Zug in denselben wiederum mit aller Gewalt künstlich umzudrehen und umzudeuten.

Was denkt nun der bescheidene Leser? — Entweder, denkt er, fehlt *mir's* im Oberstübchen, oder -- Doch wir unterbrechen ihn mit dem kurzen Summarium, dafs seitdem die Schreibekunst erfunden ist, ein solcher Nonsens, wie der von B. B. aufgestellte, noch nicht zu Papier gebracht worden sey. Hatten die Juden zu Jesu Zeit noch keine Erwartung einer bestimmten Messiasperson, so gehörte diese Erwartung zu den dogmatischen Differenzpunkten zwischen ihnen und den Christen; solche Punkte aber nimmt man nicht herüber, sondern sucht sie im Gegentheil auch dem Widerpart abzustreiten. Da dies nun nicht geschehen ist, da wir

vielmehr die Juden ihre Erwartung einer bestimmten Messiasperson mit den Christen theilen und sie nur über die Attribute dieses Messias von ihnen abweichen sehen, so folgt, dafs die Erwartung einer bestimmten Messiasperson vor der Trennung beider schon vorhanden gewesen seyn müsse.

So setzt auch die Messiashoffnung der Juden in den Zeiten *nach* Christo eine frühere Messiashoffnung voraus. *Onkelos* aber und *Jonathan* sind, wie wir sahen, aller Wahrscheinlichkeit nach bereits Dokumente aus der Zeit Christi selbst.

§. 125.

Die Messiashoffnung zur Zeit Jesu.

Wir haben aber noch andere Dokumente, deren Alter nicht wahrscheinlich, sondern gewifs ist. Auf *Philo* freilich dürfen wir uns nicht berufen; das hat uns B. B. (398) verwehrt. „Einmal zwar spricht er (Philo) nach Num. 24, 7, LXX, von einem Manne, der als Feldherr und Krieger aufstehen und grofse Völker besiegen wird.“ (*De praem.* Opp. II, 423). Aber, fährt B. B. fort, „einmal! was heifst das bei einem Schrift-„steller, der so schreibselig ist, wie er.“ Wir denken, wer Einmal eine Hoffnung ausspricht, der spricht sie eben doch aus; man wird vielleicht nicht beweisen können, dafs eine solche nur einmal ausgesprochene Hoffnung sein ganzes Leben erfüllt und durchdrungen habe; dafs aber eine solche Hoffnung darum, weil sie nur Einmal ausgesprochen wurde, gar nicht existirt habe, wird man wahrlich noch schwerer beweisen können! Jene Hoffnung aber eines aus Israel kommenden Siegers — was ist sie anders, als die gewöhnliche politische Messiasidee der Juden? Aber, fährt B. B. fort, „dies einemal gebraucht er Worte der h. Schrift, „ja er bemerkt sogar, dafs er Worte einer Weissa-„gung anführe [1]“. Was thut das? Genug, dafs er überhaupt sein Augenmerk auf diese Weissagung rich-

1) Ἐξελεύσεται ἄνθρωπός, φησιν ὁ χρησμός, κλ.

tete. Hatte ja doch ganz Israel seine Messiashoffnung aus dem a. T., und nicht in früheren Zeiten hatte es dieselbe daraus geschöpft, sondern immer neu schöpfte es an der Quelle.

Aber es kann uns ja überhaupt nicht wundern, wenn jener platonisirende Jude, der selbst Vergangenes so oft seiner historischen Realität entkleidete und in allegorische Gebilde auflöste, um so weniger Trieb und Neigung verspürte, die Specialweissagungen von dem zukünftigen Heile anders als spiritualistisch zu fassen, und alles Specielle daran für blofse Einkleidung von Ideen zu halten. In welcher Weise er sich die Rettung Israels dachte, lehrt gerade die zweite von B. B. angeführte Stelle (*de exsecr.* Opp. II, 436), wo er sagt, eine menschliche Gestalt, die jedoch nur den Israeliten sichtbar seyn würde (also ein göttliches, dem מלאך יי des Pentateuch ähnliches Wesen, vielleicht, wie B. B meint, der λόγος des Philo) werde das Volk aus der Zerstreuung zurückführen [2]). — Selbst dann also, wenn der spiritualistische Mann *gar keine* messianische Stelle enthielte, selbst dann würde dies schlechterdings noch nicht beweisen, dafs die *Juden überhaupt* zu Jesu Zeit eine solche Hoffnung nicht gehegt hätten.

Aber wir meinen, wie gesagt, nicht *Philo*, wenn wir von sicheren Zeugnissen für eine Messiashoffnung aus der Zeit Jesu reden. Sondern uns liegt ein anderer Autor im Sinn, freilich ein obscurer Name, und manchen neueren Gelehrten wohl völlig unbekannt. Unsere Leser erinnern sich vielleicht einmal etwas von einem gewissen Josephus gehört zu haben, welcher unter andern den von ihm selbst mitgemachten jüdisch-römischen Krieg beschrieben, auch die früheren Geschichten seines Volkes aufgezeichnet habe. Unsre Leser

2) So hatte *Philo*, während die paläst. Juden rein einen *Menschen*, den Sohn Davids erwarteten, vielmehr eine (einseitige) Ahnung von der *Gottheit* des zu erwartenden Retters. Dort Keime des nachherigen Ebionismus, hier des Doketismus.

denken vielleicht sogar, wer, wie B. B., eine Abhandlung über die Messiashoffnung schreibe, der werde sich gewifs vor allem in jenem *Josephus* umgesehen haben. Da sind aber unsre Leser in einer grofsen Täuschung befangen. Der häfsliche Josephus wird in B. B.'s schöner Abhandlung ganz — ignorirt; sein unreiner Name kömmt nicht über die geweihten Lippen; er ist im Reiche der Wissenschaft, wie einst Polignac im Reiche der Franzosen, bürgerlich todt.

Hat B. B. wirklich nichts von Josephus gewufst? — Nicht möglich; denn er hat ja mehrmals fremde Citate aus demselben abgeschrieben. Hält er ihn etwa für unächt? — Das wäre zwar ein eminenter Fortschritt in der Kritik; wir nehmen aber fürerst darauf noch keine Rücksicht, bis er es uns in einigen dicken Bänden wird bewiesen haben. Oder hatte er sonst einen Grund, den jüdischen Herodot in Acht und Aberacht zu erklären? — Allerdings? Wir werden diesen Grund sogleich vernehmen.

Der gegen die absolute Wissenschaft rebellische Josephus erkühnt sich nämlich gottloserweise, die deutlichsten Beweise für das Daseyn einer sehr bestimmten, politischen Messiashoffnung zu seiner Zeit beizubringen. Wir wollen diese Beweise einzeln hören.

Nicht ohne Bedeutung erscheint es uns schon, wenn *Joseph.* (ant. 20, 5, 1) von Theudas erzählt: *προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥαδίαν, καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν.* Denn hier versprach Theudas nicht sowohl, den Elias (2 Kön. 2, 8), als den Moses und Josua nachzuahmen. Wollte er es diesen beiden gleichthun, und fand er hiefür Glauben (*πολλοὺς ἠπάτησεν*) so folgt ja, dafs der damaligen Generation der Gedanke nicht so ferne lag, „der Prophet", der zweite Moses werde auftreten.

Die Kraft dieser Folgerung wird verstärkt durch die *Menge* der Betrüger, welche sich damals jeder für den erwarteten Stifter des neuen Bundes ausgaben. Vgl. *ant.* 20, 8, 6. *Οἱ δὲ γόητες καὶ ἀπατεῶνες ἄνθρωποι τὸν ὄχλον ἔπειθον αὐτοῖς εἰς τὴν ἐρημίαν ἕπεσθαι*

δείξειν γὰρ ἔφασαν ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα, κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν γενόμενα[3]) καὶ πολλοὶ πισθέντες τῆς ἀφροσύνης τιμωρίας ὑπέσχον. — — ἀφικνεῖται δέ τις ἐξ Αἰγύπτου κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα, προφήτης εἶναι λέγων, καὶ συμβουλεύων τῷ δημοτικῷ πλήθει σὺν αὐτῷ πρὸς ὄρος τὸ προςαγορευόμενον Ἐλαιῶν ἔρχεσθαι — — θέλειν γὰρ ἔφασκεν αὐτοῖς ἐκεῖθεν ἐπιδεῖξαι ὡς κελεύσαντος αὐτοῦ πίπτοι τὰ τῶν Ἱεροσολύμων τείχη. Ein dritter Josua, gröſser als der erste, weil er nicht Jericho's, sondern Jerusalem's Mauern stürzte; gröſser, als der zweite, weil wunderthätig und berechtigt einzureiſsen, was zu dessen Zeiten gebaut war.

Vgl. hiemit *bell. jud.* 2, 13, 4. Nach Schilderung der Sicarier fährt hier Josephus fort: συνέςη δὲ πρὸς τούτοις ςῖφος ἕτερον πονηρῶν χειρὶ μὲν καθαρώτερον, ταῖς γνώμαις δὲ ἀσεβέστερον, ὅπερ οὐδὲν ἧττον τῶν σφαγέων τὴν εὐδαιμονίαν τῆς πόλεως ἐλυμήνατο· πλάνοι γὰρ ἄνθρωποι καὶ ἀπατεῶνες, προσχήματι θειασμοῦ νεωτερισμοὺς καὶ μεταβολὰς πραγματευόμενοι, δαιμονᾷν τὸ πλῆθος ἐνέπειθον, καὶ προῆγον εἰς τὴν ἐρημίαν (wieder die Nachahmung Mosis) ὡς ἐκεῖ τοῦ θεοῦ δείξαντος αὐτοῖς σημεῖα ἐλευθερίας.

Und ebendaselbst 5: μείζονι δὲ ταύτης πληγῇ Ἰουδαίους ἐκάκωσεν Αἰγύπτιος ψευδοπροφήτης -- ἄνθρωπος γόης, καὶ προφήτου πίςιν ἐπιθεὶς αὐτῷ. Er habe Jerusalems sich bemächtigen wollen καὶ τοῦ δημοῦ τυραννεῖν. So sehen wir also bei all diesen Leuten keinesweges bloſs die Prätension, *gewöhnliche Propheten* zu seyn, sondern sie alle geben vor, daſs sie, mit dem Geiste Gottes erfüllt (προσχήματι θειασμοῦ) und wunderkräftig das Volk *politisch* befreien würden (σημεῖα ἐλευθερίας). In ihnen allen ist die bestimmte Verbin-

3) Hudson: *quae Dei cura et providentia evenirent.* Oder ist mit πρόνοια die Vorhersicht Gottes gemeint, die in der Prophetie sich ausgesprochen hatte? Sodaſs es hieſse: *quae secundum praescientiam Dei (prophetiam) eventura erant.*

dung von *Herrschaft* und *Prophetengabe*. Sie alle wollen es *Mosi* dem Gesetzgeber *gleichthun*. Und sie alle *finden Glauben*. — Wenn in diesen Faktis nicht der Beweis liegt, dafs man damals eine dem Moses an Ansehn und theokratischer Stellung gleiche Person erwartet hat, was soll denn dann noch beweiskräftig seyn?

Zum Ueberflufs aber sagt uns *Josephus* an drei anderen Stellen noch geradezu und ausdrücklich, welches die im Volke herrschende Idee gewesen, woraus jene Fakta entsprangen. Auch zeigt er uns, aus welcher Quelle jene Idee, jene Hoffnung geflossen sey. Wir müssen uns hier, ehe wir diese Stellen betrachten, an jenen Orakelspruch B. B.'s erinnern, dafs der messianische Inhalt der Danielischen Weissagung in der Folgezeit völlig in's Dunkel zurückgesunken und unbekannt geblieben sey. Hiemit vergleichen wir nun Stellen wie die folgende, welche freilich kein Orakelspruch eines wissenschaftlichen Kritikers, sondern nur die empirische Erfahrung eines alten Juden ist. *Joseph.* sagt ant. 10, 11, 7: *τὰ γὰρ βίβλια ὅσα* (*ὁ Δανιῆλος*) *δὴ συγγραψάμενος καταλέλοιπεν, ἀναγινώσκεται παρ' ἡμῖν ἔτι καὶ νῦν* (selbst noch nach Jerusalems Zerstörung) — *καὶ τῶν προφητῶν τὰ χείρω προλεγόντων καὶ διὰ τοῦτο δυςχεραινομένων ὑπὸ τῶν βασιλέων καὶ τοῦ πλήθους, Δανιῆλος ἀγαθῶν ἐγίνετο προφήτης αὐτοῖς, ὡς ἀπὸ μὲν τῆς εὐφημίας τῶν προλεγομένων εὔνοιαν ἐπισπᾶσθαι παρὰ πάντων, ἀπὸ δὲ τοῦ τέλους αὐτῶν*[4]) *ἀληθείας πίςιν καὶ δόξαν ὁμοῦ θεότητος παρὰ τοῖς ὄχλοις ἀποφέρεσθαι.* Also wurde Daniel gelesen, wurde bis auf des Josephus Zeit gerne, wurde viel gelesen; das Volk klammerte sich mit seinen Hoffnungen an Daniels frohe Weissagungen an; selbst nach Jerusalems Untergang hielt es noch fest an ihm — und dies Volk soll keinen bestimmten Messias erwartet haben? Uebersah es vielleicht gerade diejenigen Stellen in Daniel, welche von einem Messias reden? Wir wollen sehen.

Antiq. 10, 10, 4 referirt *Josephus* das Dan. 2 be-

4) Hudson richtig: *ex eventuum autem certitudine.*

schriebene Traumgesicht Nebukadnezar's von der Figur mit goldenem Haupt, silberner Brust u. s. w. Sodann referirt er die Erklärung der vier Theile des Gesichtes, ziemlich unklar, vom babylonischen Reich, zweien Reichen, die das babylonische zerstören, einem Eroberer aus dem Occident (Alexander) und einer *ἄλλη ἰσχὺς ὁμοία σιδήρῳ φύσιν.* Hierauf fährt er fort: *ἐδήλου δὲ καὶ περὶ τοῦ λίθου* (Dan. 2, 34) *Δανιῆλος τῷ βασιλεῖ· ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὐκ ἔδοξε τοῦτο ἱςορεῖν, τὰ παρέλθοντα καὶ τὰ γεγεννημένα συγγράφειν οὐ τὰ μέλλοντα ὀφείλοντι.* Warum schweigt er von dem Steine? Warum anders, als weil er, wie das ganze Volk, diesen Stein vom Messias, dem von Gott gegebenen Retter israelitischer Abkunft erklärte, und weil er sich vor den Römern scheute, diese Erklärung öffentlich auszusprechen! Oder ist dies vielleicht Hypothese? Auch dies wollen wir sehen.

Die Stelle *bell. jud.* 6, 5, 4 bildet nämlich den Schlufsstein unserer Beweisführung. Hier sagt *Josephus*: *τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς* (*τοὺς Ἰουδαίους*) *μάλιςα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον* (Daniel!) *ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. τοῦτο οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον* [5]) *ἐπέλαβον, καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν* (*interpretationem*) — — *ἐδήλου δ'* (dies *δὲ* correspondirt dem *οἱ μὲν*) *ἄρα περὶ τὴν τοῦ Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν.* Hier ist wirklich Josephus so artig, den *χρησμός* auf Vespasian zu deuten (worin er wohl keinen andern Israeliten zum Vorgänger gehabt haben wird!) von allen Anderen sagt er, dafs sie die prophetischen Stellen (und namentlich diejenigen, *welche eine bestimmte Zeitangabe enthielten*, also die des *Daniel*) von einem bestimmten von Gott aus ihrer Mitte zu erwekkenden Retter, Sieger und Herrscher verstanden haben.

Nun ist es uns vollkommen klar, warum Herr B. B. den *Josephus* so überaus weislich ignorirt hat. Ja, die

5) Hudson: *sibi proprium.* Vielleicht auch: *passend.*

neuere Wissenschaft hat es weit gebracht in der Gründlichkeit und Ehrlichheit! Wir Unwissenschaftlichen aber sehen nun die Kette der jüdischen Messiashoffnung vom Pentateuch an bis auf die letzten Targumim herab völlig geschlossen. Glied hängt enge an Glied. Die im a. T. durch Gottes Weisheit belassene Dunkelheit a) über die Identität des zu schlüfslicher Herrlichkeit gelangenden Davidssohnes mit dem leidenden Knechte Gottes und dem Propheten und dem Bundesengel, mithin auch b) über die Trennung der ersten und zweiten Ankunft des Messias, und endlich c) über die *Gottheit* des vollkommenen Königs — diese Dunkelheit war der Anlafs, dafs zwar die geistlich gesinnten in Jesu den Messias, und im Messias den Propheten und den Knecht Gottes erkannten, dafs aber der gröfsere, fleischlich gesinnte Theil des Volkes einen lediglich politischen Messias erwartete, Jesum verwarf, durch sein Vertrauen auf vorgebliche Messiasse politischer Art sich den politischen Untergang zuzog und nun die politische Messiashoffnung erst recht in's lächerliche und abgeschmackte ausbildete [6]).

6) Ueber die Messiashoffnung der *Samaritaner* brauchen wir nicht weiter zu reden. Sie, die den Juden alles nachmachten, konnten von Anbeginn an auch hierin nicht zurückstehen. Erwarteten jene Rettung und politische Verherrlichung, so erwarteten es auch diese. Dafs sie auch in späteren Zeiten noch die Messiashoffnung der Juden theilten, beweisen die von Schnurrer (Repert. für bibl. und morgenländ. Literatur IX, p. 27) von de Sacy (Eichhorn's Repert. XIII p. 265) und von Bruns (ibid. p. 281) mitgetheilten Briefe. Dem davidischen Messias setzten sie einen ephraimitischen gegenüber (Eichh. Rep. XIII, 264; IX, 40.) Dies mag Veranlassung gewesen seyn, dafs der Targ. *cant.* 4, 5 von *zwei* Messiassen, einem Davididen und einem Ephraimiden sprach.

B. Data über Jesu Person und Leben.

§. 126.

Die Data der apost. Briefe.

Schon §. 118 wurde Weiſse's Ansicht beleuchtet, wonach die App. bei der Stiftung neuer Gemeinden lediglich das Dogma von Jesu, daſs er der Messias gewesen und für unsre Sünden gestorben und auferstanden sey, verkündigt hätten, nicht aber die von Jesu selbst verkündigten Lehren, nicht seine Thaten, seine Wunder referirt hätten. Schon dort deuteten wir an, wie sonderbar es gewesen seyn müsse, einen Mann als Mittelpunkt alles Heiles ja aller Geschichte darzustellen, ohne nur irgendwie näher zu berichten, wer und wie dieser Mann gewesen, wie er gelebt, was er gethan habe. Es war ja nach Weiſse's Ansicht ein bloſser leerer *Name*, der den neugebildeten Gemeinden vorgelegt ward als Substrat eines von dem Charakter und der Persönlichkeit dieses Mannes ganz unabhängigen Dogmas.

Und welches Dogma's? Wir wollen nicht daran erinnern, daſs die neuere Kritik, wie sie einerseits das Conkrete aus Jesu Leben beseitigte, so auch andrerseits eben jenes Dogma, welches denn allein als Objekt der ap. Predigt übrig gewesen wäre, in Frage gezogen hat, und dasselbe erst später nach und nach sich im Bewuſstseyn der Gemeinde entwickeln lieſs, daſs also als Objekt der apost. Predigt der leere Satz übrigbleiben würde: *Gottheit und Menschheit seyen in einem Individuum, einem gewissen (unbekannten) Jesus, in unmittelbare Einheit getreten,* ein Satz, der, so wie er war, der *Vorstellung* angehörig, erst des 19ten Jahrhunderts bedurfte, um zur fruchtbaren *Idee* zu werden, von dem es also um so unbegreiflicher bleibt, wie er so ungeheure Veränderungen hervorrufen konnte, da ja, wie schon oben

bemerkt, *dieselbe* Idee, *ebenfalls* in Form der Vorstellung, schon längst im Heidenthum in der Lehre von den Halbgöttern u. dgl. vorhanden war.

Wir wollen nicht Gift mit Gift vertreiben. An etwas anderes zu erinnern sey erlaubt. Wir bemerken erstlich (was nur noch negativ ist) dafs man *auch unter der Voraussetzung, dass die App. den Gemeinden die Geschichte des Lebens Jesu verkündigten,* dennoch nicht mit Weifse die Forderung stellen darf: alsdann müfsten sich in den *ap. Briefen* Abschnitte aus Jesu Leben erzählt finden. Denn jene Verkündigung und Darstellung der den zu bildenden Gemeinden noch unbekannten Person Jesu hatte ja offenbar ihre Stelle in den Zeitmomenten, wo eben eine Gemeinde gesammelt werden sollte, wo also die Apostel oder sonstigen Boten persönlich zugegen waren; die Briefe dagegen sind an bereits gesammelte Gemeinden geschrieben, in welchen die Kenntnifs der Person und des Lebens Jesu also schon vorhanden war; die Briefe sind hervorgerufen durch Mifsstände in den Gemeinden, und bezwecken deren Beseitigung. Diese Beseitigung wiederum mufste aus dem Mittelpunkte des christlichen Glaubens und Lebens heraus geschehen, nicht durch *gesetzliche* Erinnerung an etwaige vereinzelte *Befehle,* die Jesus gegeben hatte. Zur Berufung auf einzelne Vorgänge aus Jesu Leben war kein Anlafs vorhanden.

Zweitens aber (und das ist ein positives Moment) finden wir selbst bei der flüchtigsten Ansicht der app. Briefe, wie die App. keineswegs ein von Jesu Persönlichkeit unabhängiges *Dogma* aufstellen, dergleichen die neuere Kritik es behauptet; sondern vielmehr stets auf die, bei ihren Lesern als bekannt vorausgesetzte, conkrete Persönlichkeit Jesu recurriren. Wo finden wir, dafs z. B. Paulus, wenn er zur Keuschheit oder sonst zur Heiligung ermahnt, auf die „Einheit von Gottheit und Menschheit" provocirte? Redet er nicht immer von „Christo", der in uns *lebendig werden, Gestalt gewinnen* soll, von Christo, mit dem wir uns, der Sünde absterbend, in den Tod sollen begraben lassen, um dann mit ihm zu leben, von Christo, mit dem wir auferwecket

und in das himmlische Wesen versetzt sind? Dieser konkrete Christus, diese konkrete Person, die gekreuziget war, und auferstanden und ihm, dem Apostel, erschienen ist, und die einst von allen Gläubigen gesehen werden soll — sie ist es, auf die alles subjektive Glaubensleben stetig unmittelbar bezogen wird. Es ist *nicht* ein Gedanke, *nicht* eine Idee, welcher jener unbekannte Jesus Weiſse's nur zum Substrate diente; es ist die lebendig vor den Augen der Gemeinden stehende *Person*, an die der Ap. nur zu *erinnern* braucht, um hiemit schon den Quell aller konkreten Heiligung bezeichnet zu haben. Es ist mit einem Worte „nicht der Menschen Weisheit" aus der das neue Leben quillt, sondern die in Jesu von Nazareth persönlich erschienene, den Lesern persönlich bekannte „Kraft Gottes", die in ihnen wirket. Man lese nur den *Brief an Philemon*, um sich zu überzeugen, ob der „Christus" der App. bloſs ein transscendentes Substrat einer Idee, oder ob er die konkrete Person Jesu sey.

Wie aber konnten nun die Leser jene Briefe verstehen, wenn sie das Leben und Wesen dieser Person nicht kannten? — Aus dem bisherigen ergiebt sich nur soviel, daſs das Leben Jesu von den App. den Gemeinden muſs verkündiget worden seyn (womit die Möglichkeit einer ungestörten Mythenbildung zum guten Theile hinwegfällt).

Ob nun aber das Leben Jesu, wie es wirklich verlief und von den App. gepredigt ward, dasselbe war, wie wir es in den Evv. erzählt finden, dies ist eine andere Frage. Einzelne Vorfälle aus Jesu Leben finden wir in den Briefen nicht, dürfen sie auch nicht zu finden erwarten [1]. Dagegen berechtigt uns der ap. Lehrtypus zu einer höchst-

1) Doch fehlt nicht ganz die Berufung auf solche Aussprüche, welche wir in den Evv. als *Worte Christi* wiederfinden. 1 Thess. 5, 2 beruft sich der Ap. für *seine* Lehre auf ein Diktum, wovon er sagt ἀκριβῶς οἴδατε, und welches er offenbar *seiner* Lehre als einen Beleg *höherer* Autorität zu Grunde legen will. Es findet sich dies Diktum als Wort

wichtigen Schlufsfolgerung anderer Art. Was die neuere Kritik nämlich anstöfsig findet an der in den Evv. enthaltenen Geschichte Jesu, das ist doch bekanntlich Jesu „übernatürliches Wesen." Wohl denn; so entsteht die Frage, ob die App. in ihren Briefen Jesum als „übernatürlich" oder nicht dargestellt haben. Mit der Erinnerung dafs keine einzelnen Wunder Jesu in den Briefen erzählt werden, ist ja offenbar gar nichts ausgerichtet, sobald das Bild, welches die App. von des Erlösers Person entwerfen, im allgemeinen das eines Menschen ist, der, in irgend einer Weise über das „natürliche" hinaus gehend, uns als ein zum Wunderthun *befähigter* erscheinen mufs.

Stellen die App. Jesum als einen Menschen dar, wie alle Menschen sind, ausgezeichnet durch seinen *Charakter* und sein *Thun*, nicht aber durch seine *Natur*: wohl, dann müfsen wir der neg. Kritik Recht geben. Haben dagegen die App. Jesum als einen seiner *Natur* nach von allen Anderen verschiedenen gehalten, haben sie mit der sichersten, nüchternsten moralischen Ueberzeugung seine *Präexistenz* einerseits, und seine *reale Auferstehung und Himmelfahrt* andrerseits behauptet: was haben dann die Gegner gewonnen? Wer sich einmal diese beiden Thatsachen zuzugestehen genöthiget sieht, der

Christi Mt. 24, 42. — 2 Thes. 2, 9 ff. stellt er über den Zustand der Welt bis zur Wiederkunft Christi Sätze auf, die mit den Worten Jesu Mt. 24, 4 — 14 (vgl. §. 104) wesentlich genau übereinkommen. — Damit ist auch 1 Tim. 5, 18 zu vergleichen, wo mittels der Formel λέγει γὰρ ἡ γραφή die Stelle Luc. 10, 7 *wörtlich* angeführt wird. (Im a. T. findet sich die Stelle nicht. Deut. 25, 4 und 14 ist nicht einmal genau derselbe Gedanke, geschweige dieselben Worte. Dagegen wird *derselbe Gedanke* 1 Cor 9, 14 als Befehl *Christi* — ὁ κύριος διέταξε — angeführt.) — Ein *sichrer* Schlufs läfst sich freilich aus allen diesen Stellen nicht ziehen; denn es könnten dies ja immer Dicta Christi, aber solche seyn, die durch *mündliche Tradition* fortgeflanzt waren; nur 1 Tim. 5, 18 dürfte man sich bei solcher Annahme mit dem λέγει ἡ γραφή schwer zurecht finden.

hat hiemit allen materialistischen Grund und Boden und alle Berechtigung, die Wundermöglichkeit überhaupt zu leugnen, verloren und verscherzt. Ja wir müssen sogar weiter fragen: Wie konnten die App. zu einer solchen Ansicht von Jesu *Natur* kommen, wenn er ein *gewöhnliches* Leben geführt, wenn nicht die *Uebernatürlichkeit*, die sie seiner Person zuschrieben, in seinem Leben sich faktisch geoffenbart hatte?

Es ist jetzt also nicht mehr die Frage, ob einzelne von Jesu verrichtete Wunder von den App. erzählt wurden, sondern ob ihnen der *ganze Jesus* als ein übernatürlicher erschienen sey. Wer dies zugiebt, der kann billigerweise an dem in den Evv. erzählten Leben Jesu keinen weiteren Anstofs nehmen.

Fragen wir also nach der ap. Lehre von **Jesu Präexistenz**. Erst kürzlich zwar hat es noch **Schwegler**[2]) offen ausgesprochen: „die App. sahen in Christo die real gewordene Erlösung, nicht den real gewordenen Logos; die Idee der Präexistenz lag der apost. Zeit ferne.“ Und da **Schwegler's** Schrift von einer theol. Facultät gekrönt worden, mithin gewifs sehr gründlich ist, so haben wir hier zu einem ernsten Kampf uns zu rüsten. Dennoch kann es uns nicht erschrecken, wenn **Schwegler** zum Beweis, dafs die App. keine Präexistenz gelehrt hätten, sich auf eine Stelle des abgeschmackten Briefs Barnabä (cap. 5) beruft. Noch leichter wird es uns aber um's Herz, wenn wir sehen, wie er die „paulinische Christologie, die zum Anknüpfungspunkt aller weiteren Versuche gemacht zu werden verdient“, selbst gar nicht näher untersucht und entwickelt, sondern dies Geschäft ganz uns überlassen hat.

Wenn nun Paulus, so sehr er die wahre Menschheit Christi behauptet (Gal. 4, 4) dennoch Christo die

2) Ueber den Montanismus und die christl. Kirche des zweiten Jahrhunderts (Tübingen 1841) Buch 2, Abschn. 2, I. pag. 156. Ebenso v. **Baur** in seiner „Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes.“

Fülle des göttlichen Wesens zuschreibt[3]), so ist schon dies bedeutungsvoll genug. Denn wie konnte der Jude, der Schöpfer und Geschöpf so streng trennte, zu einer solchen Lehre von einer Vereinigung der Gottheit mit einem bestimmten, histor. Individuum kommen, wenn nicht durch *überzeugende Fakta* bewogen? — Wenn nun aber Paulus vollends 1 Cor. 8, 6 von Christo sagt: *δι' οὗ τὰ πάντα*, wenn er das Weltall, wie es „aus Gott“ entstanden ist, so „durch Christum“ entstanden seyn läfst (vgl. Billroth und Olshausen z. d. St. und Röm. 11, 36), Christum also in eine ewige Beziehung zum Weltall setzt — wenn derselbe 1 Cor. 10, 4 Christum den die Israeliten begleitenden Fels nennt, wenn er Col. 1, 16 mit dürren Worten sagt, Christus sey *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς κλ.* soll man da nicht glauben, jener Mann mit seiner Behauptung „dafs die „Idee der Präexistenz der apostol. Zeit ferne lag“ sey in Besitz eines ganz anderen n. t. Textes, als wir anderen Christenmenschen? — Aber Paulus dachte sich Jesum vor seiner Menschwerdung vielleicht *unpersönlich*, vielleicht als blofse Weisheit in Gott, als eine Art von *λόγος ἐνδιαθετός*? Doch wohl kaum; wenigstens sagt er 2 Cor. 8, 9: *ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν*, und was anderes kann er sich hiebei gedacht haben, als ein Aufgeben einer zuvor besessenen und genossenen Herrlichkeit — denn hätte der Sohn vor seiner Menschwerdung als un-

3) *Θεὸς ἦν ἐν Χριςῷ* 2 Cor. 5, 19. *Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* Col. 2, 9. Was die von Mayerhoff zuerst angefochtene Aechtheit des Col. Briefes betrifft, so vergleiche Twesten's Rez. jenes 1838 erschienenen Opus postumum; in der *Berliner Literaturzeit.* Jahrg. 1838; ferner, die Aufnahme des Col. Briefes in das Apostolicon des Marcion (*Epiph.* haer. 42), die Citationen der Stellen Col. 1, 16 u. 18 bei *Theodotus* (opp. Clem. Alex.) der Stelle 1, 16 bei *Theoph.* ad Autol. II, pag. 100 u. dgl. — Ferner 1 Tim. 3, 16 *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, um des Hebräerbriefs, dessen paul. Abfassung sich wohl dürfte beweisen lassen, gar nicht zu gedenken.

persönliche Idee existirt, wie konnte das Aufgeben der Herrlichkeit als *That*, als *Gnadenthat* gerühmt werden? Genau dasselbe finden wir Phil. 2. Hier wird die *That*, der *Entschluss*, die μορφὴ θεοῦ mit der μορφὴ δούλου zu vertauschen, geradezu den Philippern als Beispiel dessen, was sie *thun* sollten, vorgestellt; ja in den Worten ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ geht der Apostel sogar geradezu von der Vorstellung aus, dafs der Sohn vor seiner Menschwerdung *reflektirt* habe über sein zu vollziehendes Erlösungswerk, und dafs das Objekt seiner Reflexion *sein Verhältniss zum Vater* gewesen sey. Paulus dachte sich also den Sohn nicht allein persönlich präexistirend, sondern schrieb ihm geradezu eine von der Person des Vaters unterschiedene und sich unterscheidende Persönlichkeit zu. So ferne lag der apostolischen Zeit die Idee der Präexistenz!

Wie kam Paulus zu dieser Lehre? Trägt er sie als eine neuentstandene vor? Leitet er sie aus Gründen ab? Tritt er etwa vollends mit ihr in Gegensatz zur Lehre der übrigen Apostel? Mindestens nicht zu der des *Petrus*. Denn Petrus sagt nicht allein, dafs Christus προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου (von Ewigkeit zum Erlöser *bestimmt*) war, sondern er sagt auch, in den Propheten des a. T. sey τὸ πνεῦμα Χριςοῦ gewesen, (I, 1, 11) womit er offenbar nicht in moderner Weise einen dem christlichen Geiste analogen Geist meint, welche Abstraktion dem n. t. Sprachgebrauch „ferne liegt", sondern den von der Person Christi schon damals ausgegangenen und gegebenen Geist.

Dieselbe Ansicht hat *Johannes*, wenn er sagt (1 Joh. 3, 8) ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; denn hier nennt er den, den er 1, 2 die ζωὴ αἰώνιος ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα genannt hatte, den „Sohn", und wie er dort von der ζωή sagt, sie sey erschienen, so sagt er es hier vom υἱός, läfst also die ζωή nicht erst durch das φανεροῦσθαι zum υἱός werden, sondern läfst den (zuvor schon vorhandenen) *υἱός erscheinen*. So redet er cap. 4, 2 davon, dafs „Christus in das Fleisch *gekommen* sey", der-

selbe Lehrtypus wie 2 Cor. 8, 9. Vollends v 9 aber sagt er ganz offen: *τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέςαλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον.* Diesen Stellen den Sinn unterzuschieben, als habe Joh. sich ein unpersönliches, durch die Menschwerdung erst persönlich werdendes Wesen gedacht, ist wahrlich eine Künstelei, deren ein Apologet sich nicht schuldig machen dürfte.

Auch Petrus und Johannes also kennen eine Präexistenz Christi. Von einer Differenz der App. in dieser Beziehung, von Spannung und Discussion über einen so hochwichtigen Punkt findet sich nicht die leiseste Spur. Mit dem Tone der gröfsten Unbefangenheit und unbezweifeltsten Sicherheit trägt Paulus vor Juden- und Heidenchristen diese Lehre vor. So erscheint sie denn auch nicht als neuentstandene, am wenigsten als Produkt seiner subjektiven Denkthätigkeit. Kaum ist es nöthig, hier an den Unterschied nur zu erinnern, den Paulus selbst zwischen göttlich offenbartem und gewissem und zwischen den Resultaten seines Nachdenkens stets macht. Wenn er also die Präexistenz Christi als volleste, zweifelloseste Gewifsheit verkündigt hat (vgl. Col. 2, 2 und 8!) so war er entweder ein Betrüger — wie stimmt das aber zu dem Geiste seiner Briefe? — oder er fand wirklich die Lehre als unbezweifelten Glauben aller Christen vor. Oder wie konnte Paulus so bestimmt jene Lehre aussprechen (als *πληροφορία τῆς συνέσεως*, als *μυςήριον τοῦ θεοῦ*), wenn keiner der Zwölfe etwas davon wufste? Wufsten diese es aber (vgl. die Stellen aus 1 Petr. und 1 Joh.) — *woher* wufsten sie es dann? Wären sie auch wirklich nur durch Schlüsse darauf gekommen (aber welch kühnes Beginnen, und wie ganz unähnlich ihrer Gewissenhaftigkeit und wie unangemessen der Festigkeit ihres Lehrtons! 1 Petr. 1, 5 und 12 und 23; 2, 2; 1 Joh. 1, 1 ff.; 2, 20 u. 22; 4; 1) so würde selbst hiebei vorausgesetzt werden müssen, dafs die Person Jesu den Eindruck göttlicher, eigentlich-übermenschlicher Macht und Natur auf sie gemacht haben müsse. Es weist aber offenbar ihre wie des Apostels Paulus entschiedene Lehrweise darauf hin, dafs sie von dem Herrn

selbst solche Belehrungen, wie wir sie Joh. 8, 58; 17, 24 lesen, empfangen hatten.

Wir haben also hier das bestimmte geschichtliche Datum: **Jesus hat sich für den ewig-persönlichen Sohn Gottes erklärt.** Unsre Gegner haben nun die Wahl, ihn entweder für einen Schwärmer zu halten, oder anzuerkennen, dafs unter dieser Voraussetzung die Wunder überhaupt nichts auffallendes mehr seyen. Namentlich wird die Geburt aus der Jungfrau sich als innerlich convenient einem Jeden erweisen, der nicht für alle naturphilosophische Ansicht völlig verschlossen ist. Die männliche Zeugungsthätigkeit ist die aktive, bestimmende; die weibliche die receptive. Wo das Heil in die Welt treten sollte, konnte der Mensch sich nicht produktiv, sondern nur receptiv dagegen verhalten. Mit der ethischen Hingabe des ganzen Wesens an Gott konnte sich die jungfräulich-reine Hingabe an Gottes wirkende Kraft, nicht aber der männliche Trieb, sein eignes Selbst zu *reproduciren*, unmittelbar einigen.

Wir gehen über zu der ap. Lehre von **Jesu Auferstehung und Himmelfahrt.** Dafs die App. nicht blofs die Person Jesu als in den Himmel aufgenommen und von dort die Gläubigen geistig belebend dachten [5]), sondern auch von seiner Auferstehung auf das festeste überzeugt waren [6]) und ihn gen Himmel gefahren glaubten [7]) und als Richter sichtbar wiederzusehen erwarteten [8]), ist anerkannt [9]). Die Frage ist hier nur, ob diese Ansicht sich auf blofse *Visionen* gründete,

5) 1 Cor. 2, 16; 2 Cor. 4, 11 und 14; Gal. 2, 20; Eph. 1, 10; Phil. 2, 9; Tit. 3, 6.

6) Röm. 6, 4; 1 Cor. 9, 1; 15, 3 ff. Eph. 1, 20; 2 Tim. 2, 8; 1 Petr. 1, 4.

7) Eph. 1, 20; 4, 9.

8) 1 Cor. 1, 7; 4, 5; 15, 51; 2 Cor. 5, 10; Col. 3, 4; 1 Thess. 4, 13 ff.; 1 Petr. 1, 7; 4, 5.

9) Vgl. hierüber Bretschn. Dogm. I, §. 33; II, p. 226.

oder auf den gehabten Anblick einer *realen Auferstehung*[10]), indem nur letztere ein Wunder gewesen wäre.

Ob nun wohl Paulus eine *Vision* als ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ (Eph. 1, 19) genannt haben würde? Ob in einer *Vision* die δόξα τοῦ πατρός (Röm. 6, 4) sich manifestirte? Ob Paulus ein *visionäres* Auferstehn dem ἀποθανεῖν ἐφάπαξ so, wie es Röm. 6, 10 geschieht, entgegenstellen konnte? Ob überhaupt ein vernünftiger Mensch ein visionäres Erscheinen mit den Worten ἀνάςασις, ἐγερθῆναι bezeichnet haben wird? Wir glauben diese Fragen verneinen zu müssen. Stellt doch Paulus (1 Cor. 15) die bereits geschehene Auferstehung Christi als Bürgschaft für *unsere* dereinstige Auferstehung dar; diese wiederum aber denkt er sich als ein ζωοποεῖσθαι der Entschlafenen (v. 22) und nicht als ein visionäres Nachtwandeln; er denkt sich dieselbe als ein Verklärtwerden des irdischen, verwesten Leibes in einen unverweslichen (vgl. besonders v. 51); ebenso also mufs er sich Christi Auferstehung gedacht haben, d. h. als ein Hervorgehen desselbigen, zuvor verweslichen und wirklich getödteten, nun auferweckten und verklärten Leibes aus dem Grabe.

Wir haben hier wieder ein Dilemma. *Entweder* hatten die App. nur Visionen gehabt, und keine hinreichenden Beweise für Jesu reale Auferstehung; aber welche Schwärmer waren sie dann, ein ἐγερθῆναι als ἐνέγεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ mit solcher Bestimmtheit zu glauben und zu lehren! und wie stimmt dies wieder zu ihrem sonstigen Charakter! *Oder* Christus ist real auferstanden (und gen Himmel gefahren Eph. 1, 20; 4, 9). Hiemit ist dann aber wiederum jenes ganze System der Weltanschauung *in nuce*

10) Im ersteren Falle blieb Jesu Leib im Grab und verwesete; im zweiten Falle war es der zuvor gekreuzigte, nun aus dem Grab hervorgegangene und verklärte Leib, den die Jünger — nicht Augenblicke lang, sondern dauernd bis zu klarer Gewifsheit — sahen.

gegeben, wonach a) die sogenannte Materie, d. i. das Sichtbar-Endliche, nicht das an sich schlechte, bedeutungslose, sondern das Verklärungsfähige ist, und wonach b) die uns bekannten Naturgesetze zwar relativ, in Vergleich zu der Totalität des jetzigen Naturzustandes, vernünftig und nothwendig sind, der ganze Zustand aber ein durch die Sünde getrübter, unter der Herrschaft des Todes stehender ist, und es ein Reich höheren Lebens, höherer Gesetze giebt, das *Reich des Heiles,* das, wie es in Christi Person koncentrirt, Einmal hereintrat in einzelnen Akten und Manifestationen, als *Reich der* (einzelnen) *Wunder* erschien (deren Einheitspunkt die Person Christi, das absolute Wunder); das aber dereinst als der *allgemeine* Zustand der *verklärten Welt* sich im „neuen Himmel und der neuen Erde" darstellen wird.

Von diesem System aus aber erscheint die ganze Geschichte Jesu, wie wir sie in den Evangelien erzählt finden, als ohne Schwierigkeit und als vernünftig [11].

C. Data über die erste Thätigkeit der Apostel.

§. 127.

Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte.

Eine Hauptquelle für die Geschichte der beginnenden apost. Thätigkeit bildet die Apostelgeschichte.

11) Kaum ist es nöthig, noch an etliche ap. Stellen zu erinnern, die für einzelne Vorfälle des in den Evv. erzählten Lebens Jesu eine Bestätigung enthalten. — In Betreff der *davidischen* Abstammung vgl. 2 Tim. 2, 8, in Betreff einer Lehrthätigkeit Christi 1 Cor. 1, 4 und 30; in Betreff der Einsetzung des h. Abendmahles 1 Cor. 11, 23 ff.; in Betreff des Verhörs vor Pontius Pilatus 1 Tim. 6, 13; endlich in

Dafs sie von demselben Verfasser wie das dritte Ev. verabfafst sey, ist unbezweifelt 1). Ob aber dieser Verfasser wirklich, wie die Tradition behauptet 2), je-

Betreff des Kreuzestodes 1 Cor. 1, 23: 2, 2; (5, 7); Gal. 3, 13; 6, 14; Col. 2, 14 u. s. w. — Ueber die Aechtheit des hier einige Male angeführten Briefes 1 Tim. vgl. Matthies „Erklärung der Pastoralbriefe mit besonderer Bezie- „hung auf Authentie und Ort und Zeit der Abfassung.“

1) Vgl. hierüber De Wette *Einl. in's n. T.* §. 115, not. h. *Exeg. Handb.* Bd. 1, Thl. 4, pag. 3 f. Mayerhoff *hist. krit. Einl. in die petrin. Schriften*, pag. 23 ff. — Gründe sind abgesehen vom Proömium Act. 1, 1 vgl. mit Luc. 1, 1 ff. a) die sprachlichen Eigenthümlichkeiten; z. B. vgl. Act. 1, 10; 3, 4 und 12; 6, 15; 7, 55; 10, 4; 11, 6; 13, 9; 14, 9; 23, 1 mit Luk. 4, 20; 22, 56. Ferner Act. 9, 27; 16, 19; 17, 19; 18, 17; 21, 30 und 33; 23, 19 mit Luk. 9, 47; 14, 4; 20, 20 und 26; 23, 26. Act. 18, 27 mit Luk. 2, 15; 8, 22 u. s. f. b) Aehnliche Ruhepunkte und Rekapitulationen, wie im Ev. Vgl. 2, 42; 4, 32; 5, 12 ff.; 9, 31; 11, 19 ff.; 12, 24; 14, 21 ff.; 18, 11; 19, 10 und 20. c) Aehnliche Rückbeziehungen, wie im Ev. Vgl.

Act.	11, 16	mit Act.	1, 5
—	11, 19	— —	8, 1
—	12, 25	— —	11, 30
—	15, 8	— —	11, 47
—	15, 38	— —	13, 13
—	16, 4	— —	15, 23
—	18, 5	— —	17, 15
—	19, 1	— —	18, 23
—	21, 8	— —	6, 5
—	21, 29	— —	20, 4
—	22, 20	— —	7, 58 und 8, 1.

Siehe diese Stellen und weiteres bei De Wette.

2) *Iren.* haer. 3, 14, 1. Quoniam autem is *Lucas* inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius ejus in evangelio, ipse fecit manifestum, non glorians, sed ab ipsa productus veritate: (darauf folgt Citation der Stellen act. 15, 39; 16, 8 ff.; 5, 13; 20, 6 und 17 ff. — *Clem. Al.* strom. V, pag. 588, καθὼς καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποςόλων ἀπομνημονεύει τὸν Παῦλον λέγοντα· (folgt act. 17, 22). — *Tert.* de jej. c. 10, in eodem commentario

ner *Lukanus* gewesen sey, der ein Arzt (Col. 4, 14) und in der ersten röm. Gefangenschaft (im Jahre 63) Gehülfe des Paulus (Philem. 24) und in der zweiten der einzig übrige treue Gefährte dieses Apostels (2 Tim. 4, 11) war [3]), ist in Frage gestellt, und weiter fragt es sich, welche Glaubwürdigkeit seine Schrift namentlich in ihrer ersten Hälfte in Anspruch zu nehmen berechtigt sey.

Es tritt hier in Betreff beider Punkte eine dritte Frage auf: ob die in den Abschnitten 16, 10 — 17; 20, 5 — 15; 21, 1 – 18; 27, 1 bis 28, 16 gebrauchte erste Person Pluralis auf den Verfasser des Buches selbst zu beziehen sey, oder ob dieser hier eine fremde (wie man glaubt von Timotheus verfaſste) Schrift (worin Tim. von *sich* in der ersten Pers. spricht) unverändert in sein Werk aufgenommen habe.

Für die Entscheidung der ersten Frage ist die dieser dritten Frage natürlich von höchster Wichtigkeit. Redet der Verf. von sich selbst als einem Begleiter des Paulus, so war er kein anderer, als der Col. 4 und Philem. und 2 Tim. erwähnte Lukas, und es stimmt dann dies innere Zeugniſs genau zusammen mit der Tradition. Hat der Verf. dagegen eine fremde Schrift nur aufgenommen, so kann dies ebenso gut von einem viel später lebenden, als von einem den App. gleichzeitigen Manne geschehen — es kann die Apostelge-

Lucae tertia hora orationis demonstratur (vgl. Act. 2, 15). — Daſs die Abfassung durch Lukas allgemein angenommen war, siehe bei *Euseb.* h. e. 3, 25. Der bei *Eus.* 4, 39 und *Aug.* de util. cred. 2, 7 und ep. 237 erwähnte Widerspruch der Manichäer und Severianer wird ebendaselbst als aus rein dogmat. Gründen hervorgegangen dargestellt.

3) Von ihm berichtet die Tradition weiter, er sey im syr. Antiochia geboren gewesen. *Eus.* h. e. 3, 4. *Hier.* scr. eccl. s. v. „Lucas." Unsichrer ist die Nachricht, daſs er einer der 70 Jünger gewesen *Orig.* dial. c. Marc. sect. 1, p. 8 ed. West.; tom. I p. 806 ed. Rue. *Epiph.* haer. 31. *Theophyl.* prooem. ad ev. Luc.

schichte ebensogut von einem Mann aus dem zweiten Jahrhundert, als von jenem Lukanus geschrieben seyn.

Auch für die Entscheidung der zweiten Hauptfrage ist die der dritten nicht ohne Bedeutung. Zwar auch wenn der Verfasser eine Schrift des Timotheus aufnahm, bürgt dies nicht allein für die Glaubwürdigkeit des Inhaltes dieser aufgenommenen Stücke, sondern auch dafür, dafs der Verf. überhaupt gute Quellen werde benützt haben [4]. Sichrer jedoch ist die Axiopistie des ganzen Buches verbürgt, wenn der Verf. in jenen Abschnitten von sich selber redet. Denn alsdann war er wirklich jener Lukanus, jener vertraute Gefährte des Apostel Paulus, der von ihm über alle, auch die Act. 1—12 erzählten Ereignisse die genaueste Kunde erhalten konnte.

Wir untersuchen nun nach der Reihe jene drei Probleme.

Zuvörderst also sehen wir uns nach äusseren Gründen für die Authentie um. Da läfst es sich nun doch sicherlich nicht leugnen, dafs jenes Zeugnifs des *Eusebius* von der *allgemeinen* Anerkennung der Authentie kein geringes Gewicht in die Wagschale legt. Wundern mufs man sich nun um so mehr, wie De Wette (ex. Handb. I, IV, p. 5) das Buch für „*geraume* Zeit nach der Zerstörung Jerusalems" geschrieben halten kann, da schon *Theodotus* in der den Werken des *Clem. Al.* beigedruckten Abhandlung dasselbe citirt [5]. Zwar kann diese Abhandlung, wiefern sie eine Polemik des theodotianischen Systems gegen das valentinianische enthält [6], nicht vor Ende des zweiten Jahrhunderts geschrieben seyn; allein zwei andere Umstände geben dennoch jenem Citat eine grofse Beweiskraft. *Erstlich* findet es sich in der Schrift eines Gnostikers.

4) Vgl. oben Thl. I, pag. 26, Anm. 2.

5) *Πάλιν οἱ αὐτοὶ ἀπόςολοι ἐν ταῖς πράξεσιν ἔφησαν, ὡς ὁ μακάριος Στέφανός φησιν* (folgt Act. 7, 56).

6) Hug Einl. I, p. 52 ff.

Die Anfänge der Trennung der Gnostiker von der Kirche gehen bis über den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinauf; sofort standen beide Gemeinschaften einander stets feindlich gegenüber, und es bleibt ein für allemal höchst unwahrscheinlich, dafs ein erst später unter den Christen in Umlauf gekommenes Buch von gnostischen Sekten sollte acceptirt worden seyn. Hatten diese doch Plage genug, die Bücher, deren apostolischen Ursprung sie nun einmal nicht wegleugnen konnten, nach ihrem Sinne zu deuten; wie sollten sie ein ihrer Lehre so schnurstraks widersprechendes Buch, wie die Apostelgeschichte [7]) in späterer Zeit freiwillig von den Christen herübernehmen? — *Zweitens* geht aus der Bezeichnung *οἱ ἀπόςολοι ἐν τοῖς πράξεσιν ἔφησαν* hervor, dafs das Buch damals schon geraume Zeit existirt haben müsse. Denn diese Ausdrucksweise setzt voraus, dafs der Name *πράξεις τῶν ἀποςόλων* damals schon ganz gewöhnlich war. Dieser zu dem Inhalte des Buches keineswegs passende Name (vgl. De Wette ex. Hdb. I, IV, p. 1) kann aber ebendeshalb erst einige Zeit nach der Abfassung und Verbreitung des Buches entstanden seyn.

Noch ein anderer Umstand nöthigt uns, das Buch in ein hohes Alter hinaufzurücken. Auch bei den *Ebioniten* nämlich finden wir es citirt [8]). Ja *Epiphanius* er-

7) Die Theodotianer behaupteten (vgl. Hug p. 57) die Gestaltung der Welt aus der der *λύπη* entsprungnen Materie durch den Demiurg; in der Apostelgeschichte dagegen finden sich Stellen, wie act. 11, 9; besonders 17, 24 f. *Ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων — —. — — αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα· ἐποίησε δὲ ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος κλ.* Die Theodotianer lehrten, die Väter des a. Bundes hätten den Samen der Gnosis durch *Engel* empfangen; in der Apostelgeschichte (7, 2) heifst es: *ὁ θεὸς τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραάμ κλ.* U. s. w.

8) *Epiph.* haer. 30, 16. Nam et Paulum hic accusare non erubescunt, per conficta quaedam verba ex maleficio ac er-

zählt, dafs die Ebioniten eine Apostelgeschichte besäfsen, die sie ähnlich wie das Ev. Mt. verändert und verstümmelt hätten [9]. Nun wissen wir, wie die Sekte der Ebioniten entstanden ist [10]. Der jerusalemitische Heerd des apostolischen Judenchristenthums war durch Jerusalems Vernichtung zerstört; durch dies Ereignifs waren die Judenchristen genöthigt, ihre bisher noch von den App. mit Weisheit geduldete Beobachtung des Ceremonialgesetzes aufzugeben, und sich dem paulinischen Universalismus vollends anzuschliefsen. Aber eine Schaar geflüchteter Judenchristen blieb in Pella zurück; streng am aramäischen und judaistischen überhaupt haltend, der inneren Bewegung der kirchlichen Entwicklung trotzend, lösten sie sich selbst als ein todtes Glied von dem organischen Leben der Gesammtgemeinde ab. Ihr gesetzliches Prinzip mufste Ertödtung des specifisch christlichen Lebens zur Folge haben; so verfielen sie in Irrthümer, so am Geiste des Herrn verarmt, waren sie dem Geiste des Betruges und absichtlicher Fälschung preifsgegeben, der sich denn vor allem (wie später gezeigt werden soll) in Verfälschung des für die übrige Kirche unwichtig gewordenen, von ihnen aber krampfhaft festgehaltenen aramäischen Evangeliums des Ap. Matthäus kund gab, das nun unter ihren Händen stufenweise [11] bis zum

rore pseudapostolorum suorum. Tarsensem quidem ipsum, velut etiam ipse confitetur, et non negat, dicentes, verum ex Graecis ipsum esse asserentes, occasione accepta ex loco ob veritatis studium ab ipso dicto, nempe: *Tarsensis sum, non ignobilis urbis civis.* (Vgl. Act. 21, 39).

9) Ibid. Actus vero apostolorum alios esse dicunt, in quibus multa habentur impietate eorum referta.

10) Engelh. Kirchengesch. I, §. 35. Gieseler Kirchengesch. I, §. 41.

11) *Papias* citirt noch unbefangen eine (bereits interpolirte) Geschichte aus dem *damaligen* Hebräerevangelium. *Hieronymus* erkannte in einem bei den Ebioniten vorgefundenen Exemplar des Hebr. ev. wenigstens noch als Kern den alten

abgeschmackten Ebioniten - Evangelium degenerirte. — Geht nun die stets schärfer gewordene Trennung der Ebioniten von der übrigen Kirche in ein so hohes Alter hinauf, haben die Ebioniten sich stets so streng gegen Anerkennung anderer Evangelien als des ihrigen, gegen Anerkennnng jeder hellenisirenden, paulinisirenden Schrift gesteift, und haben dieselben gleichwohl die Apostelgeschichte in Gebrauch gehabt, und durch Aenderung sich zurechtzulegen gesucht — woraus anders läfst dies erklären, als daraus, dafs sie in den frühesten Zeiten ihres Entstehens dies Buch schon überkommen hatten, und seine Autorität nicht mehr ableugnen konnten [12]?

Wir sehen uns also mit den Actis in ein hohes Zeitalter durch äussere Gründe hinaufgewiesen. Nun können wir zum Schlusse auch noch darauf aufmerksam machen, wie in dem Inhalte des Buches die Tradition, dafs jener Lukas es geschrieben, sich bewahrheitet. Lukas, der Begleiter des Paulus, war Arzt. Der Verfasser des dritten Ev. und der Apostelgeschichte verräth durch *technisch medicinische Termini* seine ärztliche Bildung [13]. — Auch die Dedikation an einen Mann, dem er das Epitheton κράτιστος beilegt (Luk. 1, 3) der also [14]) ein angesehener Beamter ge-

aram. Mt. wieder. Die Citate, die sich aus demselben bei *Epiph.* finden, tragen dagegen schon ziemlich das Gepräge einer apokryphischen Schrift. Vgl. §. 132, 3, E.

12) „So haben sie" (könnte man fragen) „doch auch wohl das *Ev.* Luk. mit überkommen? Aber warum findet sich hievon keine Spur bei ihnen?" — Das Ev. Luk. ward durch ihr Hebräerev. leicht überflüssig und bei fortgesetzter Entwicklung eines von der Kirche getrennten Eigenlebens verdrängt; der Geschichte der App. dagegen hatten sie kein aram. Buch entgegenzusetzen; hier mufste durch Verstümmelung geholfen werden.

13) Luk. 4, 38; 13, 11. Vgl. den speciellen Nachweis in Hug's Einl. II, §. 34, pag. 139, Anm. *).

14) Hug II, §. 35.

wesen seyn mufs, läfst darauf schliefsen, dafs das Buch nicht im Dunkel, sondern am hellen Tageslichte und bald in weiteren Kreisen sich verbreitet haben wird, und Unwissenheit und Irrthum über seinen Ursprung weniger möglich waren. Doch soll hierauf, sowie auf das plötzliche Abbrechen der Erzählung bei der ersten Gefangenschaft in Rom (63) kein Gewicht gelegt werden [15].

§. 128.

Fortsetzung.

Wir haben nun zur zweiten Hauptfrage: nach der inneren Glaubwürdigkeit des Buches, überzugehen. Hier drängt sich uns nun vor allem die Nothwendigkeit einer Untersuchung auf, die bisher noch nicht ge-

15) Dies Abbrechen könnte zwar wohl darin seinen Grund gehabt haben, dafs wirklich jener Aufenthalt des Apostels in Rom eben das letzte zur Zeit der Abfassung vorgefallene war. (Eine Nothwendigkeit, die Abfassung nach der Zerstörung Jerusalems anzunehmen, finden in der Stelle Luk. 21, 24 nur diejenigen, die keine Möglichkeit der Weissagung annehmen). Man könnte aber den Grund jenes Abbrechens auch darin sehen, dafs es eben im Plane des Luk. lag (vgl. oben Theil I, §. 32) die Verbreitung des Christenthums gerade bis nach Rom zu erzählen (aber warum erzählt er dann so wenig von den *Erfolgen* der ap. Predigt in Rom?) oder darin, dafs Theophilus etwa in Italien, vielleicht in Rom selbst, lebte, und mit der späteren Geschichte des Paulus (von der ersten Ankunft in Rom an) schon bekannt war. Allein gegen diese Ansicht läfst sich doch einiges einwenden. Der Aufenthalt in Rom war (act. 28, 30) schon *abgeschlossen*, als die Apostelgeschichte geschrieben wurde. Schrieb nun der Verf. mehrere Jahre nach dem Ende der v. 30 erwähnten zwei Jahre, so hatte mittlerweile Paulus anderweitige Reisen gemacht, und von diesen konnte der an bestimmtem Orte wohnende Theophilus doch unmöglich genauere Kunde haben. Warum beschrieb dann der Verf. nicht auch diese Reisen? — So behält also die Abfassung des Buches im Jahre 65 doch immerhin einige Wahrscheinlichkeit.

führt worden ist. Die Apostelgeschichte enthält *petrin.* und *paulin.* Reden. Falls diese ächt sind, so sollte man erwarten, in den petrinischen Reden denselben Stil, Charakter und Gedankengang wie 1 Petr. zu erwarten, in den paulinischen aber analoge Anklänge an die paulinischen Briefe.

Ehe wir uns zu der Untersuchung, ob dem wirklich so sey, anschicken, müssen wir doch zuvor die Frage stellen, welche dieser Reden aramäisch, welche griechisch gehalten worden seyen. Aramäisch gehalten scheinen nun unter den petrinischen Reden die folgenden: 10, 28 ff. (vgl. v. 35 *τὸν λόγον ὅν* = את דבר אשר oder אמרא די. Luk. mufs indefs bereits eine griech Uebersetzung benützt haben, aus welcher die bei Luk. nie vorkommende Form *ἤμην* v. 28 stammte) 4, 8 und 5, 29 (weil im hohen Rathe). Griechisch dagegen die folgenden: cap. 2 (natürlich) cap. 3 (zwar im Tempel, doch enthält sie freie Citate mit wesentlichen Abweichungen von den LXX, Abweichungen, die sich ein Uebersetzer wohl kaum würde erlaubt haben. Sie stimmt im griech. Stil mit anderen sicherlich griechisch gehaltenen Reden des Petr. überein, z. B. im Mangel der Partikelverbindung v. 25, in der Redensart *ἐλάλησεν ὁ θεός*. Ganz gewifs ist, dafs nicht erst Luk. sie übersetzt haben kann. Vgl. *ὥσπερ καὶ* wofür Luk. stets *καθὼς καὶ* hat; *καιροὶ ἀναψύξεως*, wofür Luk. andere Ausdrücke zu gebrauchen pflegt, Luk. 2, 25; 21, 24) cap. 11, 5 (wenigstens in keinem Fall erst von Luk. übersetzt, wegen *ὥσπερ καὶ* und wegen *ἤμην* v. 5, 12 und 17). Ueber die Rede 12, 11 läfst sich nichts sichres sagen.

Unter den paulinischen Reden ist nur die cap. 22 aramäisch gehalten (cf. cap. 21, 40). Die Rede 13, 16 könnte, weil an Juden gehalten, aramäischen Ursprunges seyn; dagegen sprechen aber die von den LXX abweichenden Citate, und einige *griech. Redensarten*, die sich sonst nur in paulinischen Briefen finden (z. B. *πληροῦν τὸν δρόμον*, die Verbindung mit *διὸ*, *ἀγνοεῖν*). Die übrigen Reden sind natürlich alle griech. gehalten.

Sehen wir nun diese Reden [1]) genauer an, so drängen sich uns folgende Wahrnehmungen auf. *a) Die petrinischen Reden haben manches Aehnliche unter einander* in Redensarten und Wendungen [2]), wie in Gedanken und theol. Anschauungen [3]). *b) Sie haben Aehnlichkeiten mit* 1 *Petri* [4]). *c) Sie haben für ein und dieselben Ideen*

1) Ueber die Rede des *Stephanus* vgl. die bereits öfter citirte Schrift von Luger, *über Zweck, Inhalt und Eigenthümlichkeit der Rede des Stephanus*, wo der evidenteste Beweis für die *genaue* Ueberlieferung dieser Rede geführt ist.

2) *Ἐλάλησεν ὁ θεὸς* 2, 31; 3, 21 und 24; 11, 14. *Μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέφετε* 3, 19; 8, 22. *Διὰ στόματος* (*θεοῦ, τῶν προφητῶν*) 2, 16; 3, 18, vgl. 4, 25. *Ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω* (ein *ἅπ. εἰρ*:) 2, 36. *Καὶ νῦν οἶδα ἀληθῶς* 3, 17; 10, 34; 12, 11.

3) Jesus starb *τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ* 2, 23; 3, 18 und 20 und 24; 4, 28; 10, 42 vgl. auch 10, 41. Stets derselbe Gedanke, der sich bei Paulus nicht findet ausser in der einen, nur halb ähnlichen Stelle 17, 31. — Häufige Wiederkehr der Antithese, dafs die Juden Jesum vernichtet zu haben glaubten, er aber gerade recht verherrlicht worden sey 2, 23 ff.; 3, 13 ff.; 5, 30; 6, 10; 10, 39 auch 4, 11. — Jesus *παῖς θεοῦ* genannt, was sich sonst nirgends, ausser in einem Citat aus Jes. 42, 1 bei Mt. 12, 18 findet. Vgl. act. 3, 26; 4, 27 und 30. — Gott *ἔχρισεν Ἰησοῦν*, 10, 38 vgl. das Gebet der App. 4, 27. — Ferner vgl. 2; 38 f. mit 3, 19 und 5, 31.

4) Mit der Anschauung, dafs Jesus *τῇ ὡρισμένῃ κλ.* starb vgl. 1 Petr. 1, 2 und 20; 2, 4—6. Die Antithese zwischen dem Plan der Juden, Jesum zu vernichten, und seiner herrlichen Auferstehung findet sich 1 Petr. 1, 19 ff. wieder. — Die Stelle Ps. 118, 22 ist *nur* act. 4, 11 und 1 Petr. 2, 7 (und von Christo selbst) citirt. Paulus benützt sie nie. Eph. 2, 20 ist kaum eine leise Anspielung, und jedenfalls in ganz anderer Weise, zu anderem Zweck. — Gott gab durch Christum Glauben (Möglichkeit, zu glauben) act. 5, 31; 1 Petr. 1, 21. — Christus gemacht zur Bufse von den Sünden, Seligkeit aus der Bufse, act. 3, 19; 5, 31; 1 Petr. 2, 21;

andere Ausdrücke, als Luk. und Paulus [5]). Ebenso *haben d) die paulinischen Reden manches Aehnliche untereinander* in Wörtern und Redensarten [6]), in Construktionen und Satzverbindungen [7]) und in theolog. Anschauun-

4, 1 ff. Dagegen bei Paulus die Bufse getrennt von der Heiligung erscheint, als blofse Erkenntnifs der Sündlichkeit. Vgl. act. 15, 9. Bei Petrus tritt Christus als konkrete Einheit, als einheitliche Quelle all unsers neuen Lebens hervor; bei Paulus treten dessen einzelne Momente als ordo salutis aus einander, und Christus ist auf jedes dieser Momente wieder in anderer Art bezogen.

5) Ἐπὶ τῇ πίςει τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ ist bei Petrus (Act. 3, 16; 4, 12 und 30; 10, 43) der Glauben *an Jesum*, und ὄνομα erscheint hier fast in ähnlicher Bedeutung, wie in der ersten Bitte des U. V. Bei Paulus und Luk. dagegen ist der *Name Jesu* stets der von den Christen getragene und von ihnen vor der Welt bekannte Name, um defs willen sie leiden. Act. 21, 31; 26, 9. — Ἀποκατάςασις (3, 21) hat Mt. 17, 11; Act. 1, 6 eine andere Bedeutung. Wiederum stehn für denselben Gedanken, den Petr. mit ἀποκ. ausdrückt, sonst (Mt. 19, 28; Hebr. 9, 11) andere Worte.

6) Ἄνδρες Ἰσραηλῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεὸν 13, 16 und 26. — Ἰδιᾳ γενεᾷ „sein Zeitalter" 13, 36; 14, 16. — Ὁ θεὸς ὃς ἐποίησε τὸν οὐρανον κλ. 14, 15; 17, 24. — πάντως, „durchaus" 18, 21; 28, 4. — Ἐγὼ γὰρ οἶδα 20, 25 und 29. — Μετὰ δακρύων 20, 19 und 31. — Πεπολίτευμαι τῷ θεῷ 23, 1; 20, 19. Endlich der eigenthümliche Gebrauch von ὁδός, geradezu für *Religion* und zwar im schlechten Sinn, 14, 16; 22, 4; 24, 14 (vgl. 9, 2 bei Lukas). Dagegen bei Petrus (1 Petr. 2, 2 u. 15 u. 21) heifst ὁδός nicht *Religion*, sondern steht als eigentlicher Tropus in der Bedeutung *Weg*, als ὁδὸς τῆς ἀληθείας, τῆς δικαιοσύνης.

7) Anführung kleiner, prägnanter, stabil gewordener Sätze des Paulus durch ὅτι, 14, 22; 17, 3. — Das häufige καὶ νῦν, καὶ τανῦν 17, 30; 20, 22 und 25 und 32; 27, 22; 13, 10. Das einfache τανῦν ohne καὶ kömmt bei Petrus, und auch so nur einmal vor act. 4, 29. — Καὶ νῦν ἰδοὺ 13, 11;

gen [8]); *e) sie stimmen mit den paulinischen Briefen überein* in Wörtern und Redensarten [9]), in Construktionen [10]), in theol. Anschauungen [11]). *f) Sie haben für*

20, 25 (ועתה הנה). — Καθαρὸς ἐγὼ (Nachstellung des ἐγὼ ohne Copula; 20, 26; 18, 6. — Οὐδὲν ὑπεςειλάμην τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι 20, 20 und 27.

8) Vgl. 20, 26 mit 18, 6. — Anklage „um der Hoffnung auf Auferstehung willen" 24, 15; 23, 6; 26, 6 f.; 28, 20.

9) Κεχάριςαι im Sinn von *begnadigen* im Verhältnifs Gottes zu den Menschen. Act. 26, 16; 27, 23 vgl. mit Röm. 8, 32; 2 Cor. 2, 7 und 10 und 12; 12, 13; Gal. 3, 18; Eph. 4, 32; Phil. 1, 29; Col. 2, 3; Philem. 22. (Sonst nur in menschlich-juridischem Sinn gebraucht Act. 3, 14; 15, 16 auch 25, 11.). — Ἀποβολὴ ψυχῆς als *Verlust des Lebens* Act. 27, 22 und Röm. 11, 15. — Ἀπρόσκοπος Act. 24, 16 und 1 Cor. 10, 32; Phil. 1, 10. — Πάντα *in allem* Act. 20, 35; 1 Cor. 10, 33; Eph. 4, 15. — Ἐποικοδομεῖν Act. 20, 31; 1 Cor. 3, 9; Eph. 3, 20 ff. — Gebrauch von πᾶς dem Paulus sehr geläufig (allein im Eph.br. 23mal.) Act. 13, 10; 20, 19; 23, 1. — Κατὰ πάντα Act. 17, 22; Col. 3, 20 und 22. — *Sterben:* πληροῦν, τελεῖν τὸν δρόμον Act. 13, 25; 20, 44. 2 Tim. 4, 7.

10) Das dem Paulus so geläufige διὸ, διότι Act. 12; 35; 20, 31; 27, 34.) Zweifelhaft ist die Lesart 17, 31, wo indefs das καθότι der vier codd. A, B, D, E immerhin deshalb einkorrigirt seyn könnte, weil *Luk.* sonst καθότι hat, Luk. 1, 7; 19, 19; Act. 2, 24.) — Μαρτυρεῖσθαι aktivisch gebraucht Act. 26, 22; 1 Thess. 2, 12.

11) Act. 13, 17 vgl. Röm. 9. — Τὸ σπέρμα κατ' ἐπαγγελίαν Act. 13, 23 und 32, ein rein paulin. Gedanke (Röm. 9.). Ganz anders Act. 2, 30. — Dafs die ἐπαγγελία an den τεκνοῖς erfüllt wird Act. 13, 32; Gal. 4 f.; Röm. 9. — Dafs David *für seine Zeit* Gott diente, und ähnliches, Act. 13, 36; 14, 16; vgl. Eph. 3, 5. — Ganz paulinisch ist Act. 13, 39. Vgl. Röm. 8, 3. — Ὁ θεὸς ζῶν Act. 14, 15; Röm. 9, 26; 2 Cor. 3, 3; 6, 16; 1 Thess. 1, 19; 1 Tim. 3, 15; 4, 10 u. a. — Die vorchristliche Zeit eine Zeit der ἀγνοία, Act. 13, 27; 27, 30; Röm. 2, 4; 10, 3. —

gleiche Ideen andre Ausdrücke als Luk. Petr. und Stephanus [12]).

Gott *übersah* die vor Christo begangenen Sünden Act. 17. 30; Röm. 3, 25 f. — Die Heiden *konnten* Gott erkennen Act. 17, 27; Röm. 1, 20. — Vgl. ferner Act. 17, 28 mit Röm. 11, 36. — Gott *dienen; Religion* als *Dienst* Act. 20, 19; 27, 23; 24, 14; 23, 1 auch 13, 36. Vgl. Röm. 6, 6; 7, 25; 12, 11; Gal. 4, 8; Tit. 3, 3, auch Röm. 1, 1; Phil. 1, 1; Tit. 1, 1. (Sonst nur Luk. 15, 29 aber nicht tropisch, und Mt. 6, 24.) — Mit Act. 20, 19 vgl. 2 Cor. 11 auch Hebr. 4, 15. — *Δεδεμένος τῷ πνεύματι* Act. 20, 22; 16, 6 und 9; 18, 9; Eph. 3, 1; 4, 1; Philem. 1. — Act. 20, 24 vgl. Phil. 3, 7 ff. — *Δοῦναι τὴν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις* Act. 20, 32; 26, 18; Gal. 3, 18; Eph. 1, 11 und 14, besonders Col. 1, 12. — Act. 20, 33 f. vgl. 1 Cor. 9, 4; 2 Cor. 11. — *Πάσῃ συνειδήσει ἀγαθῇ*, Bewufstseyn, das Seine gethan zu haben Act. 23, 1; Röm. 9, 1; 13, 5; 14, 1; 1 Cor. 10, 25; 2 Cor. 1, 12; 4, 2 und die Pastoralbriefe. (Dagegen bei Petrus 1 Petr. 3, 16 und 21; 2, 19 ist es das Bewufstseyn, objektiv mit Gott versöhnt zu seyn.) — Act. 24, 15 vgl. 1 Cor. 15, 29. — Act. 24, 16, vgl. 1 Tim. 1, 18; 4, 7 (Hebr. 12, 11.) — *Ἀπὸ σκότους εἰς φῶς* Act. 26, 18; Röm. 8, 38; 2 Cor. 4, 14; Eph. 1, 18; 4, 18, 5, 8; Col. 1, 13; 1 Thess. 5, 4.

12) Die Rede cap. 13 ist im Ganzen der des Stephanus analog vgl. v. 17 u. 21 f. Um so wichtiger erscheinen die dennoch stattfindenden Discrepanzen. *Ὡς τεσσαρακονταετῆ χρόνον* 13, 18 u. 21, anders als 7, 36 u. 23 u. 30. — *Ἤγειρε σωτῆρα* 13, 23 vgl. bei Petrus act. 2, 30. — 13, 24 cf. 10, 37. — 13, 25 weicht die Citation der Rede des Täufers ganz ab von Luk. 3, 16. — 13, 27 *ἀγνοεῖν* = *Verkennen* (was Verschuldung involvirt). Umgekehrt 3, 17 *ἀγνοεῖν* als Entschuldigung. — 13, 28 vgl. 3, 14 und Luk. 23, 14. — 13, 29 stimmt nicht mit der Parallelstelle bei Luk. sondern mit Joh. 9, 28. Statt *μνημεῖον* hat Luk. (23, 53) *μνῆμα*. — 13, 17 vgl. mit der petrinischen Antithese. Petrus: *Ihr* habt ihn getödtet; *Gott* aber hat euer Thun zu nichte gemacht und ihn auferweckt. Paulus: Gerade dadurch, dafs ihr ihn getödtet habt, habt *ihr* mit geholfen, Gottes Erlösungsplan auszuführen. — 13, 35 wird Ps. 16, 10 anders

Wir sehen also: es ist keineswegs wahr, dafs „die Spracheigenthümlichkeiten des Luk. sich auch „durch die petrin. und paulin. Reden durchziehen“ [13]).

citirt als in der petr. Rede 2, 27. — 13, 36 vgl. 2, 29. — 13, 46 (und Röm. 1, 16) mit Act. 2, 15. — 13, 26 und 46 ist, wie stets bei Paulus (1 Cor. 1, 8; II, 2, 17; Col. 3, 16. 1 Thess. 2, 13) λόγος τοῦ ϑεοῦ das Wort, *das* gepredigt wird, der *Inhalt* der Predigt. Dagegen bei Luk. (Act. 6, 7; 12, 24; 19, 20 auch 8, 21) synekdochisch = die *Sache* des Wortes Gottes, beinahe = ἡ βασιλεία τοῦ ϑεοῦ. Wieder anders bei Petrus. Hier (1 Petr. 1, 23 ff.) ist es weder die *Sache des Evangeliums*, noch das *Objekt der Predigt*, sondern das Wort qua *Gnadenmittel*. — Act. 26, 10 cf. 9, 1 ff.

13) Mayerhoff Einl. in die petr. Schriften 225 ff. De Wette Einl. §. 115, h. — Worin bestehen die gerühmten Spracheigenthümlichkeiten? Die Anrede ἄνδρες Ἰσραηλῖται *kann* ja der Natur der Sache nach keine Absonderlichkeit eines einzelnen Ap. gewesen seyn. Pflegte man *einmal* die Israeliten so anzureden (vgl. ἄνδρες Ἀϑηναῖοι bei den athenäischen Rednern) so wird man es wohl immer gethan haben. — Wörter wie ἀτενίζειν, ἱκανός, διέρχεσϑαι, προσέχειν u. dgl., die man ebenfalls anführt, sind und bleiben eben auch blofs einzelne Wörter, die der gesammten griech. Sprache angehörten, und in denen so wenig irgend eine Art besonderer Anschauungs- oder Denkweise sich ausspricht, dafs man wahrlich nicht voraussetzen kann, es werde nur hie und da der Eine oder Andre sich ihrer bedient haben. Diese Wörter konnten sicherlich dem Paulus ebenso bekannt und geläufig seyn, als dem Lukas. Möglich auch, dass Luk. beim Durchlesen seiner Quellen, worin solche im Grunde doch ganz gewöhnliche Ausdrücke sich fanden, sie sich unvermerkt aneignete und angewöhnte. — Weiter beruft man sich auf die gleiche Anwendung der Stelle Ps. 16, 8 in act. 2, 25 ff. und 13, 34 f. Die Anwendung ist aber keineswegs gleich, sondern gerade recht individuell verschieden. Paulus drängt seiner körnigen Weise gemäfs in 40 Worte zusammen, was Petrus in 142 Worten auseinanderlegt. — Auf solche Gedanken aber, dafs durch Jesu Leiden die Prophezeiungen erfüllt seyen (3, 18 bei Petr. und 13, 27 bei Paulus) oder dafs die

Vielmehr finden wir in den petrin. Reden bis in's feinste den sprachlichen Charakter, so wie den Lehrtypus des Petrus ausgeprägt, und in den paulin. Reden ebensosehr den des Paulus. Es fragt sich nun aber (und diese Frage hat man wirklich aufgeworfen) *ob denn jene Reden von den Zuhörern so wörtlich und genau behalten werden konnten.* Beim ersten Hinblick erscheint dies gewifs einem jeden als höchst unwahrscheinlich; zunächst erinnert man sich an die sonntäglichen Predigten, und denkt: Wie würde mir's gehen, wenn ich alle möglichen Predigten verschiedener Prediger seit zehn und mehr Jahren her noch wörtlich wissen sollte! Und bedenkt man nun auch, dafs die in der Apostelgeschichte referirten apostolischen Reden jedenfalls um vieles kürzer waren, als unsre jetzigen Kanzelvorträge, und erinnert man sich an das weit stärkere, zähere Gedächtnifs jener noch nicht so sehr durch Schreibseligkeit verwöhnten Zeit, so will doch selbst dies nicht zur Erklärung hinreichen. „Alle jene feinen *paulinischen* oder petrinischen Redeeigenthümlichkeiten sollten von den Zuhörern über Jahr und Tag behalten

Verheifsung zunächst den Juden gelte (2, 39 und 3, 25 bei Petr., 13, 26 bei Paulus) oder dafs die App. μάρτυρες genannt werden (1, 8 u. 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39 u. 41 vgl. mit 13, 31) wird man sich doch nicht im Ernste berufen wollen als auf ein Zeugnifs, dafs Luk. den Petrus und Paulus stets ein und dasselbe sagen lasse! Iene Gedanken waren ja so objektiver Art, es waren — möchte ich sagen — solche Gemeinplätze, und so gar nicht einem individuellen Lehrtypus angehörend, dafs man in aller Welt nicht begreifen kann, warum nicht wirklich alle möglichen App. dieselben gelegentlich sollten geäufsert haben. — Wenn aber De Wette auch zwischen 3, 17 und 17, 30, sowie zwischen 10, 40 und 17, 31. Aehnlichkeiten sieht, so gestehe ich, dafs ich solche nicht sehen kann. — Was bedeuten nun all jene Uebereinstimmungen in ein paar zufälligen, gleichgültigen Ausdrücken oder in objektiven, trivialen Gedanken gegen jene Anm. 2 — 12 nachgewiesenen, consequent alle Reden durchziehenden, ebenso offenkundigen als bis in's feinste sich erstreckenden individuellen Eigenthümlichkeiten?!

worden seyn? So wörtlich würden wir uns der kürzesten, vor Jahren vernommenen Rede nicht mehr erinnern" — Anzunehmen aber, dafs jedesmal einer oder etliche der Zuhörer bei ihrer Nachhausekunft die Rede schnell zu Papier gebracht hätten, ist vollends mifslich. So scheint es also mit unsrer behaupteten Glaubwürdigkeit sehr schlecht zu stehen, und all unsre Beobachtungen von Anm. 2 bis Anm. 12 scheinen umsonst gemacht zu seyn. Die allerhöchste Schwierigkeit aber bietet die Rede des Stephanus dar, falls sie wirklich alle jene, von Luger bemerkten so äusserst feinen Beziehungen [14]) enthält, lauter Beziehungen

14) Stephanus war angeklagt der *Lästerung* des *Tempels* und *Gesetzes*. Er vertheidigt sich durch Darstellung der *wahren Bedeutung von Tempel und Gesetz*. Grundmomente a) das *Gesetz* sey nichts in sich abgeschlossenes, sondern ein zu der dem Abr. gegebenen Verheifsung erst hinzugekommenes; ja es führe selbst eine neue Verheifsung in sich, in deren Erfüllung es erst zur Vollendung komme. b) Der *Tempel* könne nicht ausschliefslich die heil. Stätte seyn; er sey eine unter einer *Reihe* von Stätten, die der Herr geheiligt habe, und schon dadurch sey jene bevorstehende *Vollendung* des Tempels, auf welche dann auch Salomo und die Propheten wiesen, vorgebildet gewesen. c) Weil die Juden besonders ärgerlich waren, dafs der von ihnen verstofsene Jesus der Vollender von Gesetz und Tempel seyn sollte, so zeigte Stephanus, von der Verwerfung Jesu könne kein Einwurf gegen ihn hergenommen werden, da eine gleiche Verschmähung der Gesandten Gottes auf allen Offenbarungsstufen stattgefunden habe. d) Diese drei Grundmomente werden nicht *nach* einander behandelt, sondern in einander. Den Faden bildet die Geschichte Israels. Aber sie wird in einer solchen Weise erzählt, dafs stets die Beispiele für a, b und c hervortreten. Zugleich wird e) der histor. Geschichtsfaden benützt, um zu zeigen, dafs wie die Gesammtoffenbarung des Heiles Gottes in einer *wiederholten* That Gottes bestehe, nämlich in der auf das Gesetz erst folgenden Erlösung, so diese *Wiederholungsnatur* schon im a. T. im kleinen unzähligemal sich abspiegle. Vgl. v. 4 κατῴκισεν, μετῴκισεν. V. 5 Gott giebt dem Abr. kein Erbe, sondern sei-

übrigens, die nicht sowohl für die Leser des Luk. Bedeutung hatten (also nicht erst von Luk. dem Stephanus werden in den Mund gelegt seyn) als vielmehr für Stephanus selbst und dessen Ankläger.

Aber gerade hier giebt uns eine Bemerkung von Luger (pag 31 f.) den Schlüssel zur Lösung der Frage. „Unstreitig hatte Saulus die Rede gehört. Wie mufste „den Eiferer für Gesetz und Tempel, den Schriftge„lehrten und Schüler der Pharisäer, die Weisheit und „der Geist erbittern, womit der Redner ihn, dafs er „Gesetz und Tempel in ihrer Bedeutung verkenne, aus „der Schrift zu überzeugen *suchte!* Ja wohl gar zu über„zeugen *nahe war!* Erst so tritt die Wuth des Saulus „in das rechte Licht. Es war der hastige angstvolle „Eifer des Herzens, welches die Möglichkeit, in der „heiligsten Sache geirrt zu haben, *ahnt und fürchtet.* — „— — Aber wie mufste ihm werden, als der, welcher „ihn vom Mutterleibe ausgesondert hatte und berufen „durch seine Gnade, — — ihm nun selber sichtbar *sich* „offenbarte. Wie bedeutend mufste ihm da erst die „Rede jenes Märtyrers geworden seyn — — wie mag „auch die ganze eigenthümliche Art stephaninischer „Anschauung und Beweisführung sich ihm eingeprägt, „ja wie mag jedes Wort der Rede, wie es seiner Erin„nerung vorschwebte, ihm im hellsten Licht erschienen „seyn! Auf diese Weise erklärt sich auch eine wört„liche Ueberlieferung der Rede vollkommen. Es scheint „mir natürlich und der gesunden Vernunft durchaus „gemäfs, dafs dem Paulus von einer für ihn so einzig „bedeutungsvollen Rede auch nicht ein Wort verloren „ging. — Darauf weist uns auch Lukas hin, indem er „als erste Rede des P. eine solche mittheilt, welche „in der eigenthümlichen Erkenntnifs des a. T. wurzelt,

nem Samen μετ' αὐτὸν. V. 7 μετὰ ταῦτα. V. 13 *Καὶ ἐν δευτέρῳ ἀνεγνωρίσθη.* V. 14 μετεκαλέσατο — μετετέθησαν. V. 18 βασιλεὺς ἕτερος, v. 26, τῇ δ' ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ etc. etc. Weiteres s. bei Luger selbst.

„welche in der Rede des Steph. sich darstellt. Vgl. „auch den Vorwurf der Juden gegen Paulus Act. 21, 27 ff.“

Sollte es nicht ähnlich auch anderen Hörern der einzelnen apost. Reden ergangen seyn? Das müssen wir bedenken, dafs dies nicht Reden *gleichgültigen Inhaltes* waren, wie so viele Reden und Aussprüche, deren *wir* uns aus früheren Jahren nur noch halb erinnern, sondern solche Reden, deren *jede* für eine gewifse Zahl von Hörern zu einem wichtigen, ja zu dem wichtigsten *Ereigniss* ihres Lebens wurde. Gewifs erinnert sich jeder getaufte (wahrhaft bekehrte) Jude des Gespräches oder der Rede noch nach 20 Jahren *wörtlich genau*, die in ihm den letzten Umschwung, das Umschlagen, den Entschlufs, die neue Epoche hervorrief. Ja jeder von uns wird wohl in seinem vergangenen Leben solche Momente finden, wo Worte von *folgenreicher* Natur an ihn gerichtet wurden, mögen sie nun religiöse oder anderweitige Gegenstände betroffen haben, und *solche* Worte pflegt man nicht zu vergessen. Die Rede, die am Grabe des Vaters der Waise Trost zusprach, das Wort der Erweckung, das am Tage der Confirmation ein bis dahin todtes Herz mächtig aufrüttelte, der Zuspruch, der in einer verzweifelten Lage des Lebens zu einem neuen Entschlufse dich antrieb — solche Worte, solche Reden pflegen sich auf ewig dem Gedächtnifs einzuprägen.

Aber wirklich bis auf einzelne Wörter und Ausdrücke genau sollen jene Reden behalten worden seyn? Das ist keineswegs nöthig anzunehmen. Doch steht soviel fest. Wer einer Predigt von Theremin und einer von Gofsner sich erinnert, der erinnert sich nicht blofs des Inhaltes derselben, sondern beide Prediger selbst mit ihrer ganzen Eigenthümlichkeit stehen vor seinem Gedächtnifs. Ebendarum wird ein solcher, wenn er die Gofsner'sche Predigt in sich zurückruft, hiemit unwillkührlich auch an die Gofsner'sche *Form und Ausdrucksweise* erinnert, an die herzliche, urkräftige, populaire Sprache, und ebenso, wer an Theremin's Predigt gedenkt, an die edle, gewählte, klassische Sprache. Er wird sich nicht glauben machen, Theremin

habe den Gedanken, dafs viele Christo den Eingang in die Herzen verwehren, so ausgedrückt: „Denkt euch „einmal, es käme der König in einem armen Bürgers- „mann sein Haus, und wollte ihm einen Besuch ma- „chen. Was wäre das für eine Freude und Herrlich- „keit! Nun seht, zu jedem von euch will ein König, „nicht so ein irdischer, sondern der König Himmels „und der Erden, und nicht in euer Haus will er, son- „dern in euer Herz, und nicht für einen Augenblick „will er euch einen Besuch machen, sondern er will „immer bei euch bleiben. Nun? Was ist denn? Habt „ihr denn eine Freude drüber? — Nein, 's ist grad, „als wenn's der Niemand gewesen wär'!“ Auch wird er nicht glauben, Gofsner habe vom Gebet folgendermassen geredet: „Ach, sprichst du, mein Gebet ist „nicht würdig vor den Augen des Herrn! Ich, der „Sünder, der Wurm im Staube, getrennt von Gottes „Gemeinschaft, ich sollte vor sein Angesicht treten? „Ich sollte es wagen, mit ungeweihten Lippen vor ihm „zu reden? Die Armuth und das Elend meines Innern „sollte ich ausschütten vor den Augen des heiligen Got- „tes? Nein, ich kann nicht beten; denn mein Gebet „ist zu schlecht und gering, als dafs der Ewige es hö- „ren würde. — Meine Geliebten! Wer hat euch das gesagt?“ Sondern vielmehr weifs er, dafs *dies* die Art Theremin's und *jenes* die Art Gofsner's ist. So wufsten auch jene Christen, die den Apostel Petrus, die den Apostel Paulus persönlich und genau kannten, *wie* beide zu reden, wie sie sich auszudrücken pflegten; und erinnerten sie sich nun ihrer Reden, so geschah dies *unwillkührlich* so, dafs sie sich jeden Apostel in der Weise redend dachten, wie sie es wirklich von ihm gewohnt waren.

Die Beschaffenheit der *Reden* in der Apgsche ist also ein grofser Beleg für ihre Glaubwürdigkeit. Luk. mufs diese Reden aus den besten Quellen sich verschafft haben, und zwar ohne Zweifel *schriftlich*, da wir in manchen, ursprünglich aramäisch gehaltenen Reden, gleichwohl *griechische* Eigenthümlichkeiten (z. B. *ἥμην*) stehend bemerken, welche dem Stil des Luk.

fremd sind, und in denen wir die Hand eines vorherigen Uebersetzers deutlich erblicken. Gar zu gering darf man sich denn ohnedies auch die Schreibethätigkeit jener Stifter der Kirche nicht denken. Erinnern wir uns, dafs Paulus (2 Tim. 4, 13) aufser τὰ βίβλια auch noch τὰς μεμβϱάνας in Troas zurückgelassen hatte, nun aber ein Bedürfnifs nach diesen, gewifs nur aus Noth zurückgelassenen Manuscripten empfand. Enthielten diese Manuscripte (als selbstgeschriebene Papiere werden sie durch den Gegensatz von τὰ βίβλια charakterisirt) etwa Entwürfe, Meditationen von Reden? So fein gearbeitete Reden, wie die: Apsche 17, 22 ff., waren gewifs meditirt, wenn nicht concipirt. Genug dafs es in keiner Weise etwas auffallendes hat, wenn Luk. sich von den einzelnen Städten, wo Petrus und Paulus gewirkt hatten, *schriftliche* Berichte über die Hauptsachen, namentlich über das erste Auftreten, zu verschaffen suchte.

Haben wir so für die Glaubwürdigkeit des Buches nach allen seinen Theilen das beste Vorurtheil, betrachten wir es als aus Berichten von Zeitgenossen und Augenzeugen mit Sorgfalt gearbeitet, so wollen uns das nun die neg. Kritiker doch deshalb nicht zugeben, weil sich *„unauflösliche Schwierigkeiten, übertriebene Vorstellungen, „Unrichtigkeiten, Zweifelhaftes, Ungenügendes, Wunderbares, „Unbekanntschaft mit jüdischer Sitte, und Widersprüche“* in der Apsche vorfänden. (De Wette p. 5). Vor allem fallen nun die *unauflöslichen Schwierigkeiten* (die Glossolalie und der Tod von Anania und Sapphira) mit dem *Wunderbaren* (8, 39; 12, 23) zusammen, und beides fällt für uns völlig hinweg. Für *übertriebene Vorstellungen* können wir es nicht halten, wenn (2, 45; 4, 34) die Gütergemeinschaft der in der ersten Liebe glühenden Gemeinde so beschrieben wird, als hätten — keineswegs Alleallen Besitz von Kleidern, Hausrath u. s. w. gemeinsam gemacht — sondern als hätten die Vermögenden ihre Kapitalien zur Bildung einer Gemeindecasse behufs der gleichmäfsigen Versorgung Aller, hingegeben. Als *Unrichtigkeit* wird es aufgeführt, dafs Luk. 9, 19 sage, Paulus habe *sogleich* nach seiner Bekehrung

in Damascus Christum gepredigt, da er doch nach Arabien gegangen sey (vgl. De Wette ex. H. B. zu Act. 9, 19). Aber es ist klar, dafs die Juden in Damascus nicht würden den Tod des Paulus (v. 23) beschlossen haben, wenn er nicht durch solche Predigt Veranlassung gegeben hätte. Man mufs also doch, trotz *De Wette's* Gegenversicherung, die Reise nach Arabien *nach* der Flucht aus Damascus setzen. Aber, wendet dieser ein, dann müfste die Gal 1, 17 erwähnte Rückkehr von Arabien nach Damaskus ebenfalls natürlich *nach* der Flucht geschehen seyn, „nach seiner Flucht aber ist „P. schwerlich nach Damaskus zurück gekehrt.“ Aus Furcht wahrscheinlich? aber die App. waren eben nicht so furchtsam, wie heutzutage vielleicht manche Leute seyn würden. Das, was die App. verkündigten, war eine so kräftige Wahrheit, dafs sie dafür gern ihr Leben wagten. — *Zweifelhaft* soll die Act. 11, 30; 12, 25 erwähnte Reise seyn. Siehe darüber §. 130. *Ungenügend* findet De Wette, dafs 9, 30 die aus 15, 23 u. 41 seiner Meinung nach folgende Lehrthätigkeit des Ap. in Cilicien nicht erwähnt wird. — *Gegen die jüd. Sitte* soll es seyn, dafs (10, 28) Petrus das „gehen zu einem Heiden“ für Verunreinigung erkläre. Es ist aber offenbar das *κολλᾶσθαι* nur ein allgemeiner Ausdruck für die specielle gegen Petrus aufgebrachte Klage (11, 3) dafs er mit Heiden *gegessen habe,* was allerdings „gegen „jüd. Sitte war.“ Pag. 81 erkennt dies De Wette selbst an! —

Auch die *Widersprüche* sind nicht weit her und längst genügend gelöst. a) Bei der Bekehrung Sauls fielen die Begleiter, vom Lichtglanz geblendet zur Erde, und hörten von dem weiteren nichts als einen donnerähnlichen Ton. Saulo aber erschien der Herr (vgl. 1 Cor. 15, 8) und redete mit ihm. Nun heifst es act. 9, 7: Die Männer hörten wohl den Ton (*ἀκούοντες τῆς φωνῆς*) sahen aber keine Person (*μηδένα*) Act. 22, 9 aber heifst es: Sie sahen zwar das Licht, hörten aber die Stimme *τοῦ λαλοῦντός μοι* (also die *Worte*) nicht. (Vgl. Joh. 12, 29). Welches beides also sehr richtig ist. b) 22, 17

und 9, 29 verträgt sich vollkommen. Der Herr selbst erlaubte und befahl dem Ap., der Gefahr zu entgehen.

Auch in den *Reden* soll sich Unangemessenes finden a) Ueber 1, 18 ff. vgl. Theil 1, §. 107, 5. b) Act. 1, 22 soll falsch seyn, weil nach Joh. 3, 23 der Täufer auch nachdem Jesus sein Werk begonnen, noch taufte, mithin Jesus sein Werk nicht *ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου* anfing!! Darüber ist nichts zu sagen, selbst das nicht, dafs Jesus seine *öffentliche* Wirksamkeit nach der Joh. 4 erwähnten Reise begann. c) Act. 5, 36 erwähnt Gamaliel einen Pseudomessias *Theudas*, der aber nach *Jos.* ant. 20, 51 erst 12 Jahre nach dem Act. 5 erzählten Vorfall auftrat. Als ob der Theudas, welcher 400 Anhänger hatte, nicht (wie Origenes, Beza, Scaliger, Casaubonus, Bengel, Rosenmüller meinen) ein anderer gewesen seyn könnte, als der, welcher „πείθει „τὸν πλεῖςον ὄχλον." Oder als ob nicht (wie Baronius, Capellus, Michaelis, Jahn meinen) auch *Joseph.* einmal sich, wenn nicht in der Zeit, doch im Namen, geirrt haben könnte! Aber warum sollen nicht unter den vielen damals auftretenden Goeten Zwei von Einem Namen vorgekommen seyn? 15) Man vergesse

15) Kamen doch *drei* Aufrührer, die *Judas* hiefsen, vor: *Judas Ezechias* (*Jos.* b.j. 2, 4, 1) *Judas der Galiläer* und *Judas Jairi* (*Jos.* b.j. 7, 6, 5) und *fünf* die *Simon* hiefsen, und *vier*, die *Eleazar* hiefsen. Unter den Judas'en kamen zwei, unter den Simon'en drei gewaltsam um's Leben. Warum sollen nicht auch zwei Theudas, wenn sie beide Aufrührer waren, beide getödtet worden seyn? — Ueber die ganze Frage vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von Sonntag: *Theudas der Aufrührer* (*Ullm.* Stud. u. Krit. 1837, pag. 622 ff.) — *Joseph.* (ant. 17, 10, 4; b. j. 2, 4, 1 u. 3 vgl. ant. 17, 10, 6) spricht von *vielen* Aufrührern, die in dem von Gamaliel genannten Zeitpunkt aufgestanden seyen. Sonntag hat es sehr wahrscheinlich gemacht, dafs der *Theudas* des Gamaliel jener Sklave des Herodes war, der sich als Pseudomessias den Namen *Simon* gab, unter dem ihn *Josephus* aufführt, weil die Römer ihn nur unter diesem Namen kannten.

nur nicht die *grosse histor. Gelehrsamkeit und Genauigkeit*, die Luk. sonst an den Tag legt 16). **Wir sehen also**, gegen die Axiopistie der Apgsche ist nichts gegründetes aufzubringen.

§. 129.

Fortsetzung.

Noch ist die Frage nach dem Ursprung der Stücke übrig, wo Luk. in der ersten Person Pluralis redet. Diese Stücke (16, 10 ff. 20, 6 ff.) faſste man früher allgemein so, als ob Lukas hier eben ohne weiteres durch das *ἡμεῖς* andeute, er sey auf diesen Theilen der Reise ein Begleiter des Apostels gewesen. Es war eine solche Art der Andeutung jedenfalls höchst natürlich. Auf seine eigne Person nicht das mindeste Gewicht legend, meldet er nicht weitläufig, *wie* er dazu gekommen, Paulum begleiten zu dürfen; *dass* er ihn aber begleitet habe, zeigt sein „Wir." Dies „Wir" gebraucht er, um unbefangen seine Augenzeugschaft anzudeuten; hier in der dritten Person fortzufahren, wäre — namentlich wenn Theophilus, dem das Buch zunächst bestimmt war, bereits wuſste, Luk. sey auf jener Reise ein Begleiter des P. gewesen — sehr unnatürlich gewesen.

In neuester Zeit glaubte man die Stellen anders fas-

16) Vgl. das Resultat von §. 42. Weiteres siehe in Tholuck's lit. Anz. 1836, Nro. 38 — 42. — Unter andern vgl. mit Act. 3, 6; 24, 1 die Stelle *Jos.* 20, 5, 2, mit Act. 12, 3 (Gefallsucht Herodis) *Jos.* 19, 7, 3; mit 12, 20 *Jos.* 15, 9, 6; 19, 18, 2, *Tac.* hist. 2, 80, mit 24, 24 *Jos.* 20, 7, mit 21, 38 *Jos.* b. j. 2, 13, 5 und ant. 20, 7, 6, mit 18, 12 *Dio Cass.* 53, 704, *Tac.* Ann. 1, 76; *Suet.* Claud. 25; *Senec.* ep. 104. *Stat. Silv.* 2, 7, 32. Mit 13, 7 *Dio Cass.* 54, 4. Zu 28, 7: Malta gehörte zur Prätur von Sicilien, und wurde durch einen Legaten verwaltet. Man fand eine Münze mit der Inschrift: *Prudens eques*, *πρῶτος Μελιταίων* u. s. w. u. s. w. So werden die speciellsten *gelegentlichen* Notizen, die Luk. giebt, durch Profanscribenten und Münzen bestätigt.

sen zu müssen [1]. Der in beiden Stücken redende sey *Timotheus*. Er habe beide Stücke verabfaſst. Das eine derselben habe nach einem von Luk. umgeänderten Eingang (Act. 20, 1 — 3) mit v. 4 begonnen, und ursprünglich so gelautet: *Συνείπετο δὲ αὐτῷ ἄχρι τῆς Ἀσίας Σώπατρος Πύῤῥου Βεροιαῖος ---- καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ ἐγώ· Ἀσιανοὶ δὲ Τύχικος καὶ Τρόφιμος, οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς κλ.* Bei der Aufnahme desselben habe nun Luk. das *ἐγώ* in *Τιμόθεος* verwandelt, im übrigen aber die erste Person belassen. Das andre der Stücke erstrecke sich von cap. 15, 40 bis cap. 16, 40. Auch hier habe (16, 1) ursprünglich ein *ἐγὼ* gestanden, an dessen Statt Luk. den Namen und Charakter des Tim. eingefügt habe, ebenfalls jedoch ohne daſs er nachher v. 10 ff. die erste Person umänderte.

Auf den ersten Blick in der That erregt die Wunderlichkeit des dem Lukas aufgebürdeten Verfahrens unsere Verwunderung. Hatten denn die Menschen in den ersten Jahrhunderten unserer Aera noch keinen, oder einen anders eingerichteten Menschverstand? Muſste denn dies *ἡμεῖς*, *ἡμᾶς* nicht die höchste Verwirrung und Täuschung bei den Lesern hervorrufen? Ja, hat es nicht wirklich bis zum Jahr 1840 allgemein eine solche Täuschung hervorgerufen? Welche Geschmacklosigkeit, ja welche eminente *Trägheit* gehörte dazu, zwei Reiseberichte abzuschreiben, sich aber, nachdem man in beiden erst statt des *ἐγὼ* den Namen *Τιμόθεος* gesetzt, nun weiterhin der sauern Mühe zu überheben, die erste Person in die Dritte umzuändern?

Doch ohne von vorneherein über diese Hypothese aburtheilen zu wollen, prüfen wir erst die dafür vorge-

1) Vgl. die Controverse zwischen Ulrich und Krauſs (Diakonus in Bentingheim) in Ullm. *Stud. u. Krit.* und in den *Stud. der Würt. Geistlichkeit.* Besonders kommen in Betracht: die Abhandlung von Ulrich: „Kommt Luk. in der „Apgsche vor?“ (*Ullm.* Stud. u. Krit. 1840, Heft. 4.) und die von Krauſs (Würt. Stud. Bd. 10, Heft. 2.) Vgl. auch Mayerhoff in der angef. Schrift pag. 6, und Bleek in *Ullm.* Stud. u. Krit. 1836, pag. 1026 ff.

brachten Gründe. Wir beginnen mit dem Abschnitt 20, 1 ff. Durch *vier* Argumente stützt Ulrich in Betreff dieser Stelle seine Hypothese.

a) Da es sich fragt, ob nicht das συνείπετο dem προελθόντες ἔμενον widerspreche, so erkennt Ulr sehr richtig die Nothwendigkeit an, den ganzen Satz συνείπετο – Τρῳάδι grammatisch in zwei Perioden zu trennen. *Die zweite Periode fängt er nun wegen des δὲ bei Ἀσιανοὶ an.* Nun sagt er weiter: Am Ende der ersten Periode steht Timotheus. Hätte nun Luk. selbst diese Verse geschrieben, so könnte Timotheus nicht am Ende stehen; Luk. würde ihn, als den bedeutendsten vorangestellt haben. Da nun aber Timotheus doch am Ende steht, so ist es wahrscheinlich, dafs die Stelle von Tim. selbst geschrieben ist, der sein καὶ ἐγὼ aus Bescheidenheit bis zuletzt aufsparte.

Bei allem Respekt nun vor der Bescheidenheit des Timotheus erkennen wir doch den Schlufs *nicht* für folgerichtig. Denn so wahr es ist, dafs man *die* Masse der Namen auf die beiden Verba wird *vertheilen* müssen [2]), so fragt es sich nun doch eben erst, *ob man die zweite Periode mit Ἀσιανοὶ und nicht vielmehr mit Θεσσαλονικέων beginnen müsse.* Denn auch bei Θεσσαλονικέων steht ein δέ. Beginnt man sie, wie Ulr., erst bei Ἀσιανοί, so bleibt der Singular συνείπετο auffallend, während er sich unserer Erklärung zu Folge nur auf Σώπατρος bezieht. Ferner bliebe die Recapitulation οὗτοι höchst auffallend, wenn nur *zwei* Namen vorhergegangen sind. Nach meiner Meinung mufs also übersetzt

2) Unmöglich wäre die andere Fassung keineswegs, dafs man als Subjekt zu συνείπετο *alle* Namen betrachtete, und wiederum auch mit οὗτοι *alle* bezeichnet fände. Es müfste dann Luk. erst nur im allgemeinen haben sagen wollen, *dass* sie überhaupt Paulum begleitet hätten, und dies würde er alsdann durch οὗτοι näher dahin modificiren, und die *Art* des Begleitens näher so beschreiben, dafs sie nach Troas voraus, und von dort an in unmittelbarer Begleitung des Apostels gegangen seyen.

werden: „Es folgte ihm aber bis Asien der Beröer Sopatrus. Die Thessalonicher aber Aristarch und Secundus, und der Derbäer Cajus, und Timotheus, von den „Asianern aber Tychicus und Trophimus — diese gingen voraus, und erwarteten uns in Troas.“ Aus dem *uns* folgt dann, was für jeden Leser verständlich war, dafs neben Sopatrus auch Lukas den Apostel begleitet hatte. (Ein *καὶ ἐγὼ* nach *Βεροιαῖος* konnte um so leichter ausgelassen werden, als es in Betreff der dritten Person *συνείπετο* genirt haben würde; *συνειπόμεθα* aber würde wieder nicht so gut zu Sopatros gepafst haben). So steht Timotheus nicht mehr am Ende, und die ganze Schlufsfolgerung löst sich schon insofern auf. Wollte man aber auch wirklich die von Ulr. vorgeschlagene Theilungsart vorziehen, so würde selbst dann sein Schlufs nichts weniger als stringent seyn. Der Jüngling und eben erst angehende, selbst noch einer Empfehlung bedürftige, Begleiter des Paulus (Act. 16, 1) der „*μαθητής τις Τιμόθεος*,“ war weder damals, noch selbst als Luk. sein Buch schrieb (vgl. §. 127, Anm. 16) schon so bedeutend, dafs er an erster Stelle *vor* jenen andern *Männern* hätte genannt werden müssen.

b) Alle anderen Namen hätten weitere Epitheta; nur bei Timotheus fehlten diese. Um so wahrscheinlicher sey, dafs eben ursprünglich ein einfaches *ἐγὼ* dagestanden sey, wofür Luk. ein einfaches *Τιμόθεος* substituirt habe. — Dagegen bemerkte schon Kraufs, dafs Timotheus von cap. 16, 1 her den Lesern bereits bekannt war. Aber Ulr. excipirte, Luk. habe die *Sitte*, die Leute, so oft er sie nenne, immer wieder zu beschreiben, und beruft sich darauf, dafs Aristarch mehr denn einmal den Beinamen *ὁ Μακεδὼν* führe, ähnlich Trophimus. — Allein erstlich ist ein kurzer Beiname, wie *ὁ Μακεδών*, etwas anderes, als eine lange Beschreibung, wie die des Tim. Act. 16, 1, welche doch wahrlich nicht jedesmal wiederholt werden konnte. Sodann soll es ja nach Ulr.'s Ansicht gerade *derselbe Luk.*, der die Sitte hatte, Beschreibungen zu wiederholen, gewesen seyn, der hier den *einfachen* Namen (statt des *ἐγὼ*) substituirte! So kömmt Ulr. gar nicht aus der

enormen Verlegenheit heraus, in die uns ein Autor versetzt, der bei zwei Namen ein kurzes Epitheton öfter wiederholt, wenn er bei einem dritten Namen die Wiederholung einer langen Beschreibuug unterläfst!!

c) Wäre Luk. der Schreibende gewesen, so hätte er anstatt *συνείπετο* sogleich *συνειπόμεθα* sagen müssen. Vgl. dagegen das zu a) bemerkte. Luk. dachte eben zunächst nicht an sich. Von sich selbst hatte er ohnehin vor, durch die nachher folgende erste Person anzudeuten, er sey mitgegangen; so nannte er eben erst die andern Begleiter.

d) Von Theoph. könne man etwa meinen, er habe schon gewufst, dafs Luk. selbst mitgegangen sey; aber die Act. seyen doch sicher nicht lediglich für Theoph. bestimmt gewesen. Wie denn die übrigen Leser die Stelle hätten verstehen sollen? — Davon abgesehen, dafs die Act. zunächst doch wohl für einen bestimmten, dem Theoph. nahestehenden Kreis *bestimmt* gewesen seyn werden, so müssen die Leser, wenn Luk. die Absicht hatte, *sich* als Begleiter zu nennen, dies doch wohl so haben verstehen *können*, sintemal es von Anno 65 bis Anno 1840 in der That jedermann wirklich so verstanden *hat*. Wie dagegen die armen Leser, noch nicht des 1840er Scharfsinns theilhaftig, es hätten verstehen sollen, wenn Luk. unter *ἡμεῖς* den Timotheus verstanden wissen wollte, kann ich nicht absehen.

Zu diesem *Gegenargument* gegen Ulrich's Hypothese, kömmt noch ein zweites, dafs nämlich Timotheus 21, 17 in Jerusalem ist, somit das *ἄχρι Ἀσίας*, welches nach Ulr.'s Construktion und Erklärung sich auch mit auf Tim. beziehen soll, auf ihn gar nicht pafst. Aus dieser Schwierigkeit sucht sich Ulrich durch die höchst gezwungene Annahme herauszuwinden: wenn Luk. sage, Sopatrus, Aristarch, Secundus, Cajus und Timotheus seyen mit Paulus bis Asien gegangen, so meine er damit eben nur, *einige* von den genannten Personen seyen bis Asien, andere aber weiter gegangen. Vielmehr ist dies ein neuer Beleg für

unsre Annahme, die zweite Periode müsse schon bei *Θεσσαλονικέων* begonnen werden.

Gehen wir nun zu dem in Betreff der Stelle Act. 16, 10 ff. gesagten über. Hier hat Ulr. nur *ein* Argument, falls es diesen Namen verdient. Er erkennt an, dafs cap. 15, 40—16, 40 *ein* zusammenhängendes Stück bilden. Nun sagt er: Paulus hatte *zwei* Begleiter, *Silas* (15, 40) und dann von Lystra an *Timotheus* (16, 1 ff). Es ist nun, fährt er fort, *wahrscheinlich*, dafs jenes zusammenhängende Stück von einem der beiden Begleiter herrührt. Von Silas kann es nicht herrühren, weil dieser sonst v. 19 nicht gesagt haben würde: *Paulus und Silas*, sondern *Paulus und ich* [3]. Folglich sey das Stück *wahrscheinlich* von Timotheus. — In der That ebenso wahrscheinlich, als Act 18 vom Aquila oder Act. 25 vom Agrippa geschrieben ist!

Während nun Ulr. seine Hypothese in Betreff von 16, 10 ff. durch gar keine weiteren Gründe zu stützen vermag, hat er vielmehr die Aufgabe, einen *Einwurf* zu beseitigen, was ihm indefs auch gelingt. Der *Einwurf* ist dieser. Cap. 16, 40 heifst es *ἐξῆλθον* [4]. Timotheus, der act. 17, 14 bei Paulus in Beröa sey, müsse folglich nothwendig cap. 16, 40 mit Paulus von Philippi abgereist seyn. Wäre nun *Tim.* derjenige, der sich stets mit der ersten Person bezeichne, so hätte er auch hier diese Person gebrauchen müssen.

Hiegegen sagt Ulr. mit Recht, keineswegs folge aus 17, 14, dafs Tim. *sogleich* mit Paulus von Philippi abgereist sey. Vielmehr sey er einige Zeit in Philippi zurückgeblieben, und dann erst nachgekommen. Zum Beweis dafür hätte Ulr. (was er aber übersehen hat) die Stelle Act. 17, 10 anführen können, wo es heifst,

3) Als ob nicht auch hier *Luk.* es könnte gewesen seyn, der dem *ἐγὼ* den *Silas* substituirt hätte!

4) Dafs v. 18—39 nicht die erste Person steht, begründet keinen Einwurf gegen Ulr. Denn Tim. war v. 18—39 nicht dabei.

Paulus und Silas seyen von Thessalonich nach Beröa abgereist, woraus also folgt, dafs Tim. in Thessal. nicht bei Paulus war, sondern erst in Beröa wieder mit ihm zusammentraf.

Hat es aber Ulr. vermocht, diesen Einwurf zu beseitigen (wiewohl er die besten Waffen nicht einmal benützte) so möchte es ihm mit einem anderen Einwurf nicht so leicht ergehen. Nämlich während Tim. cap. 16, 1 schon bei Paulus ist, und mit ihm von Lystra aus durch Phrygien, Galatien und Mysien zieht, steht fortwährend noch die *dritte* Person. Erst v. 10 tritt die erste Person ein. War es also Tim., der den Aufsatz schrieb, und der stets darin mit der ersten Person sich selbst bezeichnete, warum setzte er diese nicht von v. 2 an, da er doch von v. 1 an bei Paulus war, und mit ihm reiste? Diese Schwierigkeit hat Ulr. keines Blickes gewürdigt.

Offenbar also kann sich jene wunderliche *Hypothese* [5]) *nicht* halten. Cap. 16, 10 ff. redet *einer*, der erst von Troas aus, und nicht, wie Tim., von Lystra aus, mit Paulus reiste. — Alle positiven Gründe, die Ulr. vorbrachte, fallen in nichts zusammen; die Gründe gegen ihn sind unabweisbar. Es ist also wirklich der Verfasser des Buches selbst, der in jenen beiden Abschnitten von *sich* redet. *Die Apostelgeschichte hat also zum Verfasser einen Mann, der Zeitgenosse und frühzeitiger Begleiter des Apostels Paulus gewesen ist.*

§. 130.

Uebereinstimmung der Apostelgeschichte mit den apost. Briefen in Betreff der paulin. Reisen.

Vor allem finden wir, dafs sich die Briefe, namentlich die paulinischen, ihren Veranlassungen und den in ihnen erwähnten Verhältnissen nach auf das

5) Dafür erkennt sie auch Weifse. Er nennt sie (I, 91) „einen Verzweiflungsstreich, für den es durchaus keine auch „nur scheinbare Rechtfertigung giebt.“

beste in den Faden der Apostelgeschichte einreihen lassen. — 1 Thessal. reiht sich an Act. 17. Vergl. 1 Thess. 1, 5 f. mit Act. 17, 4 und 11. Ferner redet Paulus 1 Thess 2, 18 davon, dafs er seiner Leser eine Weile lang *beraubt* gewesen sey; vgl. act. 17, 5 ff. und 15. Besonders vgl. 1 Thess 3, 2—5 mit Act. 17, 14 und 16. Paulus schreibt, er habe Timoth. gesandt, sie zu stärken; dieser sey nun zu ihm zurückgekommen, nachdem er (v. 1) schon in Athen auf ihn gewartet. Lukas meldet, wie Tim. und Silas in Beröa geblieben waren, wie Paulus sodann in Athen und Corinth ihrer wartete (sie waren also zuvor nach 1 Thess. 3 noch einmal nach Thess. gegangen). In Corinth traf (Act 18, 5) Tim. wieder mit Paulus zusammen. — Wegen 2 Thess. vgl. 2 Thess. 1, 1 mit 1 Thess. 1, 1; ferner Act. 18, 12 ff mit 2 Thess. 3, 2. — Der Galaterbrief. Paulus reiste Act. 16, 6 auf seiner zweiten Missionsreise durch Galatien, und wie er Act. 18, 23 auf der dritten Missionsreise Galatien wieder berührt, heifst es: er *stärkte* die Gemeinden; also mufs er schon zuvor Gemeinden gegründet haben [1]. In die Zeit nach der zweiten Missionsreise reiht sich der Galaterbrief ein [2].

In Betreff von 1 Cor. vgl. man [3] folgende Data:

Acta.	1 *Cor.*
18, 12—17. Paulus auf der zweiten Missionsreise lebt 1/2 Jahr in Corinth, zugleich mit Aquila und Priscilla.	

1) Mit De Wette §. 128 vgl. Schmidt Einl. II, 244.

2) Wohl von *Ephesus* aus (Act. 19) geschrieben. Gegen die Hypothesen von Schmidt (Einl. I, pag. 245) Koppe (prolegg. in ep. ad Gal.) und Schrader vgl. Rückert, Usteri, Hänlein, Hug, Eichhorn, Bertholdt und De Wette.

3) Zu vergleichen ist in Betreff anderweitiger, hier in Frage kommender Punkte die überaus scharfsinnige Untersuchung

6. Widerspruch der Juden.	Vgl. 1, 22.
8. Gewinnt dennoch eine Gemeinde.	1, 26.
24—28. Nach seiner Abreise predigt Apollos in Corinth.	3, 4—6.
	5, 9. Paulus schrieb einen *ersten* (verlorenen) Brief (wohl von Ephesus aus) gegen Hurerei.
	1, 11 erhielt durch Diener einer gewissen in Cor. lebenden Chloe Nachrichten, unmittelbar ehe er den zweiten Brief (1 Cor.) schrieb. Vgl. 16, 17.
19, 22. P. sendet den Timotheus und Erast nach *Macedonien.*	4, 17. Sendet den Tim. nach *Corinth,* (16, 10) erwartet aber, dafs dieser erst dann nach Corinth kommen würde, wenn die Corinther seinen Brief schon hätten. Tim. *sollte* sich also unterwegs *aufhalten.*
	16, 8. Der „1. Cor.brief" ist von *Ephesus* aus geschrieben.
19, 21. P. hat in Eph. vor, nach Macedonien und Achaja zu reisen.	16, 5. P. hatte vor, durch Macedonien nach Achaja zu kommen.

So treffen alle Einzelheiten ungesucht zusammen. Ganz einfach ist die Frage wegen 2 Cor. Mit 2 Cor. 1, 8 vgl. Act. 19, 23 ff. und 20, 1. Mit 2 Cor. 2, 13; 7, 5; 9, 2 vgl. Act. 20, 1; mit 2 Cor. 9, 4; 10, 11; 13, 1 vgl. Act. 20, 2.

In Betreff des **Römerbriefs** 4) vgl. folgende Stellen:

in Fr. Becker, *die Parteiungen der Gemeinde zu Corinth* (Altona, Schlüter) pag. 8—17.

4) Wir gehen hier von der Voraussetzung der Aechtheit von Röm. 15 f. aus, wie sie von Kling (Ullm. Stud. und Krit. 1837, 2) gegen Baur (Tüb. Zeitschr. 1836, 3, über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, pag. 145—165) erwiesen ist.

a) Röm. 15, 25 f. Als P. den Brief schrieb, war er im Begriff, mit einer in Macedonien und Achaja gesammelten Collekte nach Jerusalem zu reisen.	1 Cor. 16, 1. 2 Cor. 8—9. Act. 24, 17; 20, 22.
b) 16, 3 f. Als P. den Brief schrieb, waren Aquila und Priscilla in Rom, und hatten da die Gemeinde versammelt in ihrem Hause (v. 5). Zuvor waren sie mit Paulus zusammengetroffen v. 4.)	Act. 18, 2 und 18 (und 26).
c) 1, 13; 15, 23. Als P. den Brief schrieb, hatte er Sehnsucht, später selbst Rom zu besuchen.	Act. 19, 21. P. auf seiner dritten Missionsreise hat Sehnsucht, Rom zu besuchen.
d) 16, 21. P. schreibt Grüfse von Tim., Lucius, Jason und Sosipater.	Act. 20, 4 werden Tim. und Sosipater als Begleiter des P. durch Achaja genannt.
e) *Röm.* 16, 23. Als P. den Brief schrieb, wohnte er im Hause des Gajus.	Gajus, ein Corinther, 1 Cor. 1, 14.

Noch sind die aus der ersten röm. Gefangenschaft geschriebenen Briefe zu betrachten. Der Brief an Philemon ist geschrieben, nachdem P. schon eine Zeit lang gefangen gewesen (Philem. 9 f.) und bereits den Onesimus zu bekehren Zeit gehabt hatte. P. erwähnt (v. 24) einen Aristarch, der bei ihm sey, und auch Act. 27, 2 wird ein Aristarch als Begleiter des Apostels nach Rom genannt. Paulus erwähnt (v. 1) dafs Timotheus bei ihm sey, und aus Phil. 1, 1; 4, 22 geht hervor, dafs in der in der Apostelgeschichte erzählten röm. Gefangenschaft Paulus wirklich den Tim. bei sich hatte u. s. w. In Betreff des Colosserbriefs vgl. Col. 4, 10 mit Act. 27, 2. Dafs der Epheserbrief zugleich mit dem Colosserbr. abgesandt ist, geht aus Eph. 3, 1 und 13; 4, 1; 6, 19 f. und 21 hervor. Ueber den Philipperbrief vgl. Act. 16, 12 ff.; 20, 6 mit Phil. 1, 1; 4, 10 ff.

Die *zufälligen* und *beiläufigen* Notizen, welche sich in den paulin. Briefen über den wechselnden Aufenthalt dieses Apostels zerstreut finden, lassen sich also

trefflich und ohne Widerspruch in Einklang mit dem Reisebericht in der Apostelgeschichte bringen. Ja gerade in kleinen, an sich unbedeutenden Nebenpunkten, in Erwähnung einzelner gerade anwesender oder abwesender Personen findet sich genaue Uebereinstimmung mit den Datis der Apostelgeschichte. Wäre letztre, wie von Baur[5]) meint, in späterer Zeit fabricirt, so müfste man den geflissentlichsten, raffinirtesten Betrug voraussetzen; der Autor müfste die paul. Briefe vor allem *gehabt* und dann absichtlich durchstudirt, und mit seltener Kunst die unscheinbarsten Notizen herausgelesen haben, um diese dann in seinem Machwerk unvermerkt und heimlich wieder vor- und dies mit jenen Briefen in Einklang zu bringen. Aber in damaliger Zeit hat, wer ein Buch unterschieben wollte, es plumper angefangen. Vollends bliebe unerklärlich, warum der Autor der Apostelgeschichte, wenn er z. B. in der Stelle Act 20, 4 *deshalb* den Timotheus und Sosipater als Begleiter des P. nannte, weil er in Röm. 16, 21 gelesen, sie seyen in Rom mit P. gewesen — warum er (sage ich) dann nicht gleich auch den Lucius und Jason, die dort ebenfalls genannt werden, Act. 20, 4 neben Tim. und Sosip. aufnahm. — Auch aus Vergleichung der in den paulin. Briefen enthaltenen Notizen gewinnen wir also eine neue Ueberzeugung von der Authentie und Axiopistie der Apostelgeschichte.

Nur zweien Einwürfen haben wir noch zu begegnen. Erstlich soll Gal. 1 f. eine Reise weniger genannt seyn, als in der Apostelgeschichte erzählt ist[6]). Dieser Einwurf kann jedoch leicht beseitiget werden. Es kömmt hier alles auf die Frage hinaus, welche zwei Reisen Gal. 1, 18 und 2, 1 gemeint seyen. Gal. 1, 18 kann nun offenbar von keiner anderen, als der Act. 9, 26 erzählten Flucht von Damaskus nach Jerusalem, verstanden werden. Paulus, anfangs von den

5) Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, pag. 112.

6) Vgl. De Wette Einl. §. 114.

Christen gefürchtet und gemieden, ward nachmals (Act 9, 27) von Barnabas *πρὸς τοὺς ἀποςόλους* geführt. De Wette zwar folgert aus der Allgemeinheit, womit hier von „den Aposteln" die Rede ist, dafs es nothwendig mehr als zwei gewesen seyn müfsten; Paulus aber rede Gal. 1, 18 nur von Petrus und Jakobus. Wie wenn nun diese die einzigen *damals zu Jerusalem anwesenden* Apostel waren? Wird doch Act. 9, 31 berichtet: „die ganze Gemeinde hatte Frieden durch ganz „*Judäa, Samaria und Galiläa,* und *bauete* sich." Setzt dies nicht eine Missionsthätigkeit der Zwölfe in diesen Ländern voraus? Heifst es nicht v. 32 auch von Petrus selbst ausdrücklich, er sey umhergezogen allenthalben? Wurden nicht nach Act. 11, 19 von denen, die bei des Stephanus Tode flohen, Gemeinden bis hinauf nach Phönizien, Cypern und Antiochien gegründet? Hatten nun nicht nachmals die App. vollauf zu thun, um diese Gegenden zu bereisen, und das Gemeindeleben zu ordnen? — Ist es nun aber recht gut denkbar, dafs dann und wann nur zwei App. in Jerusalem zurückblieben, und war dies wirklich in jenem Gal. 1, 18 erwähnten Momente der Fall, so konnte Luk. (Act. 9, 27) gleichwohl sagen, Barnabas habe den Paulus *πρὸς τοὺς ἀποςόλους* geführt, ebensogut, als ich sagen kann, ich habe einen durchreisenden Freund „zu den Pfarrern" geführt, wenn schon von den Pfarrern der Stadt, wo ich wohne, der gröfsere Theil eben zu einer Conferenz oder sonst wohin gefahren und nur der kleinere Theil zu sprechen war. — Gal. 2, 1 ist die Reise auf das Apostelkoncil (Act. 15) gemeint. Zwar wundert sich De Wette, wie Paulus die dazwischen fallende Reise zur Ueberbringung der Collekte habe auslassen können. Aber mufste denn P. alle Reisen herzählen? Seine Absicht ist ja nur die, zu beweisen, *dass er seine Lehre nicht von Menschen, sondern von Christo habe.* Nicht den Zweck hat er, zu zeigen, wann und wie oft er überhaupt *mit Aposteln zusammengetroffen sey,* sondern er will nur darthun, dafs er bei denjenigen Reisen, wo man etwa hätte vermuthen können, er habe eine *Unterweisung* von den App. empfangen, keine emp-

fangen habe. Solche Reisen waren eben jene beiden erwähnten, die von Damaskus nach Jerusalem, wo er als Neophyt hätte belehrt werden können, und die zum Apostelkoncil, wo eine theol. Berathung gehalten ward.

Einen zweiten Einwurf, selbst einen Doppeleinwurf, macht v. Baur.[7]), Paulus habe sich nach Gal. 2, 7 als Apostel der *ἀκροβυςία*, den Petrus als den der *περιτομή* betrachtet. So müsse er es also für sein eigentliches Amt gehalten haben, wohin er immer kam, sich vor allem an die Heiden zu wenden. In der Apsche dagegen werde seine Wirksamkeit durchaus und ohne Ausnahme so dargestellt, als habe er überall zuerst den Juden, und nur wenn diese seine Predigt nicht annahmen, den Heiden das Evangel. verkündigt. So widerspreche die Schilderung der Apsche schnurstracks den eigenen Worten des Apostels. „Denn „hatte er wirklich diese (Gal. 2, 7 ausgesprochene) Ueberzeugung, so konnte er den wirklichen Erfolg seines Heidenapostolats unmöglich darauf ausgesetzt seyn lassen, ob sich gerade einige Juden widersetzlich und feindselig gegen ihn benehmen würden." — Und doch erinnert v. Baur selbst (p. 100) an die Stellen Röm. 1, 16; 2, 9 f.; 11, 12 und 25, wo derselbe Apostel, der Gal. 2, 7 redet, es offen aussagt: das Ev. ist eine Kraft Gottes zur Seligkeit jedem, der da glaubt, *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* u. dgl. Hatte Paulus diese Ueberzeugung, so *musste* er ja wohin er immer kam, vor allem sich an die Juden wenden [8]). Und so wollte Paulus Gal. 2, 7 nicht das sagen, er habe in der ganzen Welt überall nur den Heiden, und Petrus habe allen

7) In der angef. Schrift pag. 100 ff.

8) Dies hiefs dann auch keineswegs: „den Erfolg seines Heidenapostolats darauf ausgesetzt seyn lassen, ob sich einige Juden feindselig benehmen würden." Denn wo erst eine von *Paulus* gebildete Gemeinde von Judenchristen bestand, da konnte es ja dann ohnehin nicht fehlen, dafs an einem solchen Orte das Christenthum nun auch weiter den Heiden bekannt wurde.

Juden in der ganzen Welt zu predigen (wie falsch, wie gegen alle Geschichte wäre dies gewesen!) sondern die Theilung des Feldes der Wirksamkeit, wonach Petrus sammt den übrigen Eilfen im *Lande der Juden,* Paulus in den *Ländern der Heiden* zu predigen hatte, wollte er Gal. 2, 7 bezeichnen.

Baur hat also kein Recht, aus der Vergleichung von Gal. 2, 7 mit der Erzählungsweise der Apsche zu schliefsen, der Verfasser der letzteren habe, um zwischen dem Paulinismus und dem römischen Judenthum zu vermitteln und letzterem zu schmeicheln in absichtlicher Fälschung (denn wenn dies nicht Fälschung ist, was soll denn so heifsen?) der Geschichte zuwider die Missionsthätigkeit des Paulus so dargestellt, dafs Paulus sich überall zuerst an die Juden gewendet, während in Wahrheit der Apostel überall sogleich die Heiden zum Objekt seiner Thätigkeit machte.

Baur verbindet nun mit dieser unhaltbaren Hypothese noch eine andere Seite seines Einwurfs gegen die Axiopistie unseres Buches, zu welchem ihm die Stelle Act. 28, 17 ff. Anlafs bietet. Paulus (heifst es daselbst) läfst drei Tage nach seiner Ankunft in Rom die Obersten der Juden zu sich bescheiden, und versichert sie, er habe *οὐδὲν ἐναντίον τῷ λαῷ ἢ τοῖς ἔθεσι τοῖς πατρῴοις* gethan, sondern sey fälschlich von den Juden angeklagt worden, und sey nun hier als Appellant an den Kaiser. Das alles leide er *ἕνεκεν τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραήλ*. So redet er offenbar in der Voraussetzung, diese römischen Judenältesten seyen schon von Palästina aus brieflich vor ihm gewarnt worden. Ihm antworten nun jene, sie hätten weder brieflich noch mündlich Nachrichten in Betreff seiner Person erhalten, seyen auch gerne bereit, ihn zu hören; von der *αἵρεσις*, der er gehöre, wüfsten sie *nämlich* (*γάρ*) gar wohl, dafs sie allenthalben bei den Juden Widerspruch erregt habe. Hier sagen sie also keineswegs, sie wüfsten von den Christen *überhaupt nichts weiter*, als dafs sie eine Sekte seyen, der *anderswo* von den Juden widersprochen werde; sondern sie geben nur *als Grund, weswegen sie ἀξιοῦνται παρὰ τοῦ Παύλου ἀκοῦσαι, ἃ φρονεῖ* an, dafs seine *αἵρεσις* (die sie trotz

dem, dafs sie Paulus vorher gar nicht ausdrücklich genannt hatte in den Worten: τῆς αἱρέσεως ταύτης dennoch als eine *ihnen wohlbekannte* und *keiner weiteren Bezeichnung bedürftige* darstellen) allgemeines polemisches Interesse der Juden allenthalben (nicht blofs bei ihnen) erregt habe.

So steht die Sache in der Apsche. Setzen wir den Fall, es hätte in Rom damals keine den Juden bekannte Christengemeinde gegeben, so *konnten* jene Aeltesten unmöglich, nachdem Paulus nur die ἐλπὶς τοῦ Ἰσραήλ erwähnt hatte, sogleich von „dieser Sekte" reden. Hier zeigen sie, dafs sie diese Sekte bereits als eine solche, die es mit der Hoffnung Israels zu thun habe, kennen. Sie erwarten nicht, die *erste Nachricht* über „diese Sekte" zu hören, sondern es interessirt sie nur, mit Paulus sich in eine Disputation über dieselbe einzulassen, weil sie von allen Seiten sowohl von den Fortschritten derselben als von dem durch sie erregten Widerspruch hören, und deshalb die Frage als eine wichtige ansehen, über die es der Mühe werth sey, weiter zu disputiren.

Anders dreht v. Baur die Sache Er beruft sich auf eine Stelle in Olshausen's Comm. zum Römerbrief pag. 45, wo Olshausen irrigerweise (wie wir eben zeigten) die Ansicht äufsert, „der Stelle Act. 28, „17 f. zufolge sind die Christen den römischen Syna-„gogenvorstehern *ganz unbekannt.*" Nun setzt aber nach v. Baur's Ansicht der bekanntlich schon vor des Paulus Ankunft in Rom geschriebene Römerbrief judenchristliche Leser voraus[9]; es bestand also, als Paulus nach Rom kam, dortselbst eine *judenchristliche* Ge-

9) Der Beweis, dafs v. Baur Unrecht habe, dem ganzen Brief eine rein polemische Tendenz *gegen* die *ganze* röm. Gemeinde, die (mit geringen Ausnahmen) *ganz judenchristlich* gewesen sey, beizulegen, gehört nicht hieher. Gegen die Ansicht, dafs die Gemeinde *ganz heidenchristlich* gewesen, geben wir Baur zu, dafs in ihr ein grofser Theil aus *Judenchristen* bestand.

meinde. Wie war es nun möglich, dafs die Judenältesten Act. 28 von einer solchen *gar nichts wussten?* [10])

Die Annahme von **Olshausen**, dafs wegen der kurz nach der Abfassung des Römerbriefs fallenden Judenverfolgung des Claudius damals, als jener Brief geschrieben ward, kein einziger Jude oder Judenchrist sollte in Rom gewesen seyn, findet v. **Baur** (pag. 108 f.) mit Recht unstatthaft. Ebensowenig löst sich die Sache durch die Annahme, jene Judenältesten Act. 28 hätten sich *verstellt* und *nur so gethan*, als wüfsten sie nichts von den Christen. Dies giebt aber **Baur** kein Recht, zu folgern, Act. 28 enthalte wiederum eine unglückliche *Erfindung* des Autors der Apsche, der auch hier wieder mit aller Gewalt Paulus zuerst zu Juden reden lassen wolle, und das *Faktum*, dafs Paulus gleichwohl den Heiden in Rom gepredigt habe, durch die Fiktion zu erklären suche, dafs die Juden den Paulus nicht hätten hören wollen. Denn **erstlich** erzählt der Verfasser der Apsche *keineswegs*, die Juden seyen ungläubig gewesen; vielmehr sagt er im Gegentheil (v. 23 f.) auf einen bestimmten Tag seyen sie zu Paulus gekommen, hätten ihn ruhig angehört, und οἱ μὲν ἐπείϑοντο, οἱ

10) Wir geben neben dem Satze, dafs der Römerbrief eine wenigstens zum Theil judenchristliche Gemeinde voraussetze, auch den zweiten Satz zu, dafs wenn eine solche in Rom bestand, dieselbe den Judenältesten *nicht unbekannt* seyn konnte. Soweit aber darf man dies nicht ausdehnen, dafs man mit **Olsh.** sagt: „Wie die Judenchristen in Jerusalem beim „*Tempel* blieben, so werden auch die röm. Judenchristen „sich nicht von der *Synagoge* getrennt haben.“ Denn *der Tempel* und *eine Synagoge* sind zweierlei, und hatten verschiedene relig. Bedeutung. In Jerus. gab es *viele* Synagogen (Act. 6, 9 vgl. Act. 9, 2 u. 20) und die Christen hielten sich zu *keiner* derselben. Der Tempel war der Mittelpunkt des theokr. Israel; von ihm sich trennen, hiefs sich vom a. t. Cultus trennen (was die Christen übrigens nach Act. 7 dennoch frühzeitig gethan zu haben scheinen). Dagegen die Synagogenbildung war eine sehr freie. Wer da wollte, konnte sich von einer der bestehenden Synagogen trennen und eine neue constituiren. (Luk. 7, 5 vgl. **Winer** Realw. II, 637.)

δὲ ἠπίςουν. Würde der Verf. der Apsche so geredet haben, wenn er in freier Fiktion die Juden hätte als ungläubig darstellen wollen? Würde da nicht vielmehr der ganze v. 24 so gelautet haben: *οἱ δὲ ἠπίςουν αὐτῷ*? Zweitens mufs Paulus nach der Röm. 1, 16 ausgesprochenen Ansicht *wirklich* zuerst sich an die Juden gewendet haben.

Wie aber v. Baur's Hypothese *unmöglich* ist, so ist sie auch unnöthig. In Wahrheit ist ja zwischen Act. 28, 17 f. und dem Faktum, dafs in Rom Judenchristen waren, gar kein Widerspruch, da nach unserer obigen Erklärung die Judenältesten von den Christen nicht wie von einer *unbekannten*, sondern gerade umgekehrt wie von einer *ihnen recht wohl bekannten* Sekte reden.

§. 131.

Historische Data der Apostelgeschichte über die Urgeschichte der Kirche.

So hat sich also die Authentie und Axiopistie der Apostelgeschichte nach allen Seiten hin bestätiget, und wir haben nunmehr ein volles Recht, aus ihr sichre historische Data, insoweit uns dieselben nöthig sind, zu entnehmen. Hier eine ganze Geschichte der apostolischen Zeit *in nuce* zu geben, liegt natürlich ausser unserem Plan. Wir beschränken uns für jetzt auf die Andeutung einiger weniger Punkte, die uns für die in Abth. 2 folgenden Untersuchungen wichtig sind.

a) Die christliche Kirche wurde von den *zwölf Aposteln* in *Jerusalem* gegründet, und die jerusalemitische Gemeinde bildete lange Zeit (vgl. Act. 11, 20 ff.; 15, 2) den Mittelpunkt aller palästinensischen und ausserpalästinensischen Gemeinden.

b) Zunächst bleiben alle zwölf Apostel in Jerusalem, kürzere Reisen in Palästina (vgl. das im vorigen §. pag. 913 bemerkte) abgerechnet.

c) Die christliche Kirche entstand also nicht unvermerkt und zufällig, sondern bildete sich in sehr bestimmter Form und mit einheitlichem Zusammenhalten.

d) Die Missionsthätigkeit oder die Thätigkeit der Verbreitung des Christenthums geschah durch Verkündigung des *εὐαγγέλιον*, d. i. des *Dogma's* von Christo, (dafs Jesus von Nazareth der Messias, der Sohn Gottes, der Auferstandene sey.) Dies *Dogma* wurde aber nicht verkündigt ohne die *Geschichte* Jesu, die Schilderung seiner Person, die *μαρτυρία*. Für dies von Weifse bezweifelte Faktum [1]) bieten Apostelgeschichte und apost. Briefe die sicherste Gewähr. Denn so oft die App. es mit Juden zu thun hatten, die bekehrt werden sollten, zeigten sie, dafs die *einzelnen Weissagungen* des a. T. in Christo erfüllt seyen. (Act. 8, 30 ff.; 13, 15 ff. besonders v. 24 ff.; 18, 28; 28, 23 u. a. m. Vgl. Eph. 2, 20; 1 Petr. 1, 12). Wie aber war dies möglich, ohne in der Art, wie es Mt. thut, auf Jesu Leben einzugehn? — Ferner setzen alle jene Stellen, wo von einem *λόγος*, einem *λόγος ἀκοῆς*, einem *κήρυγμα* die Rede ist (wie 1 Thess. 2, 13; 1 Tim. 1, 10; 2 Tim. 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1; Hebr. 4, 2 u. a.) voraus, dafs das Objekt der Predigt mehr als ein blofses *Dogma*

1) Die einzigen Gründe, womit Weifse seine Ansicht zu stützen weifs, sind a) dafs in den apost. Briefen keine Berufungen auf einzelne Vorfälle aus Jesu Leben vorkämen (pag. 22). Dies ist einestheils *nicht wahr* (vgl. 1 Cor. 10, 27; cap. 11; 1 Thess. 5, 3; 1 Thess. 5, 18; 6, 13; Jak. 5, 12; 2 Petr. 1, 17 f.) anderntheils folgt daraus nichts; denn etwas anderes ist: einen Lehrvortrag halten zur Gründung oder Erbauung einer Gemeine, etwas anderes: einzelne Mifsstände oder Irrlehren brieflich beseitigen. In letzterem Falle wurde ersteres *eben schon vorausgesetzt;* die Mifsstände und Irrlehren bildeten für den Brief den Ausgangspunkt, und wurden nicht durch Berufung auf losgerifsne Dikta Jesu gleich als auf eine *gesetzliche Vorschrift*, noch durch Berufung auf losgerifsne Thaten Christi als auf ein *gesetzliches Vorbild*, beseitigt, sondern aus dem Wesen und der Totalität des *ganzen Christenthums* heraus. — b) Gal. 1, 11 f. gestehe Paulus selbst, dafs er von Jesu Leben nichts wisse (pag. 24). Bedarf keiner Widerlegung.

oder *Theologumenon*, dafs es vielmehr ein *ausgeführtes Ganzes*, eine *Geschichte* war. Wenigstens begreift man sonst nicht den Unterschied, der zwischen den *Evangelisten* (Eph. 4, 11) und den *Lehrern* bestanden haben sollte. Auch sieht man sonst nicht ein, weshalb ein solches Gewicht auf die *Autopsie* der Zeugen gelegt wird (mit 2 Tim. 4, 5 vgl. Hebr. 2, 3). Den Herrn *gesehen zu haben*, gehörte wesentlich dazu, um Apostel seyn zu können (1 Cor. 9, 1). Ja als des Ischarioth Stelle durch einen neuen Apostel besetzt werden sollte, hielten die Jünger nur solche für zulässig mitzuloosen, die „mit ihnen gewesen wären *πάντι χρόνῳ ἐν* „*ᾧ εἰςῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς,* „*ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέ-* „*ρας ἧς ἀνελήφθη ἀφ' ἡμῶν*“, und aus welchem Grunde? — „*μάρτυρα τῆς ἀναςάσεως αὐτοῦ γενέσθαι σὺν ἡμῖν ἕνα τούτων*“. Wer nicht zugleich Zeuge des ganzen *Lebens* Jesu gewesen, galt auch nicht für einen gültigen Zeugen seiner Auferstehung. — Endlich finden wir aber auch wirklich geradezu, dafs die App., wo sie das Ev. verkündigen, auf Jesu Leben eingehen (Act. 2, 23 f.; 3, 13 ff.; 10, 38 ff.) ja dafs sie sogar in ihren Briefen sich auf einzelne Vorfälle dieses Lebens berufen (vgl. die Stellen in Anm. 1). Zwar macht Weifse (pag. 20) nach dem Vorgange von Hug [2]) darauf aufmerksam, dafs jene Erzählungen aus Jesu Leben, wie Act. 5, 30 und die oben angeführten, sich „nur auf die Hauptmomente der Geschichte“ bezogen und die Apostel in Betreff des Einzelnen „die gemeine „Wissenschaft in Anspruch nahmen“. Dafs sie (Act. 2 — 9) *in Jerusalem, unmittelbar nach Jesu Tode*, sich in Details über sein Leben nicht einliefsen, hatte seinen einfachen Grund darin, dafs sie es hier mit Leuten zu thun hatten, *die alle Jesum selbst noch gesehen hatten und Zeugen seines Wirkens gewesen waren.* Aus der Kürze,

2) Einl. II, pag. 102 in der ersten, pag. 95 b und 130 in der dritten Auflage.

die die App. hier anwenden konnten und mufsten, folgt nicht, dafs sie anderswo nicht länger und ausführlicher gewesen wären. (Schon Act. 10 bei Cornelius werden neben Jesu Tod und Auferstehung auch seine Taufe, seine Salbung mit dem heil. Geist, sein Umherziehen, seine Wunder, und unter letzteren besonders die Exorcismen erwähnt). Ebensowenig folgt daraus, dafs Paulus an anderen Orten als Jerusalem nicht mit Details aus Jesu Leben, sondern (wie es allein angemessen war) mit Anknüpfung der Hauptthatsache des Heiles an dessen Bedürfnifs seine Wirksamkeit begann, keineswegs, dafs er nicht nachher denen, die weiteres zu hören wünschten [3]), genauere Erzählungen aus Jesu Leben mittheilte. (Vgl. nochmals Act. 28, 23; 18, 28, ferner Luk. 1, 1). Und so wird sich denn endlich auch die Nachricht bei *Euseb.* 6, 4 (aus den Hypotyposen des *Clem.*) dafs Petrus einzelnes aus Jesu Leben erzählt habe [4]), nicht durch die leichtfertige Bemerkung Weifse's beseitigen lassen, dafs dies „die Vorstellung eines späteren Schriftstellers." Es ist die Vorstellung eines noch späteren als spätesten Schriftstellers, eines *autor praeposterus*, dafs eine Welt sich

3) Und wie ist es denkbar, dafs Leute, die von Jesu zuvor noch gar nichts gewufst hatten, und nun von irgend einem Apostel allgemeine Angaben, wie Act. 10, 38, empfingen, nicht sollten nach näherem sich erkundigt haben!

4) Vgl. *Eus.* 3, 39, *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριςοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· — — ὕςερον δὲ ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὅς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων.* (Aus Joh. Presb.) Also bestand die *διδασκαλία* des Pt. in Erzählung der Thaten und Reden des Herrn, die nicht der akol. Reihenfolge nach, sondern wie es gerade praktisches Bedürfnifs war, von Pt. erzählt wurden.

zu einem Jesus bekehrt hätte, von dem sie nichts als den Namen und ein Theologumenon gewufst hätte!

e) Die in Jerusalem wohnenden Judenchristen hielten sich fürerst (bis dafs der Herr selbst den Tempel entheiligen würde, Act. 6, 14) noch mit dem übrigen Volk zusammen zum Tempeldienst, jedoch nicht mehr zu einzelnen jüdischen Synagogen (Act. 6, 9 und 8, 1). Ihr Gegensatz gegen die Juden bestand darin, dafs sie in Christo das Gesetz erfüllt und durch *ihn* die Sünden *einmal* vergeben glaubten (Act. 3, 19; 4, 12; cap. 7), während die Juden nicht an Christum glaubten. Von den Heidenchristen unterschieden sich mithin die Judenchristen keineswegs so, dafs jene ohne, diese durch das Gesetz *Sündenvergebung* zu erlangen hofften; in Betreff der Sündenvergebung waren beide vielmehr völlig eins. Sondern so, dafs diese das Gesetz so lange noch beobachteten, bis es von Gott faktisch durch des Tempels Zerstörung abolirt war, jene hingegen (deren Mittelpunkt bald Antiochia wurde) von Anfang an das Gesetz *nicht mehr* beobachteten. (Act. 15, 1 vgl. v. 29).

Durchaus verschieden von dem Gegensatze zwischen *Judenchristen* und *Heidenchristen* (= Petrus und Paulus), die im *Dogma*, in der Lehre, wodurch man *Sündenvergebung* erlange, völlig eins waren, ist der Gegensatz zwischen den *galatischen Irrlehrern* und den (unter sich einstimmigen) *Aposteln*. Jene (eine Weiterbildung der Act. 15, 1 erwähnten Irrlehrer) haben zwar keineswegs Christi ganze Thätigkeit in einer neuen *Gesetzgebung* zu finden geglaubt (wie die *pseudoclem. Hom.*, mit denen ein moderner theol. Romanschreiber oder Romantiker die Judenchristen, Galater, Ebioniten, Montanisten und noch einige dgl. Geschöpfe parallelisirt); aber sie lehrten: nur wer bereits durch die Beschneidung und Beobachtung des a. t. *Gesetzes* im Judenthum *stehe*, habe ein Anrecht auf die allein den Israeliten verheifsene Gnade der Erlösung durch einen Messias. (Vgl. Act. 15, 1 mit Gal. 3 ff.). Sie setzten nicht die Gesetzeserfüllung *an die Stelle* von Christi Gnadenwerk,

sondern sie machten das *Anrecht* auf Christi Gnadenwerk von der Gesetzeserfüllung abhängig, betrachteten diese nicht als Ursache, aber doch als Bedingung der Sündenvergebung. Ihnen gegenüber lehrte Paulus, dafs man, um zum Ev. zu kommen, nicht des Gesetzes bedürfe, sondern vielmehr durch jenes von diesem befreit sey; dafs nicht die leibl. Abstammung von Abraham, sondern der Glaube ein Anrecht auf Christum verschaffe. Dabei wufste er sich eins mit den übrigen Aposteln (Gal. 2, 8—9) [5]).

Ein dritter Gegensatz ist der zwischen den *Ebioniten* und den *übrigen Christen.* Romantische Seelen haben Judenchristen und Ebioniten für einerlei gehalten. Die Judenchristen, wie sie in der *Apostelgeschichte* auftreten, müssen aber doch andere Leute gewesen seyn, als die Ebioniten, wie sie von den *Kirchenvätern* so klar geschildert werden. Letztere waren diejenigen Judenchristen, die selbst dann noch, als Gott faktisch den Tempeldienst abolirt und den alten Bund zerstört hatte, und als alle übrigen Judenchristen sich nun von der Beobachtung des Ceremonialgesetzes völlig los-

5) Oder soll er die in dieser Stelle erwähnten App. für ebenfalls der cap. 3, 1; 4, 17 u. s. w. gemachten Vorwürfe würdig gehalten haben? — Dafs Petr. Gal. 2, 12 nicht mehr mit Heiden afs, wird von P. „Heuchelei" genannt, war also *praktische* Verleugnung einer Ansicht, die Pt. mit Paulus theilte. Ein sehr wichtiger Beweis, dafs ein dogmatischer Gegensatz von Paulinern und Petrinern, wie v. Baur und Schwegler ihn fingiren, in der ersten christl. Kirche nie stattgefunden hat, liegt in *Polyc.* ep. ad Phil. Er citirt stets 1 Petr., und spricht vor *denselben* Lesern, die er auf des Pt. Autorität faktisch verweist, zugleich cap. 3 von dem *μακάριος καὶ ἔνδοξος Παῦλος, ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόςωπον τῶν τότε ἀνθρώπων, ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον.* (Derselbe *Polyk.* ist auch von *johanneischen* Ideen durchdrungen. Cf. ibid. *Ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακράν ἐςι πάσης ἁμαρτίας.*)

sagten, ihrerseits dasselbe noch halten zu müssen glaubten. Sie gingen von derselben Ansicht, wie die galat. Irrlehrer, aus, dafs Christus um des alten Bundes willen, nicht der alte Bund um Christi willen, dasey, und dafs man, um zu Christo zu gehören, erst zum alten Bunde gehören müsse. Aber bei den Ebioniten trug diese Irrlehre weit üblere Früchte, als bei den Galatern, weil sie bei jenen nicht ohne einen bewufsten Trotz gegen Gottes faktische Erklärung (Zerstörung Jerus.'s) und ferner nicht ohne förmliche Trennung von *allen* andern Christen möglich war, während die Galater ihre *Gesetzesbeobachtung selbst* noch mit allen Judenchristen gemein hatten, und nur in Hinsicht der *Bedeutung dieser Gesetzesbeobachtung* von ihnen abgewichen waren. Aber jener Trotz der Ebioniten gegen Gottes Manifestationen, und jene formelle, nicht blofs innerliche, Trennung von dem Leibe der Kirche, (was sich denn auch im Festhalten am Aramäischen aussprach) hatte die Folge, dafs alles *geistige Leben* aus ihnen wich, und sie in Betreff des *ordo salutis*, wie auch zuletzt in Betreff der Person Christi (vgl. hier die sekundäre innere Spaltung zwischen Nazaräern und eigentlichen Ebioniten) ganz auf jene Gesetzlichkeit und auf jene Messiasidee zurückkamen, welche dem fleischlichen Auge im a. T. allein gelehrt zu seyn schienen (während das geistige Auge auch im a. T. schon neben und über dem Gesetz die ev. Verheifsung, neben dem menschlichen Herrscher den göttlichen Dulder sah.)

Wir unterscheiden also:

1) Judenchristen und Heidenchristen. (dazu die 12 App.)

Sind einig in der *Lehre*, dafs durch das Gesetz keine Gerechtigkeit erworben werde, sondern dafs sie durch Jesum, den Messias, erworben *sey*.

Weichen ab in der *Praxis*, dafs die Judenchristen das Gesetz aus edler Scheu noch solange, bis Gott es faktisch abolirt hat,

beobachten, die Heidenchristen sich frei davon fühlen.

2) Galatische Irrlehrer und apostolische Juden- und Heidenchristen.

Sind einig, dafs Christus der Messias sey, der dem Volke Gottes Sündenvergebung und Heil erworben habe.

Weichen ab:

Galatische Irrlehrer	apostolische Juden- und Heidenchristen
Der neue Bund sey um des alten willen da, sey eine neue Phase des alten.	Der alte Bund sey um des neuen willen, das Gesetz um des (primitiveren) Evangeliums willen da.
Um des messianischen Heiles theilhaftig zu werden, müsse man vor allem ein Glied des *Volkes Gottes*, d. h. des *leiblichen Israel* seyn, dessen Kennzeichen die Beschneidung sey.	Um des messian. Heiles theilhaftig zu werden, müsse man freilich zum *Volke Gottes* gehören; das Volk Gottes seyen aber die *Gläubigen;* das Volk der Beschneidung sey nur Vorbild des geistlichen Israels gewesen.

3) Ebioniten und Christen.

Sind einig, dafs Jesus der Messias sey.

Weichen ab:

Ebioniten	Christen
Das Werk des Messias habe in einer neuen Einschärfung des Gesetzes bestanden.	Das Werk des Messias habe in Befreiung vom Gesetz bestanden.
Der Messias selbst sey blofser Mensch.	Der Messias sey Gottes Sohn.

Zweite Abtheilung.

Kritik der evangelischen Schriften.

Erstes Kapitel.

Entstehung der Synoptiker.

§. 132.

Data über die Entstehung des Matthäus.

Die Frage nach der Entstehung der 4 Evv. theilt sich in zwei Hauptpartieen, indem die Untersuchung über die so eng verwandten Synoptiker den einen, die über den alleinstehenden Johannes den andern Theil bildet. Bei den Synopt. aber dürfen wir nicht sogleich mit den Hypothesen zur Erklärung des *Verwandtschaftsverhältnisses* beginnen, welches ein unsicherer Weg wäre. Denn sobald man das Verwandtschaftsverhältnifs allein aus Betrachtung der *inneren Beschaffenheit* der einzelnen Synoptiker zu expliciren sucht, kann es nicht fehlen, dafs *verschiedene* Hypothesen sich darbieten, deren jede zu jener Explication geeignet scheinen möchte, und zwischen welchen ein fester Urtheilsspruch sich weit schwerer wird ermitteln lassen, als wenn wir umgekehrt von dem Sicheren, was wir über jeden Syn. für sich wissen, ausgehen, und alsdann erst es versuchen, ob aus diesen sicheren Datis sich nicht von selbst ein Weg zur Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses finden lasse. Solche sichre Data aber sind

theils aus den *Evv. selbst,* theils aus *Nachrichten bei Kirchenvätern,* theils aus *Citaten bei Kirchenvätern,* theils aus der *Beschaffenheit und Geschichte der apokr. Evv.* zu entnehmen.

Fangen wir mit Mt. an, und zwar zunächst mit denjenigen Datis, welche über seine *Entstehung*, noch nicht mit denjenigen, die über sein *Alter* Aufschlufs geben.

1. Aus dem Evangelium selbst erhellet zunächst soviel (vgl. oben pag. 79) dafs es *für Judenchristen* geschrieben und bestimmt ist zu beweisen, Jesus von Nazareth sey wirklich der im a. T. verheifsene Messias, zugleich aber auch, den Unterschied zwischen alt- und neutestamentlicher Theokratie anzugeben.

Betrachtet man indefs das Ev. in Betreff seiner Sprache und namentlich in Betreff der a. t. Citate genauer, so ergiebt sich noch ein Punkt, auf den manche Kritiker grofses, wohl zu grofses Gewicht gelegt haben. Es finden sich im Mt. theils Citate, die den LXX folgen, theils aber auch (besonders bei messianischen Weissagungen vgl. Credner I, 93 f.) solche, die von den LXX abweichen, und zwar nicht so, dafs sie der genauen Uebersetzung des hebr. Textes zu Liebe abwichen, sondern vielmehr so, dafs die Abweichung offenbar durch den Context hervorgerufen ist, (nicht aber dadurch, dafs der Autor, wie Credner in den Beiträgen meint, einen Text benützte, der mit einem alten Targum verglichen war, welches durchaus unerweislich ist). Hieraus soll nun nach Hug (II, §. 12) u. a. mit vollester Gewifsheit soviel hervorgehen, dafs unser griech. Mt. *in keinem Fall eine Uebersetzung aus einer aram. Originalschrift seyn könne, vielmehr müsse er ursprünglich so, wie wir ihn haben, griechisch geschrieben worden seyn.* Denn ein Uebersetzer würde entweder die Citate, die er im aram. Original hebräisch vorfand, aus den LXX citirt haben, oder er würde sie wörtlich dem hebr. übersetzt, nimmermehr aber *frei zu ändern* gewagt haben.

Dagegen hat nun schon Sieffert[1]) mit Recht ein-

1) Ueber den Ursprung des ersten kanon. Ev. pag. 49 f.

gewendet, dafs nicht blofs der erste Autor eines Buches a. t. Stellen frei zu citiren das Recht hatte, sondern dafs dasselbe Recht auch dem griech. Uebersetzer einer aram. Schrift zustand, welcher in derselben die a. t. Citate noch wörtlich vorfand. „Der griechische „Uebersetzer einer solchen Schrift konnte beim Ueber- „tragen der Citate gar wohl hin und wieder veranlafst „seyn, ebensowohl von dem Hebräischen als von der „Septuaginta abzuweichen.“ Uebrigens ist in jenen drei Citaten (mehr sind ihrer nicht!) die man als Beispiele freier Uebersetzung anführt, die Freiheit gar nicht einmal so grofs. Die Worte Jes. 42, 1 ולא ישמיע בחוץ קולו sind in den LXX übersetzt: *οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἡ φωνὴ αὐτοῦ ἔξω*; Mt. 12, 19 dagegen werden sie übersetzt: *οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ*. Soll dies weniger wörtlich seyn, als bei den LXX? Soll es genauer seyn, das Hifil ישמיע durch *ἀκουσθήσεται*, als durch *ἀκούσει τις* wiederzugeben? Jenes weicht ebensosehr vom hebr. ab, als dieses! Oder soll mit *ἔξω* das בחוץ etwa genauer ausgedrückt seyn, als mit *ἐν ταῖς πλατείαις*?! Eine zweite Stelle ist Ps. 78, 2 in Mt. 13, 35. Hier wird das מני־קדם von den LXX durch *ἀπ' ἀρχῆς*, von Mt. durch *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* wiedergegeben. Das soll eine freie Uebersetzung seyn! Die dritte Stelle ist Gen. 2, 24 in Mt. 19, 5, wo das והיו לבשר אחת durch *καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν* übersetzt ist. Grofse Freiheiten, die sich ein Uebersetzer, selbst wenn er ein Apostelschüler war, gewifs nicht erlauben durfte!

Man hat sich auch darauf berufen, dafs Mt. 6, 16 in den Worten *ἀφανίζουσι* und *φάνωσι* ein Wortspiel enthalten sey. Wortspiele aber mache nicht der Uebersetzer sondern der Autor. — Wortspiele machen sich aber bei einer Uebersetzung gar häufig ganz von selbst und unabsichtlich (vgl. S. ie ff. 53) und wenn alle Bücher, worin Wortspiele vorkommen, darum keine Uebersetzung seyn sollten, so dürfte auch die Lutherische Uebersetzung der Genesis keine Uebersetzung, sondern es müfste die Genesis ursprünglich deutsch von Dr. Luther geschrieben seyn. Denn Gen. 1, 31 lesen wird: „Und Gott *sahe* an alles,

„was er gemacht hatte, und *siehe*, es war sehr gut" — auch ein erst beim Uebersetzen ganz unwillkührlich entstandenes Wortspiel; denn im Hebr. heifst es וירא und והנה!

Sollen wir nun erst noch erinnern, dafs das Original, woraus der griech. Mt. übersetzt seyn mufs, *wenn* er übersetzt ist, *aramäisch* und nicht *hebräisch* war; und weiter, dafs in diesem *aram.* Original die a. t. Stellen ohne Zweifel nicht *hebräisch* sondern bereits in *aramäischer* Uebersetzung werden gestanden haben? Dafs also jene drei eminenten Abweichungen gar nicht von dem Uebersetzer herzurühren brauchen, sondern schon im Original gewesen seyn können, sodafs jener immerhin *ganz wörtlich* übersetzt haben kann?

Wir haben diese Untersuchung absichtlich vorausgeschickt, um die Nachrichten der Kirchenväter von einer ursprünglichen aramäischen Abfassung des Mt. mit vorurtheilslosem Auge prüfen zu können. Wir wissen nun: *Aus der Beschaffenheit des griech. Mt. folgt nichts gegen die Möglichkeit einer ursprünglichen aramäischen Abfassung.* (Auch nichts dafür. Denn über die von Eichhorn u. Berth. gefundenen Hebraismen und Uebersetzungsfehler vgl. Schubert diss. qua in sermonem etc. Paulus exeg. Conserv. I, 30 ff.)

2. Gehen wir nun zu den Datis aus den Kirchenvätern selbst über. Die wichtigste Nachricht finden wir bei *Euseb.* 3, 39. Euseb. citirt eine Stelle aus des Papias *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*, wo Papias von seinem Verkehr mit Aposteln und apostolischen Männern erzählt. Dann fährt *Euseb.* so fort: *καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἰδίᾳ γραφῇ παραδίδωσιν* (Papias) *Ἀριςίωνος*[2]) *τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις, ἐφ' ἃς τοὺς φιλομαθεῖς παραπέμψαντες, ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν αὐ-*

2) Nach *Papias* a. a. O. waren Aristion und der Presbyter Johannes Jünger Christi und Lehrer des Papias.

τοῦ φωναῖς παράδοσιν, ἣν περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων· καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε. **Folgt nun ein Citat über die Entstehung des Evangeliums Marci:** *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν οὐ μέν τοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριςοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ Κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕςερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων· ὥςε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* **Dann fährt** ***Euseb.*** **fort:** *Ταῦτα μὲν οὖν ἱςόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου· περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται.* **Hier ist es nun, wie S i e f f. 14 f. mit grosser Klarheit dargethan hat, das allein natürliche, auch das folgende noch für eine dem Papias vom** ***Presbyter Johannes*** **mitgetheilte Notiz, ja für ein Citat des Papias aus Johannes zu halten [3]. Dasselbe lautet so:** *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑ β ρ α ΐ δ ι δ ι α λ έ κ τ ῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς*

3) S i e f f e r t macht aufmerksam, dafs in der Stelle des Presb. Johannes, die von Mk. handelt von *λογίοις κυριακοῖς* die Rede war, welcher Ausdruck dann erklärt wurde durch *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριςοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα;* wenn nun hier in der unmittelbar darauffolgenden Nachricht über Mt. wieder *τὰ λόγια* ohne weitere Erklärung vorkomme, so sey offenbar, dafs dies Rückbeziehung auf die *λόγια* des Mk. sey, dafs also das Citat über Mt. mit dem über Mk. aus Einer und derselben Schrift, wo beide citirte Stellen beisammen standen, entlehnt sey. Eine ähnliche Rückbeziehung, die dasselbe beweist, findet S i e f f. mit Recht in dem über Mt. gesagten *συνετάξατο.* Denn dies ist offenbarer Gegensatz gegen das zuvor von Mk. gesagte *ο ὐ μ έ ν τ ο ι τ ά ξ ε ι ἔγραψεν.* (Schon der Presb. Joh. erkannte nämlich, dafs Mk., wie auch wir es fanden §. 25, ohne Ordnung und Eintheilung Bild an Bild reihe, während Mt. einer bestimmten Anordnung folgt. Vgl. hierüber weiter §. 139, 3.)

ἕκαςος[4]). Der **Presbyter Johannes**, selbst noch ein Jünger Jesu, versichert also: Mt. habe sein Ev.

4) In eine Anm. verweisen wir die Widerlegung des bereits oft und gründlich genug widerlegten Einwurfs von Lachmann (Stud. u. Krit. 1835, 3, 577 ff.) und Credner (Einl. §. 88). In der Stelle des Papias oder Presb. Johannes könne gar nicht von unserem Ev. Mt. die Rede seyn; denn jenes von Pap. erwähnte Ev. habe blofs *Reden Jesu* (λόγια) enthalten, das unsrige aber enthalte auch *Geschichten*. So habe es, baut man weiter, ein ursprüngliches *ächtes* aram. Ev. Mt., aus blofsen *Reden* bestehend, gegeben, aus welchem erst später unser griech. unächter Mt. so entstanden sey, dafs jene Redensammlung mit (mythischen) Erzählungen verbunden worden sey. Dagegen bewiefs Hug (Gutachten pag. 33 f.) dafs λόγια im Sprachgebrauch der Kirchenväter die *canon. Schriften* als solche, mögen sie Reden oder Thaten enthalten, bezeichne. Vgl. *Iren.* prooem. Ῥαδιουργοῦντες τὰ λόγια τοῦ Κυρίου (es sind die ganzen Evv. gemeint) ἐξηγῆται κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι. Und: τῇ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κακοσυνθέτῳ σοφίᾳ. Und I, 8, καὶ λέξεις, καὶ παραβολὰς, ὅθεν καὶ ποθὲν ἀποσπῶντες ἐφαρμόζειν βούλονται τοῖς μυθοῖς αὐτῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. *Clem. Al.* strom. VII, 18, p. 900 f. Καθαρὰ καὶ δεκτὰ τῷ θεῷ παραδίδωσιν ἡ γραφὴ, ὡς ἂν εἰς πατέρα καὶ εἰς υἱὸν διὰ τῆς πίςεως τῶν δικαιώντων τὰ λόγια τοῦ θεοῦ νύκτωρ καὶ καθ᾽ ἡμέραν μελετόντων. *Orig.* comm. in Mt. tom. III ad Mt. 5, 19. Οὐδὲν ἐν τοῖς θειοῖς λογίοις ἐςὶ σκόλιον οὐδὲ ςραγγαλιῶδες. Dafs schon im n. T. dieser Sprachgebrauch konstant ist, beweist Harlefs (Erl. Weihnachtsprogramm 1841, pag. 8) aus den Stellen Röm. 3, 1 f.; Hebr. 5, 12. (Hiemit wäre noch zu vergleichen Act. 7, 38; woraus sich ergiebt, dafs die erste Bedeutung von λόγιον die von *Orakel, Offenbarung*, nicht die von *Rede, Diktum* ist). Harlefs bemerkt weiter (pag. 6), was auch schon Frommann (über die Echtheit und Integrität des Ev. Joh., gegen Weifse's ev. Gsche, in den Stud. u. Krit. 1840, 4) nachgewiesen hatte, und was längst von Sieffert (vgl. unsre vor. Anm.) bemerkt war, dafs das in der Stelle von Mt. gebrauchte λόγια sich aus dem unmittelbar in der

aramäisch geschrieben, und damals habe es ein jeder (dessen Muttersprache das aram. nicht war) übersetzt, so gut er eben konnte.

Unabhängig von Papias und dem Presbyter Johannes ist eine zweite Nachricht bei *Eusebius* (5, 10): Pantänus habe in Indien bereits „das Ev. Mt.“ gefunden, welches von Bartholomäus und zwar *in hebräischer Sprache* dorthin gebracht worden sey. *Ὁ Πάνταινος καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται· ἔνθα, λόγος, εὑρεῖν αὐτὸν, προφθάσαν τήν αὐτοῦ παρουσίαν, τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριςὸν ἐπεγνωκόσιν· οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποςόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφὴν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον.* (Ueber den Werth dieser Nachricht siehe den folgenden §).

Irenäus 3, 1 sagt: *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καί τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.*

Origenes bei *Euseb.* 6, 25 sagt: *Πρῶτον μὲν*

Stelle über Mk. vorhergehenden gleichen Ausdrucke vollkommen erkläre. In der von Mk. handelnden Stelle aber wird promiscue gesagt: *Μαρκὸς ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει, τα ὑπὸ τοῦ Χριςοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντας* und: *οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων.* (Gegen die alberne Erklärung des *ἢ λεχθέντα κλ.* von Weifse vgl. Harlefs p. 7). — Frommann beruft sich weiter auf den Titel von des Papias Schrift: *Κυριακῶν λογίων ἐξήγησις*, welche Schrift gleichwohl nicht blofs Reden sondern auch Geschichten enthalten habe. (Siehe die Fragm. in Routh *reliquiae sacrae*, Oxon. 1814, I, p. 3 — 16).] Endlich vgl. Suicer, thes. eccles. v. *λόγιον*, und Photius cod. 228, p. 248. Bekk. (*ἥ τεπ αλαιὰ διαθήκη καὶ τὰ κυριακὰ λόγια καὶ τὰ ἀποςολικὰ κηρύγματα*). Der Einwurf Lachmann's (sammt seiner Hypothese) ist also ein auf allen Punkten geschlagener.

(εὐαγγέλιον) γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην ὕϛερον δὲ ἀπόϛολον Ἰησοῦ Χριϛοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιϛεύσασι, γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον.

Hieronymus (praef. zu Mt.) sagt: *Matthaeus in Judaea evangelium* Hebraeo sermone *edidit ob eorum maxime causam, qui in Jesum crediderant ex Judaeis.* De vir. ill. cap. 3: *Matthaeus primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi* Hebraicis literis *verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est.*

Endlich Epiphanius 29, 9 von den Nazaräern: ἔχουσι δὲ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊϛί· παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἑβραϊκοῖς γράμμασιν, ἔτι σώζεται. (Vgl. Chrysost. hom. in Mt. 1.)

Auch die syrische Kirche hatte (nach Assem. biblioth. orient. III, 1, pag. 8 vgl. Credner I, 73) die von *Ebedjesu* (cat. libr.) ausgesprochne Ansicht: ܡܬܝ ܥܒܪܐܝܬ ܒܦܠܣܛܝܢܐ ܐܘܢܓܠܝܘܢ.

So haben wir eine ganze Reihe von Vätern, die die aram. Abfassung des ersten Ev. *als eine ausgemachte Sache*, ruhig und fest, vortragen.

3. Schon die Stelle aus Epiphanius weiset uns auf ein Verhältnifs des aram. Mt. zu dem Ev. der Nazaräer hin, das wir nun weiter betrachten müssen, und das über die ganze Frage viel Licht gewährt. Es sind noch viele andere Data, welche eine Verwandtschaft zwischen dem aram Mt. und etlichen apokryph. Evv. zum Gegenstande haben, und diese Data müssen wir nun berücksichtigen, ehe wir im folgenden §. uns eine eigene Ansicht über die ganze Frage bilden können.

Wir gehen von Hieronymus aus († 420), der die meisten Stellen über unsern Gegenstand enthält, und bei welchem wir auch wirklich eine hauptsächliche Kenntnifs hierüber erwarten dürfen, weil er in Palästina

gelebt, ja die Untersuchung über den aram. Mt. sich, wie wir sehen werden, zu einem Hauptgeschäft gemacht hat.

Dieser Mann schreibt nun (adv. Pelag. 3, 1) vom „*evangelium* juxta Hebraeos“ so: „*ev. juxta Hebr.*, „*quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis literis* „*servatum est,* quo utuntur usque hodie Nazaraei; „*secundum* apostolos *sive ut* plerique *autumant, juxta* „Matthaeum, *quod et in Caesariensi habetur bibliotheca.*“ Dieser Satz enthält zwei Urtheile:

A. *Das* Hebräerevangelium *ist identisch mit dem* Nazaräerevangelium.

B. *Das* Hebr. ev. *stammt von* Matthäus *her.*

Den Satz A spricht *Hieron.*, der sowohl das Hebräerev. (welches, wie wir unten sehen werden, und wie besonders aus *Euseb.* 3, 25 hervorgeht, eine *allgemein bekannte* Schrift war) als auch das Nazaräerevangelium durch Autopsie kannte (vgl. die sogleich anzuführende Stelle *Hier.* zu Mt. 12, 13) mit *kategorischer* Bestimmtheit aus. Den Satz B giebt er für die Meinung der *meisten Zeitgenossen.*

Gehen wir nun zu den andern Stellen des *Hieron.* Zu Mt. 12, 13 sagt er: *In evangelio, quo utuntur* Nazaraei et Ebionitae, *quod nuper in graecum sermonem de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a* plerisque *Matthaei authenticum* (die Originalschrift des Matthäus). Hier lesen wir nun, Hier. hat vom Naz.ev. so genaue Notiz genommen, dafs er es übersetzte. Weiter sehen wir den Satz B, dafs das Naz.ev. von den *Meisten* für das aram. Original des Mt. gehalten wurde, auf's neue ausgesprochen, und ebenso setzt die Bezeichnung „*Matthaei authenticum*“ voraus, dafs jene *plerique* den kanon. griech. Mt. nicht für original hielten. Endlich geht aus der Bezeichnung: *evangelium, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae* ein dritter Satz hervor:

C. *Das* Naz.ev. *ist identisch mit dem* Ebionitenev.

Aber wir können nun sogleich noch eine weitere Folgerung (mit Harlefs pag. 14) ziehen. Das Naz.ev. kann unmöglich dem kanon. Mt. *gleich* gewesen seyn;

wozu hätte es Hieron. sonst übersetzt [5]). Weiter aber müssen wir nun auch schliefsen:

D. *Das Hebr. (Naz.)ev., wiewohl vom kan. gr. Mt. abweichend, war doch so, dass man es für das aram. Original des letzteren halten konnte und hielt.*

Dieser letztre Satz (sowie beiläufig auch wieder der Satz A) wird bestätigt durch *Hier.* de vir. ill. 2 *Evangelium quoque, quod appellatur* secundum Hebraeos *et a me nuper in Graecum Latinumque sermonem translatum est* (also eben das Naz.ev.) quo et Origenes saepe utitur (also von Orig. unbedenklich gebraucht.)

Wir gehen nun zu Epiphanius über, einem Manne, bei dem wir wohl den gröfsten Argwohn gegen alle von Häretikern gebrauchte Schriften erwarten dürfen. Aber auch er giebt den Nazaräern unbedenklich zu, das Ev., dessen sie sich bedienten, und welches sie *κατὰ Ματθαῖον* nennten, sey der *bei ihnen allein aufbewahrte* aram. Matthäus. (Siehe die Stelle 29, 9 oben *pag.* 933.) Auch er stimmt also dem Satze D bei.

Er stimmt aber auch mit den Sätzen C und A und B überein. D. h. er hält das Ebionitenev. für wesentlich identisch mit dem Naz.ev.; er hält beide für identisch mit dem Hebräerevangelium, er hält endlich alle drei für den aram. Mt. Denn 30, 3 sagt er von den Ebioniten: *δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, καλοῦσι δὲ αὐτὸ καθ' Ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ ἐςιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Hier ist er weit entfernt es als Prätension der *Ebioniten* darzustellen, dafs ihr Ev. das des Mt. sey; vielmehr giebt er es als sein eigenes Urtheil: auch die Ebioniten *nehmen an* das *Evangelium Matthäi;* das Ev. Mt. ist die einzige unter

5) Harlefs: *Cur enim graecum in sermonem reddidisset, si illud cum evangelio canonico, graece exarato, convenire vidisset?*

unseren n. t. Schriften, welche von den Ebioniten nicht verworfen, sondern für kanonisch angenommen wird. Sodann referirt er, dafs gerade die Ebioniten selbst es *nicht* „Ev. Mt." sondern „Hebr.ev" nannten. Auch dies weifs er nicht zu tadeln, noch sieht er darin ein Hindernifs, weshalb jenes Ebion.ev. etwa *nicht* von Mt. stammen könnte; vielmehr erkennt er an: „in der That hat ja auch Mt.hebr. (aram.) geschrieben."

Ebenso Irenaeus (h. 1, 26) *(Ebionaei) solo autem eo, quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur.* Ebenso Euseb. 3, 27. *Οὗτοι* (die Ebioniten) *δὲ τοῦ μὲν ἀποςόλου πάσας τὰς ἐπιςολὰς ἀρνητέας ἡγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποςάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου. Εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοίπων σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον.*

Diese Nachrichten der Väter erhalten nun erst volles Licht, wenn man auf die Citate und Fragmente Rücksicht nimmt, welche wir aus dem Hebr.ev., dem Naz.- und Ebioniten-ev. noch besitzen. Die Väter erklärten alle drei Ev. für Ein und dasselbe, und zwar für identisch mit dem aram. Original des Mt. Gleichwohl mufs, wie wir in Satz D sahen, das „Naz.ev." bereits von der kanon. griech. Uebersetzung des Mt. *verschieden* gewesen seyn. Betrachten wir nun die Citate und Fragmente genauer, so finden wir:

E. Hebr.ev., Naz.ev. *und* Ebionitenev. *stellen* drei Rezensionen *ein und desselben Ev. dar, und zwar so, dass das* Hebr.ev. *nichts als der (unbedeutend alterirte) aram. Mt. ist, der von den frühern orthod. Vätern noch gebraucht, dann aber völlig vom griech. Mt. verdrängt war; dass das* Naz.ev. *derselbe Mt. ist, wie er von den Nazaräern ängstlich und allein beibehalten, aber bald auch verdorben wurde; dass endlich das* Ebionitenev. *ein noch mehr depravirtes Naz.ev. ist, worein die bereits todt und durch und durch häretisch gewordene Sekte (vgl.* §. 131, *e) nach Art der Gnostiker das abgeschmackteste Zeug aufnahm.*

Das Hebräerevangelium war noch zur Zeit des

Eusebius († 340) bei orthodoxen Theologen *bekannt*, und *nicht ohne Ansehn*. Denn in der bekannten Stelle 3, 25 stellt es der alte Kirchenhistoriker nicht etwa unter die *νόθα* (vgl. *Eus.* 3, 25 mit 3, 31) sondern unter die *ἀντιλεγόμενα*, d. i. unter die Bücher, deren Authentie oder Kanonizität *bezweifelt* wurde. Die Worte (Eus. 3, 25) lauten: *ἔτι δὲ ὡς ἔφην ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἥν τινες ὡς ἔφην ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις· ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι. Ταῦτα μὲν πάντα* (die ganze Reihe ist folgende: *Jak. Jud.*, 2 und 3 *Joh.*, *Hermas*, *Apok. Petri*, *Barnabas*, *Apok. Johannis*, *Hebräerev.*) *τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη.*

Doch wollen wir uns hüten, hieraus *zuviel* zu schliefsen. Zuviel würden wir folgern, wollten wir annehmen, dafs zu des Euseb. Zeit das alte ächte Hebr.ev. sich noch in einer genügenden Zahl von Handschriften *in den Händen der orthodoxen Theologen*, *unabhängig von den Nazaräern*, *rein* erhalten habe. Vielmehr führt uns alles darauf hin (vgl. oben *Epiph.* 29, 9), dafs in der orthod. Kirche sich eine eigene Sippe von Handschriften des Hebr.ev.'s nie befunden hat, sondern dafs die Nazaräer frühzeitig die einzigen Inhaber dieser Schrift waren, und die orthod. Theologen ihre Citate stets aus solchen codd. entnahmen, die sie von den Nazaräern entweder gerade überkommen hatten (wie *Hieron.*) oder die doch als Töchter nazaräischer Mskte zu betrachten waren.

Wir sehen nämlich in der Reihe von Citaten aus dem Hebr.ev., die wir bei den einzelnen Vätern nach einander finden, dieselbe *allmähliche Depravation* des Charakters jener Schrift, wie sie aus der Depravation der Ebioniten selber sich erklärt. So begreift man nun auch, wie das Hebr.ev. in den ältesten Zeiten *unbedenklich citirt* werden konnte, dann aber Zweifel dagegen sich erheben mufsten, so dafs es zu des *Euseb.* Zeit nur von einem *Theile* der Kirche noch für ein Homologumenon angesehen ward.

Citirt wurde es schon von *Hegesipp* [6]), *Ignaz* [7]) und *Papias* [8]). Von den hier citirten Stellen haben wir nur noch eine (bei Papias) und auch von ihr nur eine kurze Inhaltsangabe, worin wir die Luk. cap. 7 erzählte Geschichte von der *Salbung durch die Sünderin* wiederzuerkennen glauben. Der aram. Mt. erhielt also wohl frühzeitig Zusätze aus dem ächt-evangel. Geschichtsstoff, vielleicht aus dem Ev. Luk. selbst [9]).

Citirt wurde es weiter von *Clem. Alex.* Strom. 1, pag. 380 (in Grabe spicil. I, pag. 26 und in Fabric. cod. apocr. n. T. I, 361 ff.) heifst es: *Κἂν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ· ὁ θαυμάσας* [10]) *βασιλεύσει, γέγραπ-*

6) *Eus.* 4, 22. Ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν (Hegesipp), ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιςευκέναι.

7) *Hier.* vir. ill. 16. Ignaz habe das *evangelium, quod nuper a me translatum est*, citirt.

8) *Eus.* 3, 39. (Papias) ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱςορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Hieraus schliefst Hug (II, p. 17 f.) höchst wunderlicherweise auf die grofse Dummheit und Akrisie des Papias, der ein so apokryph. Ev., wie *das mit dem Hebr.ev. identische*, von Epiphan. citirte Ebionitenev. war, habe citiren können. Hug hat hier über der Identität die Verschiedenheit der verschiedenen Rezensionen jenes Ev., *die er doch pag.* 27 *selbst beweist*, vergessen, oder — vergessen wollen.

9) In späteren Citaten finden wir nämlich auch die Stellen Luk. 3, 1; 22, 15 wieder.

10) Hat *Clemens* hier das Wort תָּמַהּ ungenau übersetzt, hiefs es im Urtext nicht sowohl: *bewundern* als *obstupefieri, erschrecken* (über seine Sünden) so hatte die Stelle einen guten Sinn. Wäre das hebr. פלא im Urtext gestanden, so konnte der Sinn seyn: *wer verborgen ist, wird herrschen* vgl. Mt. 20, 26 f.

ται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαύσεται[11]). Auch hier haben wir zwar einen *Zusatz*, der sich in unserem Mt. nicht findet, jedoch einen Zusatz von ganz passender Art, der gar wohl aus *ächter* mündlicher Tradition stammen konnte.

Weit mehr war die Depravation schon vorgerückt, als Origenes das Hebr.ev. citirte. Orig. führt (tract. zu *Mt.* 19, 19) eine Stelle aus dem „Hebr.ev." an, folgendermassen: *Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos (si tamen placet alicui suscipere illud non ad autoritatem sed ad manifestationem propositae quaestionis*[12]) *). Dixit, inquit, ad eum alter divitum: Magister, quid bonum faciens vivam? dixit ei: Homo, leges et prophetas fac. Respondit ad eum: Feci. Dixit ei: vade, vende omnia quae possides, et divide pauperibus, et veni sequere me. Coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis, legem feci et prophetas; quoniam scriptum est in lege: Diliges proximum tuum, sicut te ipsum, et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se: Simon fili Joannae, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum.* Es ist dies die Geschichte Mt. 19, 16—23 incl., worin wir jedoch drei Zusätze bemerken. Der erste, dafs die Trauer des Jünglings malerisch so dargestellt wird, als habe er sich hinter den Ohren gekratzt, kömmt vielleicht auf Rechnung des *Rufin* oder auch wohl des *Origenes* selbst oder einer Uebersetzung des Hebr.ev. deren dieser Vater sich bedient haben wird. Vielleicht stand auch wirklich bereits im Hebr.ev. dies (geschmacklose)

11) Vielleicht war auch das Citat *Strom.* 5, 578 aus dem Hebräerev. entnommen. Οὐ γὰρ φθονῶν, φησὶ, παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ· μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου. Vgl. Mt. 13, 11.

12) Bereits keine unbefangene Citation mehr. *Orig.* fühlt schon das apokryphische durch.

Bild, was freilich den Gedanken des ächten Mt. recht anschaulich und treu wiedergab. Der zweite Zusatz ist die Rede Jesu: *Quomodo dicis — ex ea ad eos.* Eine Expcsition dessen, was Jesus allerdings *bezweckt*, aber nicht *gesagt hatte.* Der dritte Zusatz ist der Name „Simon Johanna", der statt der *μαθηταὶ* Mt. 19, 23 eintritt, und wohl nicht blofs aus v. 27 heraufgenommen seyn wird, sondern worin sich allerdings (vgl. *sedenti apud se*) eine nazaräische Bevorzugung des Petrus auszudrücken scheint.

Aehnlicher Natur sind die Depravationen in einer anderen Stelle, die von *Orig.* an zwei Orten citirt wird. *Hom.* 15 *in Jer.* *Εἰ δέ τις παραδέχεται* 13) *τὸ· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ Θαβὼρ καὶ τὰ ἑξῆς.* *Tom.* 2 *in Joh. p.* 58 *Huet: Ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ Σωτήρ φησιν· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ.* Dieselbe Stelle citirt *Hieron.* lib. 11 comm. in Jes. 40, 11 zum Beweis, dafs der heil. Geist zwar bald als weiblich, bald als männlich dargestellt werde, aber an sich keines sey, *„in divinitate enim nullus est sexus."*

Diese Stelle wird insgemein zum Beweise für die Schlechtigkeit und völlig apokryphische Natur des Hebr.ev.'s angeführt. Wäre dies wirklich so arg, so müfste man sich nur um so mehr wundern, wie *Orig.* und namentlich *Hieron.* sie dennoch citiren konnten. In der That aber ist sie, wenn auch ein Zusatz, doch ein unschuldiger, keineswegs ein häretischer. Schon *Hier.* l. c. macht darauf aufmerksam, dafs רוח im Hebr. Femininum sey. Wie leicht mochten sich nun die Nazaräer den h. Geist (wie wenn er z. B. im deutschen „die heilige Seele" hiefse) als weibliches Wesen denken! Zu dem vgl. Mt. 1, 18 und 20! Eine solche Benennung konnte also leicht entstehen. Zu *ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν* vgl. Ez. 8, 3. — Es verhält sich also mit die-

13) Auch hier Zweifel an der kanon. Autorität des Hebr.ev.'s.

sem Citat, wie mit dem vorigen. Die Zusätze verhalten sich zum ächten Stoff ähnlich, wie die Zusätze in den ältesten Targumim zum a. t. Text. Man fügte Erklärungen und Nebenzüge bei, ohne häretisches beizumischen.

Und in diesem Zustande erscheint uns denn auch das Nazaräerevangelium bei Hieronymus. Er citirt (lib. 3 adv. Pelag.) aus dem *„evangelium juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem sermone sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni“* etc. die Stelle Mt. 18, 22 ganz richtig. Ferner citirt er aber eine apokr. Geschichte: *Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemus ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi, ut baptizer ab eo. Nisi forte hoc ipsum, quod dixi ignorantia est.* Bereits ein ebionisirender Zug. Ferner citirt *Hieron.* (vir. ill. v. Ignat.) folgende Worte aus der Auferstehungsgeschichte: *Et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: ecce palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale, et statim tetigerunt eum et crediderunt.* Es ist dies die Stelle Luk. 24, 39, nur mit der Veränderung, dafs die Jünger hier als „Petrus und die bei Petrus waren“ auftreten, mithin wieder Petrus auf gut nazaräisch bevorzugt wird. — Ein viertes Citat bei *Hieron.* (lib. 2 comm. in Mt. 12) enthält die Nachricht, dafs der Mann mit der verdorrten Hand ein *caementarius* gewesen sey. Ein wiederum unschuldiger Zusatz. Ausserdem findet sich (zu Ezech. 24, 7) die Nachricht, es werde im Naz.ev. für eine der gröfsten Sünden erklärt. wenn jemand seinen Bruder betrübe (vgl. Mt. 5, 22). Weiter (zu Eph 5, 4) findet sich eine Rede Jesu citirt: „Niemals seyd ihr fröhlicher, als wenn ihr euern Bruder in Liebe sehet.“ (Vielleicht ein Zusatz zu Mt. 18, 22). Endlich wollen wir noch ein Citat bei (*Hieron.* (zu Jes. 4, 12) vergleichen. Es lautet: *Factum est autem, cum ascendisset Dominus de aqua, et fons omnis spiritus sancti descendit et requievit super eum, et dixit illi: fili in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem super te; tu enim es requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas*

in sempiternum. Es ist die Stelle Mt. 3, 17, in welche wieder — ganz targumistisch — ein an sich sehr richtiges Theologumenon hineingetragen ist.

Dies war also der Zustand des *Hebr.ev.'s* wie es zu des *Hieron.* Zeit als *Nazaräerev.* existirte. Es enthielt Geschichten oder Reden, die im Mt. gar nicht gestanden waren; es enthielt zweitens bei ächten Geschichten mancherlei in die Geschichte selbst hineingetragene Erläuterungen und Theologumena; es enthielt drittens Spuren einer Bevorzugung des Petrus.

Ganz anders nun erscheint uns endlich die Rezension des Hebr.ev.'s, die dem Epiphanius als Ebionitenevangelium vorlag. *Epiphan.* betrachtet dies Ev. bereits als ein verderbtes, ketzerisches [14]. Die Citate, die er uns aufbehalten hat, beweisen unwidersprechlich, wie weit und wie rasch die Depravation bei den *Ebioniten* fortgeschritten war. Dieselbe Stelle von Jesu Taufe, welche wir so eben als letztes Citat des *Hieron.* betrachteten, lautet bei *Epiph.* (h. 30) folgendermassen: *τοῦ δὲ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου· καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἐκ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης εἰς αὐτὸν, καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα σύ μου εἶ ὁ υἱός ὁ ἀγαπητὸς· ἐν σοὶ εὐδόκησα ἐγὼ· σημερὸν γεγέννηκά σε· καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα, ὃ ἰδὼν ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτὸν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου, ὁ ἀγαπητὸς ἐφ' ὃν εὐδόκησα. Καὶ τότε Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ λέγει· δέομαί σε κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ, ἀφῆς, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.* Dafs dies eine völlig andere Rezension,

14) Haer. 30. Itaque in evangelio apud ipsos secundum Matthaeum appellato, *non integro autem et pleno, sed corrupto ac mutilato*, habetur etc. — Um so viel mehr Gewicht hat es, wenn *Epiph.* dennoch (siehe oben 2) dies Ev. für den (nur depravirten) aram. Mt. anerkannte.

als die dem *Hieron.* bekannte, sey, ist sonnenklar [15]. Hier fehlt die dortige Rede über Christum als den Schlufs der Propheten; dagegen findet sich hier eine doppelte Stimme vom Himmel u. s. w.

Ferner fehlten nach *Epiph.* h. 30, §. 13 im Ebionitenevangelium die drei ersten capp. unsers kan. Mt., welche nach *Hieron.* im *Nazar.ev.* *nicht* fehlten (denn *Hier.* citirt *in quaest. adv. Mt.* 2, 6 und *vir. ill. v. Matth.* zwei Stellen aus dem Naz.ev. die sich Mt. 2 wiederfinden.)

Weitere Citate aus *Epiphan.* h. 30: *Ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα ἐξελέξατο ἡμᾶς. Καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπε· παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν ζηλωτὴν, καὶ Ἰούδαν τὸν Ἰσκαριώτην καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου, καὶ ἠκολούθησάς μοι* [16]. *Ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο*

15) Hug sagt (II, p. 26) die Citate des *Epiphan.* müfsten uns „gegen den Bericht des Hieron. mifstrauisch machen", weil sie mit dessen Citaten nicht übereinstimmten. Mifstrauisch müssen sie uns nicht machen; wohl aber uns die Augen öffnen über die *stufenweise* Depravation des Hebr.ev.'s.

16) Weil schon *Hieron.* (lib. 3 adv. Pel. s. oben) sagt, etliche hielten das Naz.ev. für das *ev. secundum apostolos* und weil nun auch hier im epiphanischen Ebionitenev. anfangs *alle Jünger* redend eingeführt zu seyn scheinen, so meint Hug (p. 29) das Ebionitenev. sey nicht der *aram. Mt.* gewesen, sondern das *Ev. sec. apostolos.* Aber erstlich redet an jener Stelle offenbar nur *Matthäus* im *Namen* der anderen; *er* ist es ja, zu dem sich nachher Jesus speciell wendet: *καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον.* Sodann wissen wir gar nichts sicheres von dem wirklichen Daseyn eines besonderen *Ev. sec. apostolos. Hieron.* in jener Stelle und *Orig.* hom. in Luc. sind die einzigen, die es und zwar als *ketzerische* Schrift erwähnen. In späteren Zeiten findet sich nur bei *Ambros.* zum Proöm. des Luk. eine unsichre Notiz *(et aliud*

ἀποςόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ. Καὶ ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων καὶ ἐξῆλθον πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι, καὶ ἐβαπτίσθησαν, καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα. Καὶ εἶχεν ὁ Ἰωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου, καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὸν ὀσφῦν αὐτοῦ. (Wörtlich wie Mt. 3, 4). Καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησι, μέλι ἄγριον οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ Μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ [17]).

quidem fertur *evangelium, quod duodecim scripsisse dicuntur)* und eine ähnliche bei Theophylakt zum Proöm. des Luk. (Dafs *Justin.* mit den ἀπομν. τ. ἀπ. nicht das Ev. sec. apost., sondern vielmehr die kanon. Evv. meine, darüber siehe Sieffert p. 2 ff.). — Eine Schrift, die schon zu des Origenes Zeit für ketzerisch galt, kann mit einer anderen, die Origen. selbst noch citirt, unmöglich identisch gewesen seyn. Möglich ist es aber, dafs, wie aus dem Ev. Luk. einzelne Stellen sich in das Hebr.ev. einschlichen, dies späterhin auch mit einzelnen Stellen aus häret. Evv. geschehen sey.

17) Man hat diese Stelle als Beweis angeführt, dafs das Ebionitenev. (oder auch wohl das Hebr.ev. überhaupt) gar nicht aus einer ursprünglich aram. Quelle herstamme, sondern vielmehr aus griechischen Quellen, worunter auch der griech. kan. Mt., stamme und so erst aram. zusammengeschrieben worden sey. Denn an unserer Stelle seyen (wie schon *Epiph.* selbst meinte: ἵνα δῆθεν μεταςρέψωσι τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς ψεῦδος, καὶ ἀντὶ ἀκρίδων ποιήσωσιν ἐγκρίδας ἐν μέλιτι) aus den ἀκρίδες des griech. Mt. durch Verwechslung ἐγκρίδες geworden. — Hienach müfste man annehmen, der Verfasser des aram. habe unsern kan. Mt. benützt, habe hier ἀκρίδες für ἐγκρίδες gelesen, und nun ככר oder עגה oder etwas dergl. geschrieben, und *Epiph.* habe dies wiederum durch ἐγκρίς rückübersetzt. Hier bliebe es nun jedenfalls auffallend, dafs *Epiph.* beim Rückübersetzen trotzdem, dafs ihm eine Menge andere griech. Wörter, die *Kuchen* heifsen (wie λάγανον, ἐγκρυφία, μάζα, πέμμα, πλακοῦς) zu Gebote stunden, zufällig gerade wieder auf ἐγκρίς verfallen seyn sollte. — Allein die ganze Sache löst sich ohnehin auf, sobald man das nach dem μέλι ἄγριον erwähnte μάννα nebst der Stelle *Num.* 11, 8

Der Anfang des Ebionitenev.'s war nach *Epiph.* (ibid.) folgender: *'Εγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας* (!) *ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισάβετ* (wieder etwas aus Luk. herübergenommen) *καὶ ἐξέρχονται πρὸς αὐτὸν πάντες.*

Hier bei *Epiphan.* finden wir nun bereits ein eigentliches apokryphisches Gewebe von Zusätzen, unter deren Last und Menge kaum hier und da der alte Matthäus wiederzuerkennen ist. So bestätigt sich also durch Betrachtung der uns übrigen *Citate* das, worauf uns schon die *Nachrichten* der patr. geführt haben. Nämlich während Hug erstlich voraussetzt, das Hebr. ev. müsse zu allen Zeiten schon so ausgesehen haben, wie es zu des *Epiph.* Zeit aussah, und während er nun hieraus folgert (p. 25): „Soweit im Alterthume zurück das „Daseyn des jüdischen Buches (!) weiter erweislich und „durch historische Gründe beurkundet ist, finden wir „es immer von unserem Mt. so verschieden, dafs die „Identität beider Schriften keine Vermuthungsgründe für

berücksichtigt. An dieser Stelle heifst es vom Manna ויהיה טעמו כטעם לשד השמן, nach den LXX: *καὶ ἦν ἡ ἡδονὴ αὐτοῦ ὡσεὶ γεῦμα ἐγκρὶς ἐξ ἐλαίου.* Nun wissen wir auf einmal, wo die *ἐγκρίδες* herkommen. Nicht durch Verwechslung von *ἐγκρίς* mit *ἀκρίς* kamen sie in die Stelle des Ebionitenev.'s, sondern dadurch kamen sie hinein, dafs der, welcher einmal zum *μέλι ἄγριον* den Zusatz gemacht hatte, es habe wie Manna geschmeckt, nun auch die weitere Beschreibung des Manna aus *Num.* 11, 8 (aramäisch) aufnahm, und dafs nun der *griech. Uebersetzer* (denn *Epiph.* fand schon das Wort *ἐγκρίδες* vor, las also das Eb.ev. in einer griech. Uebersetzung) beim Uebersetzen des Citates gar wohl die Stelle aus *Num.* erkannte, und sie mit dem Worte der LXX. wiedergab. Einen griech. Ursprung — oder griech. Quellen des Ebion.ev.'s (Hebr.ev.) oder gar eine Entstehung desselben aus unserm griech. Mt. darf man also nicht folgern.

„sich hat" — so sahen wir gerade umgekehrt: a) trotz der geringen Zahl von Citaten, die wir besitzen, sehen wir doch ganz deutlich eine Depravation des alten *Hebr. ev.'s,* welches in den ersten zwei Jahrhunderten als kanonisch betrachtet und citirt wurde, dann dadurch, dafs es allein bei den Nazaräern und Ebioniten sich erhielt, verderbt wurde und paraphrastische Zusätze [18]) erhielt, zugleich auch in der Achtung der Katholiker sank, und endlich mit dem vollen Verfall der Ebioniten zum schlechten apokr. Machwerk herabsank. — b) Dafs, obgleich wir im Ganzen so wenig Citate haben, dafs dieselben alle füglich auf 4 Oktavseiten gedruckt werden könnten [19]), darin doch eine verhältnifsmäfsig überaus grofse Menge von Stellen ist, die wir in unserm Mt. wiederfinden: nämlich Mt. cap. 2; cap. 3, 4 u. 17; 5, 22; 6, 11; 12, 10; 18, 22; 19, 16 — 23; 20, 26; 23, 35; 27, 16 u. 51; 26, 17. — c) So bestätigt sich denn die Aussage der Kirchenväter, dafs das Hebräerev. nichts anderes, als der ursprünglich aram. geschriebene Matthäus war.

§. 133.

Hypothesen über die Entstehung des Mt.

1. So klar und übereinstimmend diese Data auch seyn mögen, so haben gleichwohl Erasmus, Oecolampad, Calvin, Flacius, Beza, Gerhard, Wetstein, die meisten altref. und altluther. Theologen, und unter den Neueren Schubert (dissert.), Theile [1]) Heydenreich [2]), Paulus (im Comm. 1, 1, 36), Fritzsche (ebenso), Henneberg (ebenso), Hug [3]), De

18) Unter den Zusätzen bemerkten wir mehreres, was sich im Luk. wiederfindet (Luk. 1, 5 ff.; 3, 1; 7, 36 ff.; 22, 15.)
19) Vollständig siehe dieselben in De Wette, Einl. II, §. 64.
1) In Winer's und Engelhardt's n. krit. Journal der theol. Liter. II, pag. 181 ff. und 346 ff.
2) Ebendas. III, 129 ff. und 385 ff.
3) Einl. in's n. T. II, §. 8 — 12. Theile und Hug haben ihre Hypothese so scharfsinnig und fein ausgearbeitet, dafs selbst Harlefs ihnen beitrat (Weihnachtsprogr. pag. 10 ff.) —

Wette und Schott (in seiner Einl.) die Hypothese aufgestellt, Mt. habe nichtsdestoweniger *griech.* geschrieben. Diese Hypothese ist zwar nicht durch die Kritik derer widerlegt, welche (wie z. B. Usteri, Dav. Schulz) aus innern Gründen dem Mt. die Apostolizität absprechen, wohl aber durch die gründliche äufsere Kritik von Sieffert (Urspr. etc. pag. 1 — 42). Da die neuesten Vertheidiger der Theile'schen Hypothese durchaus keine neuen Beweise vorgebracht haben, die nicht Sieffert längst widerlegt hätte, da sie auch Sieffert's Gegengründen keine eigenen Widerlegungen ihrerseits entgegenstellten, so ist unsere Aufgabe fast lediglich die, ein kurzes Resümme der Sieffert'-chen Untersuchungen zu geben.

Die Vertheidiger der griechischen Entstehung gehen meist folgendermassen zu Werk. *a) Alle Zeugnisse aller Kirchenväter über einen aram. Mt. lassen sich aus dem Zeugnisse des Papias als aus einer primären und gemeinsamen Quelle ableiten. b) Nun war Papias ein unkritischer Mensch. c) Wie nun später Hieronymus und Epiphanius durch eine gewisse Aehnlichkeit, welche zwischen dem Naz. und Ebioniten- oder Hebräerevang. und dem griech. Mt. vorhanden war, getäuscht wurden, also dass sie in jenem noch Rudera von diesem zu erblicken glaubten, so* kann *sich auch schon Papias getäuscht haben. Es* kann *also der Anfang der ganzen Kette jener Nachrichten auf einem Irrthum beruhen. d) Sind nun die Beweise* für *den aram. Mt. nicht zwingend, so sind desto zwingender die Beweise* gegen *ihn. Den aram. Mt. hat niemand gesehen. e) Das Hebr. oder Naz. oder Eb. Ev., was man dafür ausgab, war ein ganz elendes Machwerk.*

Hiegegen ist nun folgendes zu erinnern.

Ad a) *Erstlich* stammt die Nachricht Eus. 3, 25 nicht von Papias sondern von dem Presb. Johannes. (Siehe den vor. §.) — Sodann ist das Zeugnifs in Betreff des *Pantänus* jedenfalls von Papias ganz unabhängig. Harlefs sucht (p. 12) dies Zeugnifs zu entkräften. Er

Die Geschichte der Controverse siehe besonders übersichtlich zusammengestellt in Credner Einl. I, §. 42 ff.

sagt: „*Cujus evangelii quae fuerit natura quum prorsus igno-„retur, neque ullo modo ex ipsis Eusebii verbis eluceat, utrum „evangelium istud idem fuerit cum illo, quod a Papia laudatur, „an ab eo diversum, utrum aramaice scriptum, an aramaicum „in sermonem versum a Bartholomaeo vel alio quodam, summa „injuria Pantaenus inter eos numeratur, qui Papiae testimonium „sua confirmaverit autoritate*." Ich mufs indessen gestehen, hiedurch von der Irrigkeit meiner Ansicht nicht überzeugt worden zu seyn. Ob das von Barthol. nach Indien gebrachte Ev. identisch mit dem von Papias citirten war? Darauf, dünkt mich, kömmt wenig oder nichts. Es soll eine *blosse Sage* geherrscht haben, Pantänus hätte in Indien einen von Barthol. dorthin gebrachten aram. Mt. gefunden; so ist das schon genug. Eine solche Sage konnte gar nicht entstehen, wenn man nicht irgend etwas vom Daseyn eines aram. Mt. wufste. Zwar glaubt Harlefs, es könne mit den Worten: *Βαρθολομαῖον αὐτοῖς Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφὴν*, auch gesagt seyn, Bartholomäus habe den griech. Mt in's hebräische übersetzt, um ihn nach Indien zu bringen. Wie aber konnte er, wie konnte sonst jemand auf einen solchen Einfall kommen? Wird denn ein Deutscher Schiller's Gedichte in's Dänische übersetzen, um sie den Russen zu bringen? Entweder mufste Barth. die Schrift lassen, wie sie war, um sie mündlich zu verdollmetschen, oder wollte er sie übersetzen, so mufste er sie sogleich in's Indische übertragen. Zwar ist es mehr als wahrscheinlich, dafs Barth. sich zunächst an die *Juden* in Indien (wahrscheinlich Arabien) wird gewendet haben, und so erklärt es sich, wie er einen aram. Mt, wenn ein solcher vorhanden war, mitnahm; denn das Aram. war den Juden im Orient allenthalben bekannt. Keineswegs aber würde sich hieraus erklären, weshalb Barth. einen griech. Mt., falls ein *solcher* da war, in das nur dem arab. *Juden* verständliche Aramäische, und nicht lieber statt dessen in das *allen* Arabern, Juden und Nichtjuden, geläufige (und auch den ersteren am meisten geläufige) Arabische übersetzt haben sollte. In jenen Worten liegt also allerdings, dafs Barth. einen *aram. geschriebenen* Mt. nach

Indien gebracht habe Und so möchte der von Harlefs verlangte Beweis: *verba illa Βαρθολομαῖον καταλεῖψαι κλ. alio, atque Crednerus opinatur, modo intelligi neque posse neque debere*, allerdings geführt werden können

Soll nun jene *Sage* — es soll nichts, als *Sage* gewesen seyn — sich etwa aus der Meinung eines einzigen gebildet haben? Weil Papias (richtiger müfste es schon heifsen: der Presb. Johannes) sich einbildete, das Ebionitenev. sey von Mt. geschrieben, *also* habe Mt. erst aram. geschrieben — *darum* soll anderswo sich schnell eine Sage von einem in Indien aufgefundenen aram. Mt. gebildet haben?

Doch sehen wir von der Sage des *Pantänus* ganz ab. Gesetzt, die Nachricht vom aram. Mt. stammte wirklich nicht vom Presb. Johannes, sondern von Papias; gesetzt die pantänische Sage hätte nie existirt, gesetzt es hätte wirklich *Irenäus* seine Kunde von *Papias*, und *Origenes* die seine von *Irenäus* erhalten [4]), so müssen wir dann dennoch (vgl. Sieffert p. 26) fragen: wie ist es möglich, dafs eine ganze Reihe von Kirchenvätern, und zwar die allerbedeutendsten, ein *Irenäus*, ein *Origines*, ein *Eusebius*, ein *Hieronymus*, einer vom andern ein Mährchen abschreiben und es sorglos für baare Münze ausgeben! Steht es so mit der kirchlichen Tradition, dann steht *keine* Nachricht über irgend ein bibl. Buch mehr fest! *Irenäus* hat den *Papias* gewifs genauer als wir gekannt, und wufste sicher, wo er ihm trauen durfte, wo nicht. Und er sollte eine Conjektur ohne Prüfung hingenommen und verbreitet haben, ohne dafs sonst in der ganzen Christenheit jemand etwas davon wufste? Und *Origenes*, der gelehrte Schriftforscher, der gerade in Palästina seine kritischen Forschungen über das neue Te-

4) Harlefs (p. 11) stellt beider Nachrichten in Parallele, um wahrscheinlich zu machen, dafs *Orig.* seine Stelle unmittelbar aus der Stelle des *Iren.* geschöpft habe. Es dürfte sich dies indessen schwer beweisen lassen. Beide Stellen sind einander in gar nichts ähnlich, als darin, dafs in beiden von den vier kan. Evv. nach einander die Rede ist.

stament machte, der dort alle krit. Documente benützte, der der Gründer jener cäsariensischen Bibliothek war, sollte dieselbe Conjektur ruhig als kategorische Wahrheit abgeschrieben haben, ohne irgend wie und wo sich nur weiter zu erkundigen? Und *Eusebius*, der gewifs die ganze, zu seiner Zeit existirende christl. Literatur, studirt hatte, sollte einer Nachricht, deren Ursprung er selbst kannte und angab, beigepflichtet haben, auch wenn niemand sonst etwas davon wufste und gewufst hatte? Jedenfalls „geht", wie Sieffert sagt, „aus „dieser das ganze Alterthum durchlaufenden und völlig „widerspruchlosen Ueberlieferung hervor, *dass sich nir-„gend eine entgegengesetzte Tradition erhalten haben konnte.*" Und das ist im Grunde schon genug.

Ad b) Ueber die Geistesschwäche des armen *Papias* haben wir wenig zu sagen. Die bekannte mehr kindliche, als kindische Stelle über das 1000jährige Reich (bei *Iren.* 5, 23) und die Nachricht des *Euseb.*, Papias sey *πάνυ σμικρὸς τὸν νοῦν* gewesen, heben sich gegenseitig auf; denn aus jener Stelle wird uns ganz klar, wie *Eus.* zu diesem Urtheil kam. Mag sich nämlich dasselbe, wie Michaelis (Einl. in's n. T. II, §. 133) meinte, lediglich auf das chiliastische Dogma, dem Papias huldigte[5]), oder mag es sich, überhaupt auf das kindlich spielende Gemüth des Mannes beziehen, soviel steht jedenfalls fest: der Gebrauch des gewöhnlichen Menschenverstandes kann dem guten Vater nicht versagt gewesen seyn. War er nämlich wirklich so schwach am *Verstand*, dafs er sich, wie Hug meint, von Ebioniten und anderen Ketzern alles mögliche weifs machen liefs, ging ihm alle Urtheilskraft ab, war er geradezu ein Tölpel — wie, fragen wir dann, konnte er Lehrer seyn, wie konnte er Bücher schreiben, wie konnte *Euseb.* so vieles aus diesen Büchern citiren? — Jedoch bemerken wir wiederholt, dafs jene wichtige

5) *Euseb.* ist Bewunderer des *Origenes;* dieser fällt stets und allezeit über alle Chiliasten das Urtheil: es seyen Menschen von geringem Verstande, beschränkte Köpfe.

Nachricht nicht von Papias, sondern von einem unmittelbaren Schüler Christi, dem Presbyter Johannes herstammt.

Ad c). Mit den Prämissen fällt nun auch die Conclusio. Was aber *Hieron.* und *Epiph.* betrifft, so begreifen wir gar nicht, wie diese Männer, deren ersterer so genaue Untersuchungen über das Naz. ev. angestellt hat, und deren letzterer gegen alles häretische so mifstrauisch war, sich um einer singulären Nachricht willen so hätten täuschen sollen, dafs sie um einiger Aehnlichkeit zwischen dem griech. Mt. und dem Naz. ev. willen in letzterem den aram. Mt. wiedererkannt haben sollten! Es geht überhaupt den Gegnern des aram. Mt. schlecht, wenn sie ihre eigene posit. Hypothese aufstellen sollen. Waren jene Aehnlichkeiten nicht *sehr bedeutend*, wie konnten Hier. und Epiph. auf jene Ansicht kommen? Eher konnten sie, der Nachricht des Papias, Iren. u.s.w. Glauben schenkend, sagen, es habe *früher* einen aram. Mt. gegeben; jetzt aber sey er verloren, und das Ebion. ev. sei ein anderes Buch. — Also jene Aehnlichkeiten müssen (wie sich auch wirklich aus den Citaten ergiebt) *sehr gross* gewesen seyn. Wohl, aber wie sollen diese in das Ev. der Naz. und Ebioniten gekommen seyn, wenn dies nicht wirklich von Mt. herstammte? — „So war „es vielleicht eine aram. Uebersetzung des ursprünglich „griechischen Matthäus.“ Dann wird diese Uebersetzung aber nicht von Anfang an verfälscht worden seyn, sondern (wie es die Citate wirklich beweisen) nach und nach. Und so bleibt es nur wunderbar, wie schon der Presb. Johannes sich einbilden konnte, Mt. habe ursprünglich aram. geschrieben, wunderbar, wie diese Ansicht so allgemein angenommen werden konnte, wunderbar, wie Niemand den Ansprüchen der Ebioniten, den ursprünglichen Mt. zu besitzen, mit der Antwort entgegentrat, Mt. habe ursprünglich griechisch geschrieben!

Ad d *und* e). Schon Sieffert pag. 30 ff. bemerkt, dafs nicht nur dennoch jemand den aram. Mt. gesehen, sondern dafs *Papias*, *Hegesipp*, *Ignaz*, *Origenes* u. a. ihn sogar (als „Hebr.ev.“) citirt haben. Welch sonderbare *petitio principii:* „Das Hebr.ev. war mit dem aram.

„Mt. nicht identisch; nur das Hebr.ev. war den Vätern „bekannt; der aram. Mt. war ihnen also nicht bekannt." Den Obersatz beweist man nun aus der Schlechtigkeit und apokryphischen Natur des Hebr.ev.'s, indem man auf die allmähliche Depravation desselben keine Rücksicht nimmt. — Wie sollten denn Hegesipp, Ignatius und Clemens dazu gekommen seyn, das Hebr.ev. zu citiren, wenn dasselbe schon von Anfang an so schlecht war, als es uns zur Zeit des *Epiph.* erscheint?

So bleibt es also wahr, was Sieffert p 28 sagt: „Wenn irgend etwas in der älteren Geschichte „der neutestamentlichen Schriften feststeht, „so ist es dies, daſs Mt. aramäisch geschrie-„ben hat." Wie natürlich war dies auch! Wir halten zwar den von Hug (II, §. 10) geführten Beweis, daſs in der apost. Zeit das Griech. in Palästina weit verbreitet war, für richtig, und die Abhandlung darüber für trefflich; was ist aber damit gewonnen? Nichts als die Gewiſsheit, daſs ein Evst griechisch schreiben *konnte;* wahrlich nicht die, daſs er griechisch schreiben *musste.* Diese würden wir erst erhalten, wenn Hug uns bewiesen hätte, daſs das Aramäische damals ausgestorben war. Im Gegentheil aber hat er uns nur soviel beweisen können, daſs man in den meisten *Städten* neben der Muttersprache auch griechisch verstand. Aus der Stelle Act. 21, 40 geht allein schon hervor, daſs selbst die, welche griechisch verstanden, die aram. Muttersprache lieber hörten. Nun denke man sich den geborenen Israeliten, den Apostel der Beschneidung, der für Israeliten (für solche ist ja selbst unser griech. Mt. offenbar bestimmt §. 22) Jesu Leben schrieb — dieser sollte sich einer seinem Volk aufgedrungenen Sprache bedient und die geheiligte Sprache, deren Jesus selbst sich bedient, verlassen haben?! — Daſs nachmals bei Hellenen und in Nachbarländern der Wunsch entstand, dies Ev., das anfangs jeder des Aramäischen nicht völlig kundige sich selbst interpretiren muſste, so gut er konnte [6]), auch

6) So auch der Presb. Johannes in Eus. 3, 25, ἡρμήνευσε

in griechischer Version zu besitzen, war sehr begreiflich, und so entstand eine frühzeitige Uebersetzung; wiederum ist begreiflich, dafs in den folgenden Zeiten die Nazaräer und Ebioniten allein, die an allem a. testamentlichen so steif hielten, den aram. Mt. bewahrten, während er in den übrigen Kreisen allmählich von der griech. Uebersetzung verdrängt ward.

2. Ist es nun gewifs, dafs unser griech. Mt. nur die Uebersetzung des aram. Originals ist, so fragt es sich, von wem diese Uebersetzung herrühre. Man geht gewifs zu weit, wenn man mit Schwarz, Bengel, Guericke, Schott und Olshausen [7]) annimmt, *Mt. selbst* habe nachher sein aram. Ev. in's Griech. übersetzt. *Hieron.* würde gewifs nicht gesagt haben (de vir. ill. 3): *Matth..... evangelium.... Hebraicis literis verbisque composuit:* quod quis postea in Graecum

δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαςος. Theile (p. 204) findet diesen Zusatz unnöthig; Harlefs (p. 22) sagt vollends: „*quid hisce voluerit, equidem non percipio.*" Ich kann die Worte aber ebensowenig, als Sieffert (p. 20 ff.) unklar oder zweideutig finden. Von einer Menge *schriftlicher* Uebersetzungen (Lücke) ist darin offenbar nicht die Rede; sondern der nachherigen Zeit, wo die Eine kanon. Uebersetzung (die Joh. Presb. als bekannt voraussetzt) vorhanden war, wird die vorhergehende Zeit eines Bedürfnisses nach einer solchen Uebersetzung gegenübergestellt; eine Zeit, wo jeder (der den Mt. lesen wollte und doch kein Palästinenser war) jene Schrift so gut, als er eben konnte, sich selbst übersetzen mufste.

7) Guericke Beiträge zur histor. krit. Einl. in's n. T. 1828 pag. 23 ff. Vgl. Olshausen Aechtheit der 4 kanon. Evv. 1823 p. 18 ff. Bengel im gnomon n. t. Schott in der Isagoge p. 69. — Schwarz soloecismi discipulorum J. C. Coburg 1730. Aehnlich Orelli, zwei Schüler des Mt. hätten, der eine aram., der andere griech. geschrieben (selecta patrum ecclesiae capita pag. 10.)

transtulerit, non satis certum est, wenn der griech. Mt. von Mt. selbst geschrieben wäre; denn dies würde sich sicherlich in der Tradition als gewisse Kunde erhalten haben.

Noch ferner von der Wahrheit sind aber die, welche unsern griech. Mt. erst spät, lange Jahrzehende nach dem aram., sich entstanden denken (Lücke, Usteri, Schulz, Orelli, Schulthefs, De Wette, Wilcke u. a). Es lag in der Natur der Sache, dafs jenes Bedürfnifs nach einer griech. Uebersetzung sich frühzeitig herausstellen mufste, und wirklich redet schon der Presb. Johannes (ein unmittelbarer Schüler Jesu) von der Zeit, wo jeder sich mit seiner eignen Interpretationsfertigkeit behelfen mufste, als von einer vergangenen (ἡρμήνευσε, vgl. Sieff. 21). Also noch bei Lebzeiten der App. wurde die Uebersetzung gefertigt, ohne Zweifel unter Augen, in Auftrag derselben. So finden wir denn auch, wie von Anfang an unser erstes kan. Ev. ausnahmlos *τὸ κατὰ Ματθαῖον* genannt wird, und dafs (Sieff. 38) „dieselben Schriftsteller, welche berichten, „dafs der Ap. Mt. eigentlich hebräisch geschrieben „habe, doch das erste Ev. des Kanons ganz so ge- „brauchen und anführen, als hätten sie daran die Schrift „des Mt. selbst“ [8]).

8) *Clem. Alex.* strom. I pag. 341: *ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ.* *Iren.* haer. 3, 11, 8. *Ματθαῖος δὲ τὴν κατ᾽ ἄνθρωπον αὐτοῦ γέννησιν κηρύττει, λέγων· Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Ἀβραάμ, καὶ· τοῦ δὲ Ἰησοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν.* Lib. 3, 16, 2. *Praevidens spiritus sanctus depravatores, et praemuniens contra fraudulentiam eorum* per Matthaeum aït: *Christi autem generatio sic erat.* Tert. de carne Chr. 22. Ipse *imprimis* Matthaeus, *fidelissimus evangelii commentator, ut comes domini non aliam ob caussam, quam ut nos originis Christi carnalis compotes faceret, ita exorsus est: Liber geniturae Jesu Christi.* Nun citirten aber *Iren.* und *Tertull.* nur unsern *griech.* Mt.

§. 134.

Das Alter des Matthäus.

1. Die Frage nach der Zeit, worin unser griech. Mt. abgefafst sey, beantwortet sich einestheils schon aus den §. 132 beigebrachten Stellen aus den Kirchenvätern. Zur Zeit des Joh. Presb. 1) war er schon vorhanden, denn dieser spricht von der Zeit, wo es noch keine schriftliche Version gab, als von einer vergangenen. Doch auch die uralten Citate, welche wir wörtlich aus dem *griech.* Mt. besitzen (denn die Fragmente aus dem Hebr.ev. beweisen natürlich nichts für das Alter des *griech.* Mt.) weisen uns in eine sehr hohe Zeit. (Vgl. Hug Einl. II §. 8, und über die Beweiskraft solcher Citate überhaupt vgl. Gieseler Entsteh. der schriftl. Evv. pag. 147 f.) Zunächst ersehen wir aus den Nachrichten des *Irenäus* und *Tertullian* über die Valentinianer (eine Sekte, die sich bekanntlich von c. 160 an datirt), dafs diese unsern griech. Mt. besafsen, und sich auf ihn als auf ein auch bei den Christen kanonisches Buch beriefen, um vor den letzteren ihre Philosopheme zu rechtfertigen. Nach *Iren.* 1, 1, 3 leiteten sie aus den in dem Gleichnifs Mt. 20, 1 ff. vorkommenden Stunden ihre mystischen Zahlen ab. Aehnlich benützten sie nach *Iren.* 1, 3, 2 das ἰῶτα Mt. 5, 28 (unter wörtlicher Anführung der ganzen Stelle) um eine Aeonenzahl „zehn“ herauszubringen. Nach *Iren.* 1, 3, 5 beriefen sie sich auf Mt. 10, 34, nach *Tert.* de carne Chr. 20 auf Mt. 1, 20 2).

1) Wollte man jenes Citat bei Euseb. auch wirklich nicht als von ihm, sondern als von Papias herrührend betrachten, so würde dies doch jedenfalls das Vorhandenseyn unseres Mt. um 150 beweisen.

2) Hug p. 97 erinnert auch an eine dem Valentinus selbst zugeschriebene Schrift πιςὴ σοφία, welche im brit. Museum vorhanden ist, und worin die Stellen Mt. 7, 7 f.; 10, 36 und 41; 11, 14 und 28; 13, 9; 24, 4 und 22 und 43; 28, 18 citirt sind.

Diese Citate beweisen wenigstens, dafs der griech. Mt. um 200 nicht allein vorhanden, sondern auch schon — und zwar in Aegypten — allgemein im Gebrauche war. Aber wir haben noch ältere Citate. Der Freund und Schüler Valentins, *Ptolemäus*, welcher nach *Orig. in Joh.* (II, p. 60 *Huet*) mit seinem Lehrer noch fast gleichzeitig, also noch vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts lebte, citirt in seinem Brief an Flora (bei *Epiph.* haer. 33) die Stellen Mt. 5, 17 und 39 wörtlich, ebenso die Stelle Mt. 19, 8 (jedoch mit dem Zusatz: *θεὸς γάρ φησι συνέζευξε ταύτην τὴν συζυγίαν*, welcher Zusatz sich jedoch gerade durch das *φησι* als Zusatz kund giebt [3])). Andere Citate des Ptolemäus kommen am meisten mit Mt. 15, 5 und 6 und 8 überein (vergl. Hug pag. 85).

Aus etwa späterer Zeit scheint die den Werken des *Clem. Al.* angehängte Schrift des sogenannten *Theodotus* herzurühren, worin wir die Stellen Mt. 2, 1 ff.; 5, 8; 10, 28; 12, 31; 17, 2; 18, 10; 25, 1 f. citirt finden. Alle diese Citate sprechen für eine frühe und allgemeine Verbreitung und zweifellose Kanonizität des griech. Mt. in Aegypten.

Just. Mart. citirt Mt. cap. 2; cap. 5, 20; 8, 11 f.; 7, 19. Aber auch schon *Isidorus*, der um die *Mitte* des zweiten Jahrhunderts lebende Sohn des *Basilides*, citirt in den bei *Clem. Al.* (strom. I, II, III, IV) vorhandenen Fragmenten die Stellen Mt. 19, 11 und 12. Und *Tatian*, der ebenfalls im Anfang der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte, hat nicht nur in seinem Diatessaron unsere kanon. 4 Evv. benützt [4]) sondern

3) Mitten im Citat sagt *Ptolemäus:* „denn Gott — sagt Christus (nämlich anderswo) — hat diese Syzygie gestiftet." Ausserdem wäre das *φησι* überflüssig.

4) So folgert Hug (p. 49 f.) mit Recht daraus, dafs Theodoret I, 20 das Diatessaron ein Ev. nennt, wovon die Genealogieen und andere Stellen *weggeschnitten seyen* (*Οὗτος καὶ τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον,*

(bei *Clem.* strom. III, 12) auch die Stelle Mt. 6, 19 wörtlich citirt. Beides setzt voraus, dafs auch in Asien und zwar um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der griech. Mt. eine allgemein recipirte, unbezweifelte Schrift war. Auch *Marcion* hat unsern Mt. gekannt. Denn nach *Tert.* Marc. 2, 7 leugnete er, dafs Christus die Mt. 5, 45 aufgezeichneten Worte (die sich in keinem anderen Ev. finden) gesprochen habe. Ebenso die Worte Mt. 5, 17 (*Tert.* 4, 7 vergl. ferner 3, 2 und 12 f.).

Mt. war auch in den Ländern bekannt, wo die klassische Bildung die herrschende war. Der Heide *Celsus* (nach 150 vgl. Gieseler Kirchengeschichte I, §. 30, Anm. a) beruft sich auf den allein bei Mt. 27, 34 erzählten Umstand, dafs Jesus *Essig und Galle* getrunken habe. Dafs er den Mt. kannte, geht ferner hervor aus der Stelle (bei *Orig. c. Cels.* II, 32): *ἀπηυθαδῆσθαι τοὺς γενεαλογήσαντας ἀπὸ τοῦ πρώτου φύντος* (Luk.) *καὶ τῶν ἐν Ἰουδαίοις βασιλέων* (Mt.) *τὸν Ἰησοῦν*. Auch behauptet Hug mit vollem Rechte, dafs *Celsus* wenigstens *vier* Evv. gekannt haben mufs, denn er redet (*Orig.* V, 52) von *etlichen*, die bei der Auferstehung Christi Einen, von *etlichen*, die zwei Engel nennen.

Blicken wir nun zurück. Soviel steht fest, dafs um 150 unser griech. Mt. in den verschiedensten Theilen der Kirche recipirt und bereits so bekannt und anerkannt war, dafs auch die Häretiker sich auf ihn berufen, mit ihm ihre Systeme in Einklang setzen zu

καὶ τὰς γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγενημένον τὸν κύριον δείκνυσι.) Wäre dem Theodt nicht das Diatess. als eine aus den 4 kanon. Evv. gefertigte Harmonie erschienen, so durfte er nicht von einem Weglassen der Genealogieen, er mufste vielmehr von einem Anfertigen einer neuen, häretischen Schrift reden. Er fand aber mehr als 200 Exemplare, die in orthodoxen Kirchen gebraucht wurden. — Vergl. auch Daniel: Tatian der Apologet pag. 87—111.

müssen glaubten. Wer nun bedenkt, wie lange Zeit bei der so sehr langsamen Bücherverbreitung in der damaligen Zeit und namentlich bei den meist armen, gedrückten, zerstreuten Christengemeinden erforderlich war, der wird sich leichtlich davon überzeugen, dafs eine solche Verbreitung des gr. Mt. um 150 seine Existenz um 100 voraussetzt, und so weist uns auch dies auf jene Zeit hin, welche aus der Stelle des Presb. Johannes hervorgeht.

2. Wann der aram. Mt. geschrieben sey? — Hierüber sind die Nachrichten äusserst spärlich, und — *will* man einmal zweifeln — nicht gerade sicher noch auch genau. *Eusebius* 3, 24 sagt uns: *Ματθαῖός τε γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λοῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ, τούτοις ἀφ' ὧν ἐςέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου.* Die hier erzählte *Entstehungsart* hat die gröfste innere Wahrscheinlichkeit. Solange die 12 App. in Jerus. versammelt waren, lag eine Nothwendigkeit schriftstellerischer Thätigkeit nicht vor; wie Gieseler [5]) treffend bewiesen hat, lag die Benützung des a. T., aus dessen Weissagungen die Messianität Jesu bewiesen ward, den Christen und namentlich den Palästinensern näher, als die Abfassung neuer Schriften; erst dann, als die App. sich genöthiget sahen, den engeren Kreis zu verlassen, konnte — dann *musste* aber auch ein Bedürfnifs entstehen nach einem Surrogat ihrer mündlichen Lehre, das weiterhin als sichre Grundlage, als Norm, Leitstern und Kriterium dienen konnte. Und so erzählt *Eusebius*. Das erste Ev. sollte nach ihm in der That nicht eine Biographie, es soll ein *Surrogat der ganzen Heilsverkündigung* [6]) seyn. Und so finden wir es wirk-

5) Hist. krit. Versuch über d. Entst. der schriftl. Evv. p. 60 ff.

6) So erklärt sich bekanntlich auch die Benennung *εὐαγγέλιον*

lich; unser Mt. ist (§. 22) eine Beweisführung der Messianität Jesu aus dem a. T., nicht eine Biographie.

Wann aber hat Mt. Jerusalem verlassen? — Schon frühzeitig (Apostelgesch. 9, 32) mufsten die App., welche in der stephaninischen Verfolgung (9, 1) zu Jerusalem geblieben waren [7]), einzeln die neuen Filialgemeinden bereisen. Sowie sich aber das Christenthum je weiter und weiter unter den Juden in umliegenden Ländern verbreitete, wurden jedenfalls gröfsere Reisen nothwendig. Es mag wohl in Zeiten das ruhige Zusammenleben der App. in der Hauptstadt aufgehört haben; wie schon Act. 15, 13 vgl. mit Gal. 2, 9 etliche der App. von den andern die obere Leitung der Haupt- und Mutter-Gemeinde übernommen haben, so mögen wohl in jener Zeit andere App. die kirchliche Leitung anderer palästinensicher Landstriche übernommen haben; und wie wir ferner schon im Jahre 64 den Tod eines Jakobus hören, von welchem wenn auch nicht alle Nachrichten der Väter, so doch sicherlich diejenige wahr ist, dafs er damals eine Art von Bischoff in Jerusalem war, so führt uns dies darauf hin, dafs in den Jahren zwischen 50 und 60 die App. wohl noch weitere gröfsere Reisen gemacht haben werden, weshalb sie in der Hauptstadt einen Nicht-Apostel [8]) definitiv einsetzten. In diese Zeit mochte denn auch des Mt. Abschied von Palästina und die Abfassung seines aram. Evangeliums fallen.

Diese Conjektur bestätigt sich uns durch eine von der vorigen ganz unabhängige Nachricht. *Irenäus* (3, 1) erzählt uns: *Ὁ μὲν Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ*

κατά, welche man fälschlich durch das hebr. ל *gen.* erklären wollte. Vgl. hierüber weiter §. 139 Anm. 9.

7) Ganz irrig ist, die Reise des Mt. und die Abfassung seines Ev. mit *Euseb. Caes.* (chron.) *Euthym. Zigab.*, *Theophylact.* und Neueren schon in die Zeit der stephaninischen Verfolgung selbst zu setzen.

8) Hierüber vgl. Wieseler (Stud. und Krit. 1842, Heft 1.)

Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Dafs Petrus je in Rom gewesen, ist zwar neuerdings sehr bezweifelt worden[9]; allein v. Baur hat nichts zu beweisen vermocht, als die *Möglichkeit*, dafs die Nachricht des Gajus vom Tod und Begräbnifs des Pt. in Rom eine sagenhafte seyn könne. Hierin hat er gegen Olshausen gewifs Recht. Dafs Petrus nie nach Rom gekommen wäre, wird sich dagegen schwer beweisen lassen. (Vgl. pag. 966). Denn mag es immerhin mythisch und sagenhaft seyn, wenn *Dionysius* (bei *Eus.* II, 25) die App. Petrus und Paulus *miteinander* erst die korinthische (vgl. dagegen die Apsche und v. Baur p. 173) und dann ebenso die römische Gemeinde stiften läfst, *möglich* bleibt es jedenfalls, dafs die letztere, welche Paulus schon vorfand, einer, wenn auch nur transitorischen, *vielleicht einer nur mittelbaren* Wirksamkeit des Petrus ihren Ursprung verdankt hat; und es erklärt sich dann die Entstehung jener Sage von einem Zusammenseyn beider App. in Rom jedenfalls leichter, als wenn ihr gar nichts zu Grunde lag. Doch dem sey, wie ihm wolle; es mag Petrus nie nach Rom gekommen seyn; es mag *Iren.* jene Nachricht von einem Zusammenwirken beider App. in jener Stadt selbst erst aus dem Briefe des *Dionysius* geschöpft haben, es mag der ganze *genit. abs.* in der angeführten Stelle des *Irenäus* nichts seyn, als eine Art, wie er seinerseits die Abfassungszeit des Mt. bezeichnen will, so weist uns dies doch jedenfalls in den Anfang der sechziger Jahre[10]).

Diese ungefähre Bezeichnung ist in jeder Hinsicht passend und wahrscheinlich. In dieser Zeit konnte sich ein Bedürfnifs gröfserer Reisen der App., mithin ein Bedürfnifs schriftlicher Evv. gebildet haben. In dieser

9) Vgl. besonders v. Baur über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1836, 3, pag. 166 ff.)

10) Anno 63 kam Paulus zum erstenmale nach Rom. Als nämlich *Josephus*, der 37 p. Chr. aer. Dion. geboren war, 26 Jahre alt nach Rom kam (also 63) war *Festus* eben dort angeklagt.

Zeit, *vor* Jerusalems Zerstörung, war aber auch wiederum ein Bedürfnifs da, eine solche Schrift in aram. Sprache abzufassen; denn die Prärogative des a. t. Bundesvolkes waren damals noch nicht abrogirt. Aus der bald nachher eintretenden Zerstörung Jerusalems und dem Aufhören eines *israelitischen* Mittelpunktes der christl. Kirche erklärt sich nun weiter einerseits das wachsende (wiewohl auch zuvor schon je mehr und mehr vorhandene) Bedürfnifs und die baldige Abfassung einer *griech.* Uebersetzung, andrerseits der Umstand, dafs das aram. Original nur von denen, die am Israelitischen gesetzlich festhielten, und bald zur Sekte wurden, gebraucht und aufserdem je mehr und mehr von der *griech.* Version verdrängt wurde. (Dafs diese Uebersetzung wahrscheinlich schon *vor* 70 p. C. gefertigt wurde, vgl. oben pag. 784 f.)

3. Der aram. Mt. ist etliche und zwanzig Jahre nach Christi Tod vom Apostel Mt. geschrieben. Noch vor dem Ende des ersten Jahrhunderts wurde er unter den Augen der App. in's Griechische übersetzt, und es ist ihm volle Axiopistie zuzusprechen.

Dennoch hat nicht nur De Wette[11]), sondern

11) Einl. §. 98. Er führt als Beweis, dafs Mt. nicht apostolisch sey, vor allem an, dafs er auf der ev. Tradition ruhe. Wie wenn man die Unächtheit des Nepos durch die Behauptung, er sey von Aemilius Probus geschrieben, beweisen wollte. Eine reine Tautologie! Credner I, 96 meint, wenn der Verf. ein Apostel gewesen, so hätte er die Tradition „näher bestimmen und begründen" und „berichtigen" sollen; so aber sey er von ihr abhängig. Zum Beweis bringt Cr. Stellen bei, wo Mt. Einen Vorfall doppelt erzähle — Credner's Meinung nach! Vgl. dagegen oben Thl. I. Ob Mt. 1, 2; 27, 8 (nach De Wette) „schwankende Sagen", ob 4, 18 ff. vgl. mit Joh. 1, 35 ff. und 21, 1 vgl. mit Joh, 12, 12 f. „oberflächliche Berichte" seyen, ob „Jesu Wirksamkeit fälschlich auf Galiläa" eingeschränkt werde, ob die Ruhe und Kürze der Erzählungen, die ja nur Mittel zum Zweck, nur Argumente in einer Abhandlung, nicht Theile einer Biographie

selbst Sieffert die Axiopistie insofern bezweifelt, als er die Möglichkeit zugab, es möchte dieser und jener mythische Bestandtheil sich in diese griech. Uebersetzung eingeschlichen haben. (Pag. 54 ff.) Allein er wird Mühe haben uns begreiflich zu machen, wie bei der auch von ihm angenommenen Frühzeitigkeit der Abfassung diese mythischen Elemente eindringen konnten. Denn der Uebersetzer mufste doch wissen, was er in seinem aram. Original las. Sollte er allerlei Geschichten, die er irgend wann und wo vielleicht einmal gehört, ohne weiteres in die hochwichtige Version der apostol. Schrift einflicken, ohne sich nur zu erkundigen, ob so etwas wirklich geschehen sey? Sollte keiner der noch lebenden App. oder der vertrautesten ältesten Schüler derselben, keiner der noch lebenden Jünger Jesu sich gegen solche Interpolationen ausgesprochen haben? Selbst die von Sieffert 58 ff. angenommene Substitution des Apostelnamens Matthäus anstatt Levi (vgl. darüber oben pag. 409 f. und Credner Einl. 1, pag. 58) soll unbemerkt und ungeahndet in der Uebersetzung einer von demselben Matthäus herrührenden Schrift hingegangen seyn? Wie stimmt nur zu jenen von Sieffert angenommenen Alterationen seine eigene Behauptung (pag. 38): dafs dieselben Schriftsteller, die die aram. Abfassung des Mt. behaupten, doch unsern griech. Mt. ganz so gebrauchen und anführen, „als hätten sie darin die Schrift des Mt. selbst" —?!

Aber es sind auch nur *innere* Gründe, wodurch Sieffert an dem Resultate seiner eigenen, trefflichen

sind, mit Recht als „Mangel eigener Anschauung" bezeichnet werde, haben wir Theil I an den betreffenden Stellen beleuchtet. Ueber die „Widersprüche mit Johannes" haben wir unten cap. 2 zu reden. Credner meint (I, 96) ein Augenzeuge hätte keine so vagen Zeitbestimmungen wie τότε, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις brauchen dürfen. *Muss* denn ein Augenzeuge alles sagen, was er weifs? *Muss* ein Augenzeuge noch die Zeit aller Vorfälle eines Lebens wissen? Und ist des 1ste Ev. eine Biographie?

Forschung irre wird, Gründe, die wir Theil I, Abth. 2 bereits an den einzelnen Stellen widerlegt haben. Es bleibt uns also die volleste historische Axiopistie unseres griechischen Matthäus stehen.

4. Ueber die Integrität des Ev. ist nicht nöthig etwas hinzuzufügen. Die Zweifel von Williams, Stroth, Hefs, Eichhorn und Bertholdt an cap. 1—2 sind längst als unhaltbar erkannt. Vgl. Griesbach comm. crit. in text. gr. n. t. p. 45 ff. v. Schubert de infantiae J. C. historiae authentia Greifsw. 1815. J. G. Müller über die Aechtheit der zwei ersten Kapp. etc. Trier 1830. Kuinoel Prolegg. zum Commentar §. 3. Credner Einl. I, §. 37. Hug II, §. 74.

§. 135.

Entstehung und Alter des Markus.

1. Die Hauptstelle über die Entstehung des Markus, nämlich die Nachricht des *Presb. Johannes*, ist schon oben §. 132, 2 (pag. 930) in extenso mitgetheilt, und ebendaselbst (Anm. 4) ist auch schon Lachmann's Ansicht widerlegt, dafs λόγια ein Buch bezeichne, worin nur Reden und keine Geschichten enthalten gewesen wären. Vielmehr sagt an jener Stelle der Presbyter Johannes deutlich und klar folgendes:

a) *Markus, welcher hiebei der* ἑρμηνευτής *des Petrus* war, schrieb ein Evangelium. Diese Person ist uns aus der Apsche hinlänglich bekannt. Seine Mutter wohnte zu Jerusalem, und in ihrem Hause hatten die Gläubigen ihre Versammlungen (Act. 12, 12). Er war also aus einer der ersten christlichen Familien, einer Familie, die von Anbeginn so eng mit den App. befreundet war, dafs wir in ihr, wenn irgendwo, genaue Kunde von Jesu erwarten dürfen. — Johannes Markus wurde nun Begleiter von Paulus und Barnabas (Act. 13) verliefs aber später (v. 13) beide. Nachher (Act. 15) als Paulus und Barnabas wieder eine Reise zu machen im Begriffe waren, wollte der erstere den Markus nicht mitnehmen; der zweite, ein Vetter des Markus (Col. 4, 10) bestand darauf; dies veranlafste eine Trennung

von Paulus und Barnabas. Später treffen wir Markus[1]) bei Paulus während dessen erster römischer Gefangenschaft (Col. 4, 10. Philem. 24). Markus war damals im Begriff nach Kleinasien zu reisen (Kol. 4, 10), und *wurde nun Gefährte des Petrus,* der ihn „seinen Sohn" nennt (1 Petr. 5, 13)[2]). Später bei der zweiten Gefangenschaft des Paulus (2 Tim. 4, 11) finden wir den Auftrag, Timotheus sollte den Markus mit nach Rom bringen.

b) Dieser Markus schrieb *Reden und Thaten Christi.* Er schrieb sie aber nicht τάξει, sondern wie er sich ihrer eben erinnerte[3]). Wie Petrus je „nach dem Bedürfniſs" (πρὸς τὰς χρείας) je diesen oder jenen einzel-

1) Ueber die Identität von „Markus" und „Johannes Markus" vgl. Hug Einl. II, §. 13.

2) Credner versteht unter συνεκλεκτὴ die Frau des Petrus, und folgerichtig unter ὁ υἱός μου einen leibl. Sohn desselben, der also von jenem Vetter des Barnabas (welcher ja nirgend als Sohn des Petr. bezeichnet wird) zu unterscheiden wäre. Allein jene Erklärung von συνεκλ. scheint mir durchaus unmöglich. Wer wird seine Frau mit ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλ. bezeichnen? War sie denn nur in Babylon des Petrus Frau? Petr. hätte ganz einfach schreiben müssen: ἡ συνεκλεκτή μου. So wird συνεκλ. so wird auch υἱός tropisch zu verstehen seyn. Uebrigens macht Credn. selbst aufmerksam, daſs es „uralte kirchl. Ueberlieferung" ist, Mk. sey Begleiter des Pt. gewesen, und daſs diese Ueberlieferung nicht erst durch eine Deutung von 1 Pt. 5, 13 entstand, sondern „älter ist, als die Berufung auf diese Stelle." — Nach *Euseb.* 2, 15 verstand schon *Papias* unter dem 1 Petr. 5, 13 erwähnten Mk. den Evangelisten.

3) Dies ist der Gegensatz, nämlich der zwischen *irgend einer Ordnung* und *ohne bestimmte Ordnung,* nicht der zwischen *chronologisch* und *unchronologisch.* — Höchst wunderlich meint Credner Einl. I, §. 56, die Nachricht des Papias beziehe sich nicht auf *unseren* Mk. sondern auf eine verlorene, ächtere Schrift; denn unser Mk. sey *„nach einer gewissen Ordnung" geschrieben.* Er möge uns dieselbe doch recht bald aufzeigen!

nen Vorfall aus Jesu Leben erzählt hatte, und wie sich nun Markus dieser Einzelheiten erinnerte, so schrieb er sie nieder, nur sorgend, dafs er nichts falsches berichte.

Diese Nachrichten passen auf unser Ev. vollkommen. Vgl. oben §. 25, besonders pag. 95.

2. Aus dem: „ὡς ἀπεμνημόνευσεν"[4]) geht schon hervor, was *Iren.* haer. III, 1. (vgl. *Eus.* 5, 8) uns bestätigt, dafs nämlich Mk. zu einer Zeit schrieb, als Petrus nicht mehr bei ihm war. *Irenäus* sagt, nachdem er die Zeit der Abfassung des Mt. angegeben (vgl. die Stelle oben pag 959 f) *μετὰ δὲ τὴν τούτων (Πέτρου καὶ Παύλου) ἔξοδον* (entweder *Abreise* oder *Tod*) *Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγραφῶς ἡμῖν παραδέδωκε.* Auch hier wieder benimmt die unmittelbar vorhergehende, von Baur bezweifelte Nachricht, dafs Petrus zu gleicher Zeit mit Paulus in Rom gewesen (vgl. pag 960) der folgenden Nachricht, dafs Mk. in *Abwesenheit* beider geschrieben habe, in *keinem* Falle etwas an Geltung[5]).

4) Aehnlich *Clem. Al.* bei *Eus.* 6, 14. Τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν· τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον ὡς ἂν ἀκολουθήσοντα αὐτῷ πόῤῥωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα. ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον (dieser Stelle nach mufs ἔξοδος bei *Iren.* mit *Abreise* übersetzt werden) προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι. Ebenso *Eus.* 2, 15. Vgl. *Tert.* c. Marc. 4, 5. *Licet et Marci quod edidit, Petri affirmetur, cujus interpres Marcus.* Vgl. *Just.* dial. c. Tryph. p. 105 (Rob. Steph.) und Hug p. 67 f. zu der Stelle. Ferner *Epiph.* h. 51. *Hieron.* catal. cap. 8. Spätere siehe bei Credner I, p. 114.

5) Auf offenbarem Irrthum beruht dagegen die Nachricht von der Abfassungszeit des Mk. in *Eus.* chron. ad a. III Claud.

Aber sehen wir nun jene Nachricht genauer an. Dafs Petrus in Rom gewesen seyn könne, ist, wie früher bemerkt, schlechterdings *nicht unmöglich*. Dafs so viele Kirchenväter diese Nachricht so kategorisch hinstellen, dafs sie von „der Zeit, wo Petrus und Paulus in Rom waren" wie von einer aller Welt bekannten reden, ja sich ihrer als eines fixen *Zeitmaasses* bedienen, um die Zeit anderer Fakta darnach zu bestimmen, bleibt jedenfalls beachtenswerth. War es nicht möglich, dafs, nachdem Paulus Zusicherung seiner Befreiung aus der ersten röm. Gefangenschaft erhalten hatte, Petrus nach Rom reiste, ihn abzuholen? Eine zum grofsen Theil aus Judenchristen bestehende (vgl. Act. 28, 24 und den Römerbrief) Gemeinde in der Hauptstadt der Welt bot Veranlassung genug zu einer solchen Reise. Dafs wir in der Apsche von diesem kurzen, gemeinsamen Aufenthalte beider App. in Rom. keine Nachricht haben, ist in der That begreiflich; die Apsche reicht nicht bis zum Ende der Gefangenschaft. Dafs auch in den Briefen solche Nachrichten fehlen, ist wiederum nicht zu verwundern; wir haben keinen Brief aus jenem Zeitpunkt. Nur diejenigen müssen ein solch brüderliches *Verhältnifs* der beiden App. in Zweifel ziehen, die in ihrer Romanhaftigkeit einen dogmatischen Gegensatz zwischen beiden fingiren. Dagegen ist aber §. 131 zu vergleichen [6]).

6) Auf die Zeit der *ersten* Gefangenschaft des Paulus in Rom weisen unverkennbar alle patrist. Nachrichten über den dortigen Aufenthalt des Petrus; denn von einem gemeinsamen ϑεμελιοῦν ist die Rede *Iren.* 1, 3, ähnlich bei *Clem.* von einer Predigt des Evangeliums. Vgl. *Dion.* bei *Eus.* II, 25. Ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουϑεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηϑεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινϑίων συνεκεράσατε. *Euseb.* fährt hierauf fort: Ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες, ἐμαρτύρησεν (ὁ Διονύσιος), κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν. V. Baur (p. 173 f.) hat diese Nachricht des um c. 160 Jahre lebenden Dionysius für pure Fabelei erklärt. Aber es ist am Ende nur eine rhetorische Wendung, wenn Dionysius sagt, Petr. und Paulus hätten *zusammen* Corinth

Fand diese Reise des Petrus statt, so bestimmt sich hienach die Zeit der Abfassung des Mk. vollständig. Es wiederholte sich dann zu Rom, was schon zu Jerusalem vorgekommen war. So lange der oder die Apostel dort waren, bedurfte die Gemeinde keiner Schrift; nach ihrer Abreise (wie wir nun ἔξοδος bei *Iren.* zu übersetzen entschieden genöthigt sind) mufste dagegen bald, wie es *Clem.* bei *Eus.* so treffend darstellt, ein Bedürfnifs nach einem Surrogat der mündl. apost. Predigt, nach einem festen Wort, sich zeigen; die Gemeinde wufste, was sie an den (vielleicht spärlicheren) Erzählungen des Paulus und namentlich an den jedenfalls reichlicheren des Petrus über Jesu Leben besafs; dies durfte nicht vergessen, nicht alterirt und dem Verderbnifs preifs gegeben werden. Markus (der vielleicht Col. 4, 10 deshalb abgereist war, um den Petrus nach Rom zu holen) wurde um Abfassung einer Schrift gebeten. Er schrieb die einzelnen Berichte des Petrus, wie er sammt den Römern sie angehört hatte, und wie sie diesen lieb geworden waren, einzeln nach einander zusammen. Hier wird uns nun das Anreihen von Bild an Bild (oben §. 25) recht begreiflich.

3. Diese Ansicht, die bis jetzt insofern noch hypo-

und dann *zusammen* Rom gegründet. Gesetzt, Petrus sey in dem oben genannten Zeitpunkt über Corinth nach Rom gereist, und dort wie hier habe sich seine Einigkeit mit Paulus gegenüber dem Streite der Parteien herausgestellt — konnte *Dionysius* nicht an dies Faktum in jener etwas hyperbolischen Form erinnern, um die Leser zu gleicher Einigkeit aufzufordern? War nämlich dann auch *Paulus* der eigentliche Stifter beider Gemeinden, so konnten diese Gemeinden nach 100 Jahren ja gar wohl sich dankbar an die *beiden* App., die bei ihnen gewesen, und ihnen gepredigt hatten, erinnern, und im Vergleich zur Gegenwart erschienen diese dann *beide* als Mitarbeiter in der Zeit der Stiftung der Gemeinde. — Die Nachricht des *Cajus* vom Martertode des Petrus in Rom mag unwahr, sie kann auch wahr, Petrus kann später nach Rom gekommen seyn; wir wissen es nicht; es thut auch nichts zur Sache.

thetisch erscheinen mag, als man den kategorischsten Nachrichten der Kirchenväter leichthin allen Glauben abspricht, wird aber vollends bestätigt durch Eigenthümlichkeiten des Ev.'s selbst, aus welchen hervorgeht, dafs es in *Rom* (nicht in Italien, wenigstens nicht im gräcisirenden Unteritalien) abgefafst ist. Nicht allein werden Strafpredigten, die blofs für Juden berechnet waren, hinweggelassen (z. B. 8, 11; 21, 43 vgl. 15, 21 ff) jüdische Sitten aber allenthalben erläutert (vgl. z. B. Mk. 7, 2 f.; 15, 42) sondern die Erläuterung geschieht nicht selten so, wie es nur für Römer (nicht für Griechen) berechnet seyn konnte. Der Werth des *λέπτον*, einer jüdischen Münze, wird nicht nach griechischen Drachmen, sondern nach dem römischen Quadranten berechnet (Mk. 12, 42), ja der Centurio wird nicht *ἑκατόνταρχος* genannt, was jeder Grieche verstanden haben würde, sondern mit dem den *Lateinisch-redenden* geläufigeren Ausdrucke *κεντυρίων*.. (Cf. 15, 39).

Wann können wir uns in Rom ein lebhafteres Bedürfnifs nach einem Ev. denken als nach des Paulus Abreise? Combiniren wir damit die *einstimmige* Nachricht aller Väter, dafs Mk. unter dem Einflufs von Petrus sein Ev. geschrieben habe (resp. sich an dessen Erzählungen erinnernd) so gewinnt unsere oben dargelegte Ansicht von der Entstehung des 2ten Evangelium's die höchste Wahrscheinlichkeit.

4. Es folgt daraus ferner, dafs weder Mk den Mt., noch viel weniger dieser jenen benützt hat

5. Wir haben nur noch die ältesten Citate als weitere, secundäre Beweise für Alter und Aechtheit des Mk. kurz zu berücksichtigen.

Dafs schon *Celsus* den Mk. gekannt hat, geht hervor aus der im vorigen §. angeführten Stelle, wo er von *etlichen* Evv. spricht, die zwei, *etlichen*, die einen Engel bei der Auferstehung erwähnten. Dafs *Tatian* alle 4 Evv. kannte, siehe ebenfalls §. 134. *Theodotus* citirt Mk. 1, 13. Auch *Valentinus* scheint ein vollständides „*εὐαγγέλιον*" (welches die 4 Evv. enthielt) beses-

sen zu haben; so sagt wenigstens *Tertullian*[7]). Insbesondere beriefen sich (nach *Iren.* 1, 3, 3) die Valentinianer auf einzelne Umstände in der Geschichte vom blutflüssigen Weibe, welche nur bei Mk. erzählt sind.

Ptolemäus (an Flora) citirt Mk. 9, 5. *Iustin* kannte bekanntlich die 4 Evangelien, und citirt *lib. de resurr.* cap. 2 die Stelle Mk. 12, 25, und cap. 8 und die Stelle Mk. 2, 17.

§. 136.

Integrität des Markus.

Der Schlufs des Ev.'s cap. 16, 9 — 20 ist oft und keineswegs ohne Grund für das Werk einer anderen Hand, als das übrige Ev. angesehen worden. (Griesbach, comm. crit. II, 197. Schott Isag. § 30. Fritzsche evang. Marci. Credner Beiträge I, p. 357 ff.) Die Data, welche hier in Betracht kommen, sind folgende:

a) Die Spracheigenthümlichkeiten des Mk. finden sich nicht in dem Abschnitte, dagegen viele Ausdrücke, welche Mk. nie, oder wofür er stets andere braucht. (Vgl. Credner Einl. I, 106 f.)

b) Es finden sich Ausdrücke, welche anderen Evv. entlehnt sind (Fritzsche ev. Marci pag. 715 ff) ja geradezu (v. 9) eine Bezeichnung der Magdalena, die in Mk. (vgl. 15, 40; 16, 1) sonst nicht, wohl aber in Luk. (8, 2) vorkömmt.

c) Noch wichtiger ist die ganze Art der Erzählung in dem fraglichen Abschnitt. Plötzlich hört alle Schilderung, alles Detail, alles den Mk. so durchaus charakterisirende Malen auf, und es folgt eine Reihe trocke-

7) De praescr. haer. c. 38. *Valentinus* integro instrumento *uti videtur.* Von Marcion sagt Tert: *ad materiam scripturas excogitavit,* dagegen von Valentinus: *materiam ad scripturas excogitavit.* Auch *Iren.* 3, 11 versichert von der ganzen Sekte der Valentinianer: *scripturas confitentur,* vgl. 3, 6: ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποςολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι.

ner kurzer Inhaltsangaben aus einzelnen Berichten, welche sich ausführlicher in anderen Evv. finden. Es ist der vollständigste Excerptenstil, den wir hier antreffen.

d) Dazu kommen wichtige äussere Zeugnisse. Schon *Euseb.* (in einem Fragm. bei Mai script vet. nov. coll. I, p. 61, siehe bei Credner Einl. I, 106) erzählt: *τὰ γοῦν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγραφῶν τὸ τέλος περιγράφει τῆς κατὰ τὸν Μάρκον ἱςορίας ἐν τοῖς λόγοις τοῦ ὀφθέντος νεανίσκου ταῖς γυναιξὶ καὶ εἰρηκότος αὐτοῖς·* (folgen die Worte bis *ἐφοβοῦντο γάρ.*) *ἐν τούτῳ γὰρ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος· τὰ δὲ ἑξῆς σπανίως ἔν τισιν ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν φερόμενα πέριττα ἂν εἴη.* Fast mit denselben Worten erzählen dies *Greg. Nyss.*, *Euth. Zig.* und spätere nach.

e) Andrerseits aber mufs man auch gelten lassen, das dafs Ev. mit v. 8 schlechterdings nicht konnte geschlossen haben.

Auf diese Data nun lassen sich folgende drei Hypothesen gründen.

1) *Der fragl. Abschn. sey durchaus unächt und werthlos und später interpolirt.* Hiegegen spricht vor allem der Mangel eines Schlusses bei v. 8. Mit *ἐφοβοῦντο γὰρ* kann das Ev. unmöglich geschlossen haben (vgl. Hug II pag. 289 f.); irgend einen Schlufs mufs es doch gehabt haben; ja wenn auch wirklich, wie z. B. Hug meint, Mk. durch irgend ein Ereignifs an Vollendung des Werkes behindert wurde, so werden ihm doch sicherlich soviel Minuten Zeit geblieben seyn, dafs er noch *etliche Worte* zum Schlufs hinzusetzen konnte [1]. Es ist

1) Am Rande der philox. Uebersetzung und in cod. L. und 274 (bei *Scholz*) findet sich folgender Schlufs: *πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέςειλε δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας.* Dafs wir in diesen Worten nicht etwa den ursprünglichen, wahren Schlufs, sondern vielmehr einen sehr jungen Versuch

also von vorneherein immer noch wahrscheinlicher, dafs entweder Mk. selbst in Eile noch cap. 16, 9 — 20 als ein kurzes Resümme dessen, was er genauer zu beschreiben vorgehabt, beigab, oder dafs sogleich und noch vor Herausgabe des Ev.'s ein Anderer dies that, als dafs es erst später geschehen wäre.

Man darf hiegegen weder das Fehlen des Schlusses in vielen codd. noch die Anklänge an andere Evv. anführen. Was das erstere betrifft, so hat Hug (II, §. 75) mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Gelehrsamkeit darauf aufmerksam gemacht, dafs jene Nachricht des *Euseb.* bei genauerer Betrachtung der Msskte bedeutend eingeschränkt werden müsse. Ist doch schon der Ausdruck bei *Eus.* selbst schwankend. Erst sagt er, *fast alle* codd. liefsen den Abschnitt aus; gleich darauf heifst es, der Abschnitt stünde *in einigen jedoch nicht in allen Handschriften,* als ob er eben doch nur in wenigen gefehlt hätte. — Weiter ersehen wir, dafs schon *Iren.* (haer. 3, 10, 6) den Abschnitt las; *Greg. v. Nyssa* (dial. adv. Pelag. cap. 15) nennt eine Variante in Mk. 16, 14, welche *in quibusdam exemplaribus et maxime graecis codicibus* gestanden sey, welche codd. also ebenfalls den Abschnitt lasen. Auch sämmtliche *palästin.* Handschriften lasen ihn nach *Victor. v. Ant.* (vgl. Hug. l. c. Matthäi nov. test. II zu Mk. 16, 9. Birch z. d. St.) Er findet sich ferner in der byzantin. Familie (von Hug „lucianisch" genannt) und in den äg. Handschriften G L, ferner in D, in der Peschito, der Itala, bei Hippolyt, Augustin, Leo dem Gr.; auch die Valentinianer erhaben ihn gelesen. Der einzig wichtige cod., der ihn ausläfst, ist der Vaticanische.

Was erklärt sich nun leichter: wie ein späteres Interpolat so allgemeine Aufnahme finden konnte? oder wie ein Abschnitt wie der unsrige ausgelassen werden konnte? Gewifs letzteres. Mag man die Auslassung

eines Schlufses besitzen, der selbst nichts, als ein *offenbarer Auszug* aus Mk. 16, 9 ff. ist, geht schon aus dem dogmatisirenden Ausdruck τὸ ἱερὸν κλ. hervor.

aus dem schon von *Hieron.* ad Hedib. qu. 3 erwähnten Streben, die Zeitangaben des Mt. und Mk. in Einklang zu setzen, erklären, oder mag schon frühzeitig die sprachliche Differenz aufgefallen seyn, oder, was das wahrscheinlichste, wurde man an dem plötzlich veränderten Stil irre, und hielt einen Abschnitt, welcher gar nichts Neues, was man nicht schon in anderen Evv. gehabt hätte, erzählte, für zu unbedeutend, um abgeschrieben zu werden — genug die Möglichkeit einer Auslassung erklärt sich hinreichend. Vielleicht dafs ein oder der andere Abschreiber Bedenklichkeiten bekam, und ein kritisches Zeichen machte; ein anderer liefs dann sogleich den Abschnitt hinweg.

Wir sind also jedenfalls zu zwei anderen Hypothesen berechtigt.

2) *Mk. ward unterbrochen; er liess die Schrift unvollendet; ein Anderer fügte (bald oder sogleich nachher) den Schluss bei,* sey es, andre Evv. benützend (dann geschah es einige Jahre nach der Abfassung), sey es ein kurzes Resümme der *petrinischen Erzählungen* gebend[2]).

3) *Mk., an der ausführlichen Vollendung verhindert, fügte* selbst *den kurzen, gedrängten Schluss bei.*

Gegen diese letzte Ansicht scheinen vor allem die sprachlichen Differenzen mit dem sonstigen Stil des Mk. zu sprechen, ferner die Anklänge an andere Evv.; endlich könnte man fragen, warum Mk. nicht lieber ohne weiteres mittels irgend einer Formel geschlossen, warum er noch in aller Eile eine kurze Inhaltsangabe mehrerer Geschichten beigefügt habe.

Die letzte dieser Fragen erledigt sich am leichte-

2) Letzteres ist wahrscheinlicher, und es erklären sich *auch so* die Anklänge an die anderen Evv. Lag doch *allen* Evv. (wie weiter unten noch genau erwiesen werden soll) ein *gemeinsamer Typus der Erzählungsweise einzelner Geschichten* zn Grunde! Hieraus erklärt sich auch die Bezeichnung der Magdalena. Diese Person und ihr Schicksal war ja doch nicht blofs dem Luk., sondern mufste auch dem Petr. bekannt seyn. Ein besonderer Grund, ihr früheres Schicksal zu nennen, lag aber *hier*, wo erzählt wurde, dafs *gerade ihr* der Herr zuerst erschien, allerdings vor.

sten. Er *wollte* eben noch das wichtigste aus der Auferstehungsgeschichte notiren. Er *konnte* dies auch in einer solchen excerptenmäfsigen Weise um so eher thun, als das ganze Ev. blofs Erinnerung an das, was die röm. Gemeinde von Petr. genau gehört hatte, seyn sollte. Solange er Zeit hatte, führte er dies mit den Worten des Petr. aus; als ihn irgend etwas an Vollendung des Werkes hinderte, gab er wenigstens soviel, als nöthig war, damit die Leser sich des Apostels Erzählungen wieder vergegenwärtigen konnten, und damit das Ganze doch einen Schlufs bekam.

Was uns aber eigentlich veranlafst, der dritten Hypothese (so auch Paulus, Kuinoel, Eichhorn, Storr, Mill, Matthäi, Feilmoser, Saunier, Mai, Scholz) den Vorzug vor der zweiten zu geben, sind folgende zwei Gründe. Erstlich bleibt es (wie schon oben bemerkt) immerhin schwer begreiflich, dafs der Evst so gar keine Zeit mehr sollte gefunden haben, auch nur in wenigen Worten sein Werk abzuschliefsen. Sodann aber findet sich (wie wir schon oben pag. 719 f. gezeigt haben) zwischen v. 8 und 9 gar kein Abschnitt, wo man trennen dürfte, und wenn etliche Abschreiber dennoch nach v. 8 abbrachen, so ist dies nur ein neuer Beweis, dafs sie es aus Mifsverständnifs der ganzen Stelle thaten. Wie wir sahen ist vielmehr das *ἀναςὰς δὲ — — ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ* und das *ἐκείνη* ein deutlicher Gegensatz gegen *καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον κλ.*

Also ohne Naht, ohne Absatz, geht der Autor plötzlich von der genauen Schilderung zur kurzen, excerptartigen Aufzählung über. Die von den übrigen Weibern erzählte Engelerscheinung hat er noch genau beschrieben; nun drängt ihn die Zeit, da meldet er nur noch kurz: „diese sagten nichts; die erste aber, die den Herrn selbst sah, war Magdalena; *sie* erzählte alles“; und in diesem Lapidarstil fährt er nun weiter in immer gedrängterer Eile bis zum Schlusse fort.

Aber die stilistische Differenz? — Man bedenke doch nur, dafs *jedermann ohne Ausnahme* anders schreibt, wenn er sich Zeit nimmt und sich in Schilderungen ergeht, und anders, wenn er eilt und drängt. In dem er-

steren Falle wird die Sprache edler, blühender, rhetorischer, es werden die Ausdrücke gewählter, die Construktionen präciser, die Uebergänge fliefsender seyn; im letzteren Falle wird er sich gehen lassen, welcher Ausdruck sich ihm am nächsten darbietet, den ergreift er ohne lange Wahl; das gewöhnliche, populaire zieht er dem gewählten, edlen vor; die Uebergänge werden schroff, der Periodenbau ärmlich. Es möge ein jeder Leser nur etwa eine von ihm sorgfältig ausgearbeitete Reisebeschreibung mit einem auf der Reise selbst flüchtig hingeworfenen Tagebuche vergleichen. So ist es nun bei Mk. In dem fraglichen Abschnitte fällt uns vor allem eine unschöne Häufung der Pronomina, namentlich des Pron. *ἐκεῖνος* in die Augen. Ebenso aus Streben nach Kürze hervorgegaugen sind die Wendungen *ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλε* v. 10, *πορευομένοις εἰς ἀγρὸν* v. 12, wofür Mk. sonst gesagt haben würde: *ἡ δὲ ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ ἀπαγγέλλει αὐτοῖς* u. dgl. Eine ähnliche Kürze finden wir dem *ὅτι ζῇ καὶ ἐθεάθη ὑπ' αὐτῆς* v. 11 und *τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγηγερμένον* v. 14. Auch das unbestimmte *ἠπίςησαν* v. 11, das kurze *φανεροῦσθαι*, die ganz excerptenartige Bezeichnung *δυσὶν ἐξ αὐτῶν*, das *ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ*, die überaus kurzen und eiligen Ausdrücke v. 17 f. gehören hieher, und erklären sich sämmtlich aus dem Streben nach äufserster Kürze. Wenn ferner Mk. statt des sonst von ihm gebrauchten *εἰς ὅλον τὸν κόσμον* (8, 36; 14, 9) hier sagt *εἰς κόσμον ἅπαντα*, so ist dies ganz, wie wenn ein Deutscher, in Eile sich gehen lassend, statt *in die ganze Welt* sagen würde *in alle Welt;* jenes ist bestimmter und schöner, dies légerer. So ist auch *πρώτη σαββάτου* oder *σαββάτων* eine kurze, populaire Bezeichnungsweise.

Hiemit sind aber alle sprachlichen Argumente, welche man gegen die Aechtheit des Abschnittes beizubringen vermag, erschöpft, und die letztere hinlänglich vertheidigt, wiewohl im Ganzen die Frage ohne besonderes Gewicht ist.

§. 137.

Entstehung des Lukas.

1. „Nachdem nun bereits Viele es versucht haben, „eine Aufzeichnung von den unter uns vorgefallenen [1]) „Geschichten zu verfertigen, wie uns die, welche von „Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes [2]) „gewesen, (dieselben) erzählt haben, so schien auch „mir, der ich alles von Anbeginn genau erforscht ha- „be [3]), passend, dir, geehrter Theophilus, in Zusam-

1) Andere, wie De Wettte nehmen πληροφορεῖσθαι im Sinne von *überzeugt seyn* (Röm. 4, 21; 14, 5), welches in dieser Bedeutung jedoch nur Personen, nie Sachen, zum Okjekte hat und haben kann. Heifst πληροφοροῦμαι *ich bin überzeugt*, so könnte τὸ πράγμα πληροφορεῖται nur heifsen: *die Sache ist überzeugt*, nicht: *man ist von ihr überzeugt.* Zu der gramm. Härte kömmt noch das Unpassende des Sinnes. Sollen πράγματα die einzelnen histor. Vorfälle seyn, so bedurfte es bei solchen Vorfällen, von deren Geschehenseyn man bereits überzeugt war, die man mithin bereits sicher und genau kannte, weder erst einer Aufzeichnung, noch vollends eines oftmaligen Versuches derselben. Es war dann die ἀσφάλεια, welche das Resultat aller Aufzeichnung seyn sollte, schon von Anfang da. Oder soll τὰ πράγματα das Ganze der christlichen Lehre bezeichnen? Das ist sprachlich unmöglich. Noch härter wäre es, das ἐν ἡμῖν, *unter uns*, in einem die Leser ausschliefsenden Sinn allein auf Luk. und etwaige Collegen desselben zu beziehen. — Gegen die andere Erklärung läfst sich nichts einwenden. Luk. will die Dinge beschreiben, die nunmehr „unter uns" nämlich ganz allgemein im Kreise der Christenheit sich zugetragen haben: die Stiftung der Erlösung und ihre Ausbreitung.

2) Ὁ λόγος kann zwar nicht den johann. λόγος bezeichnen, ebensowenig aber kann es, wie De Wette meint, soviel wie οἱ λόγοι, τὰ πράγματα, seyn. Es ist *das Wort* als Ganzes des Evangeliums, und der Genitiv gehört nur zu ὑπηρέται, nicht zu αὐτόπται.

3) Die Peschito übersetzt: der ich Alle (Augenzeugen und

„menhang (es) zu schreiben, damit du von der Lehre, „worin du unterrichtet bist, die volle Gewifsheit er- „kennest" [4]. So fängt Luk. selbst sein Ev. an, und giebt uns hiemit einen reichen Fond von Notizen über dessen Entstehung, vorausgesetzt, dafs wir die *gegebenen* Notizen treulich und aufrichtig auffinden, und nicht eigene Ansichten hineintragen. Die Hauptfragen aber, welche uns bei der Erklärung des Proömiums beschäftigen, sind folgende.

a) Beginnt der Nachsatz mit καθὼς oder mit ἔδοξε?

b) Sind unter den πολλοῖς Mt. nnd Mk. zu verstehen?

Diener) von Anfang an „fleifsig begleitet habe." παρακολουθεῖν kann zwar diese Bedeutung haben; aber sowohl das πᾶσιν als das ἀκριβῶς will nicht recht passen.

4) Ganz unhaltbar und höchst wunderlich ist die Erklärung von Wilke (Urevangelist pag. 112 f.) wonach ἐπιγινώσκειν bedeuten soll: eine Sache, die einem bereits bekannt ist, wiedererkennen, wiederfinden. Luk. erwähne blofs aus Bescheidenheit und Urbanität die Schriften der πολλοί, dafs es nicht aussehe, als sey er der einzige, der so unbescheiden sey, ein Ev. zu schreiben. Er habe keineswegs den Zweck, etwas besseres, als die πολλοί zu liefern; es zeige sich auch im Ev. und der Apostelgeschichte keine Spur von Polemik gegen „trügliche" Schriften, die Theoph. zuvor gelesen hätte (als ob unvollständig und trüglich einerlei wäre!) Er spreche nur die Hoffnung aus, Theophilus werde die Lehre, die er bereits kenne, auch in seiner Schrift *wieder erkennen*. — Leider würden aber die Worte mindestens lauten: „Dafs du die Sicherheit der Lehre u. s. w. wiedererkennest"; welches ein Unsinn ist. Aber wann und wo hat denn auch ἐπιγινώσκειν jene Bedeutung. *Anerkennen* heifst es zuweilen, aber nicht in dem Sinne, dafs man an einem dritten Orte etwas findet, was man für identisch mit einem bereits sonsther bekannten erkennt, sondern nur in dem Sinne, dafs man etwas, was man *neu erkennt*, sogleich als *wahr* erkennt. Vgl. Mt. 11, 27. *Act.* 25, 10; 1 Cor. 14, 37; 16, 18; II, 13, 5; *Act.* 27, 39; 2 Petr. 2, 21; 1 Tim. 4, 3; 1 Cor. 13, 12; 8, 3; Gal. 4, 9; Röm. 3, 20 u. a. m.

c) Werden die πολλοὶ getadelt?

d) In welchem Verhältniss steht die Arbeit des Luk. zu der der πολλοί?

Ad a). Bei einfacher, unbefangener Betrachtung der Periode entscheidet sogleich das erste Gefühl dafür, den Nachsatz mit ἔδοξε zu beginnen. Dies rechtfertigt sich auch bei näherer Betrachtung. An sich wäre ein Voraussteilen des καθὼς κλ. vor das Hauptverbum ἔδοξε höchst unnatürlich; hier, wo κἀμοί eine logische Antithese gegen πολλοὶ enthält, wäre eine solche verzwickte Umstellung vollends unmöglich gewesen. Luk. hätte nothwendig schreiben müssen ἔδοξε κἀμοὶ, παρηκολουθηκότι κλ., καθὼς κλ. καθεξῆς σοι γράψαι. Es wäre auch niemand auf den Einfall gekommen, den Nachsatz bei καθὼς zu beginnen, hätten nicht Hug u. a. in dem καθὼς κλ. ein *Lob* der πολλοί zu finden geglaubt, eine Folgerung, welcher Andere entgehen wollten, weil sie in v. 3 f. die πολλοί entschieden getadelt glaubten. Wir werden aber sehen, daſs die πολλοί weder in den Worten καθὼς κλ. gelobt, noch im folgenden im eigentlichen Sinne getadelt werden.

Ad b). Hug und De Wette verstehen unter den πολλοῖς den Mk., Mt. und etwa auch das Hebräerevangelium. Man müſste dies in jedem Falle insoweit restringiren, als Luk. neben Mt. und Mk. noch einige andere im Sinne gehabt haben muſste; denn zwei oder höchstens drei Schriftsteller nennt, wie Credner richtig bemerkt, kein vernünftiger Mensch πολλοί. Weiter kann diese Frage erst entschieden werden, wenn wir wissen, wie es mit dem Lob oder Tadel der πολλοί aussieht. Soviel aber steht jedenfalls fest, daſs (wie schon *Euth. Zig.* bemerkt) von einem Werke, wie das aram. Ev. des *Apostels* Mt., Lukas sich schwerlich des Ausdrucks ἐπεχείρησαν würde bedient haben, überhaupt dasselbe nicht ohne weiteres mit sekundäreren Arbeiten (wie Credner §. 91 meint) in eine Klasse würde geworfen haben.

Ad c). Aus dem ἐπεχείρησαν geht zunächst doch soviel mit Bestimmtheit hervor, daſs die Diegesen der

πολλοί sich zum Ev. Luk. verhalten, wie noch ungenügende Versuche zu einem Werk, welches (wenigstens nach des Luk. eigener Meinung) genügend und vollständig war. Ein Tadel liegt also, wenn man so will, allerdings in diesem Ausdruck; es ist aber die Frage, ob Luk. die *Personen* tadeln wolle, dafs sie weniger leisteten, als sie gekonnt hätten, oder ob er nur das *Resultat ihrer Bemühungen* für unvollständig erklärt, so jedoch, dafs sie ihrerseits leisteten, soviel sie konnten, und nur durch ihre Stellung selbst an besserem verhindert waren.

Von ersterem findet sich keine Spur, vom anderen eine sehr deutliche. Sehen wir nämlich die Worte καθὼς παρέδοσαν κλ. genauer an, so werden wir uns leicht überzeugen, dafs dies weder ein *positives Lob* der πολλοί und ihrer Diegesen seyn kann (sie schrieben genau so, wie es die Augenzeugen überliefert hatten, Hug) — denn wozu brauchte dann Luk. eine neue Arbeit zu versprechen, durch welche Theophilus erst die ἀσφάλεια erhalten sollte? und was soll das ἐπεχείρησαν? heifst es: „sie versuchten genau so u. s. w. zu schreiben, brachten es aber nicht zu Stande"? dann fällt ja das Lob hinweg; aber καθὼς heifst überhaupt nicht: *genau so, wie* — noch auch dafs (Olshausen) das καθὼς auf πεπληρ. bezogen werden kann — denn was soll es heifsen: „die Dinge haben sich gerade so „zugetragen, wie die Augenzeugen sie überliefert ha-„ben?" umgekehrt hätte es einen Sinn; so wäre es der müssigste Zusatz, von der gramm. Härte ganz abgesehen. Vielmehr kann καθὼς nur den einzigen Sinn haben, dafs es die *Art, wie* die πολλοί es anfingen, Evv. zu schreiben, bezeichnet. Es ist somit ein stiller Gegensatz gegen παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς. Die πολλοί, sagt Luk., versuchten Aufzeichnungen zusammenzustellen nach dem, was die Augenzeugen, die Apostel, uns (wieder ganz allgemein: den Christen, die nicht selbst αὐτόπται sind) erzählt hatten. Wir haben also hier nichts anderes, als das alte, schon in den vorigen §§. beschriebene Bedürfnifs neugebildeter Gemeinden, dasjenige nach der Abreise je eines Apo-

stels oder sonstigen Dieners des Worts [5]) zu fixiren, was dieser von Jesu Leben erzählt hatte. So geschah es auch in dem Kreise, für welchen Luk. schrieb. Auch hier hatten *ὑπηρέται* gepredigt, und Viele hatten es versucht, das, was diese einzeln, bei dieser und jener Gelegenheit aus Jesu Leben erzählt hatten, nachträglich zu fixiren und zusammenzustellen. (Ganz ähnlich betrachtet die Sache Gieseler Entsteh. der schriftl. Evv. §. 12). Es lag in der Natur der Sache, dafs dies Verfahren nur unvollkommene Resultate liefern konnte. So sagt nun Luk., wie dies Bedürfnifs sich so vielfach ausspreche, und gleichwohl (bei dem besten Willen) demselben keineswegs genügt sey, so wolle nun auch er eine Geschichte schreiben, er, der dazu andere Mittel als jene *πολλοί* in Händen habe, der das ganze Leben Jesu von Anbeginn mit Fleifs erforscht habe. Er wolle ihnen (zunächst dem Theophilus, dem er das Werk dedicirt; durch ihn natürlich einer ganzen Gemeinde oder einem Kreis von Gemeinden) eine zusammenhängende (vgl. oben pag. 116 ff.) Schrift geben, wodurch sie volle *Sicherheit* in den Objekten der christlichen Lehre enthielten.

Hieraus folgt nun mit gröfster Gewifsheit, dafs die *διηγήσεις* weder die Evv. Mt. und Mk. noch überhaupt solche Evv. waren, die in anderen Ländern, als für welche Luk. schrieb, entstanden waren. Sondern es waren kleine, fragmentarische Aufzeichnungen im Kreise der Leser des Luk., Aufzeichnungen, welche man sehr natürlicherweise wegwarf, sobald durch die Schrift des Luk. dem Bedürfnisse weit vollständiger abgeholfen war [6]).

5) Man denke an Aquila, Apollos.

6) So fällt denn auch vollends die ohnehin nichtige Schlufsfolgerung von Wilke (p. 108) Luk. sage, die App. hätten nur mündlich erzählt, und alle, welche schriftlich erzählten, seyen keine App. gewesen; *ergo* habe es nie ein apost. Ev. gegeben. — Gerade als ob Luk. v. 1—4 ein Compendium der christlichen Literargeschichte hätte geben wollen!

Ob damals schon der aram. Mt. und das Ev. Mk. geschrieben waren, wann und wo überhaupt Lukas schrieb, dies alles erfahren wir aus dem Proömium nicht. Auch über die *Quellen*, welche Luk. benützte, sagt er uns kein Wort. (Soviel versteht sich, dafs es nicht, wie De Wette ex. Hdb. Einl. zu Luk. meint, jene Diegesen der *πολλοί* waren). Er versichert uns nur, alles genau erforscht zu haben.

2 *Welche Quellen standen ihm nun zu Gebote?* — Wir erinnern uns aus §. 129, dafs der Verfasser des dritten Ev. und der Apostelgeschichte [7]) *ein Begleiter des Ap. Paulus* gewesen [8]). Von Troas (Act. 16, 10) begleitete er den Ap. bis Philippi. Hier scheint er geblieben zu seyn, wenigstens ist es Philippi, von wo aus er (Act. 20, 6) später wieder den Paulus (auf dessen dritter Reise) über Troas, Mitylene, Samos, Milet u. s. w. bis Jerusalem begleitete und später mit dem gefangenen von Cäsarea nach Rom reiste (Act. 27, 1 ff.).

Die kirchliche Tradition nennt nun *einstimmig* diesen Mann *Lukas* (Lukanus). Vgl. *Eus.* 5, 8: *Καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Orig.* bei *Eus.* 6, 25. *Τὸ κατὰ Λουκᾶν τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον. Iren.* 3, 14. *Tert.* Marc. 4, 2. *Hier.* vir. ill. 7 u. a.

Diese Tradition erhält nun dadurch um so mehr

7) Dafs beide Einen Verfasser haben, ist anerkannt. Vgl. Mayerhoff petr. Schr. p. 23 ff. De Wette Einl. II, §. 115, ex. Hdb. zu der Apostelgeschichte, Einl. pag. 3. Credner Einl. I, p. 132 ff. — Ueber die Integrität des Werkes, die jetzt auch als zweifellos anernannt ist, vgl. Credner pag. 131.

8) Vgl. schon *Iren.* haer. 3, 14, 1. *Quoniam* (dafs) *autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius ejus in evangelio, ipse facit manifestum.* (Beruft sich nun auf die erste Person in den bekannten Abschnitten der Apostelgeschichte.)

Gewicht, dafs wirklich in den paul. Briefen ein *Lukanus* als treuer Begleiter des Paulus erwähnt wird. (Kol. 4, 14; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11).

Jener Lukanus, welchen die Tradition als Verfasser des Ev. und der Apostelgeschichte nennt, soll nach eben dieser Tradition (*Hieron.* zu Jes. 6, 9, „*tradunt veteres ecclesiae tractatores*" vgl. ad Damas. ep. 20) ein Arzt gewesen seyn. Auch dies spricht für seine Identität mit dem in den paulin. Briefen erwähnten Lukanus, welcher Kol. 4, 14 wirklich den Beinamen ὁ ἰατρὸς trägt. Wiederum spricht für die Gültigkeit und Wahrheit der Tradition, dafs dieser, mit dem in den paul. Briefen erwähnten Manne identische Arzt Lukanus der Verfasser des dritten Ev. sey, der Umstand, dafs wir an zweien Stellen dieses Ev. (4, 38; 13, 11) medicinischen Kunstausdrücken begegnen.

Hienach können wir nun leicht beurtheilen, ob und woher Lukanus genaue Nachrichten über Jesu Leben haben konnte. Mehrere Kirchenväter (*Iren.* 3, 14; *Eus.* 5, 8 u. a. siehe bei Credner p. 146) waren der Meinung, er habe vornehmlich von Paulus seine Nachrichten erhalten. (Vgl. das bei beiden übereinstimmende Referat der Abendmahlseinsetzung). Paulus war jedenfalls von Jesu Leben gut unterrichtet (Act. 9, 19) und mufste es seyn als Apostel. Indessen wird er nicht die einzige Quelle für Luk. gewesen seyn, Luk. kam (Act. 20 ff) selbst nach Jerusalem, scheint auch den Ap. (Act. 24, 23 vgl. Credner §. 57) nach Cäsarea begleitet zu haben; kurz er lebte in Umgebungen, wo man, wenn irgendwo, die reichsten, bestimmtesten Nachrichten zu finden hoffen konnte. Ob die Nachrichten, die er hatte, blofs mündliche waren, ob er nicht auch damals schon sich manches schriftlich geben liefs (vgl. Luk. 1, besonders aber die Reden in der Apostelgeschichte) manches selbst frühzeitig aufzeichnete (dem Arzte war ja das Mittel schriftlicher Aufzeichnung geläufig) wir wollen es nicht entscheiden, erinnern jedoch daran, dafs wenn auch immerhin bei dem Unterricht neuer Gemeinden das lebendige Wort im Anfang allein genügte, wir doch bei *einzelnen*

Lehrern, namentlich bei so gebildeten, gelehrten Männern, wie Paulus und Lukas, einen gelegentlichen Gebrauch der Schrift (vgl. 2 Tim. 4, 13) ein Aufzeichnen von diesem und jenem zu eigenem Bedarf, nicht anders als *höchst natürlich* finden müssen.

§. 138.

Ort und Zeit der Abfassung. Alter und Axiopistie.

1. In welchem Lande wir den Theophilus sammt den übrigen Lesern, für welche Luk. seine Schriften bestimmt hatte, zu suchen haben, ergiebt sich aus der Wahrnehmung (Hug II, §. 35) dafs er palästinensische (Luk. 1, 26; 4, 31; 8, 26; 23, 51; 24, 13) kretensische (Act. 27, 8 und 12) athenäische (Act. 17, 21) und macedonische (Act. 16, 2) Orte (selbst gröfsere) Sitten und Eigenthümlichkeiten einer Erklärung für bedürftig hält, dagegen in Sicilien und Italien (namentlich Unteritalien und Mittelitalien bis Rom) alle Orte (Act. 28) ja selbst kleine Lokalitäten (v. 15) als bekannt voraussetzt. In *Sicilien* oder *Unteritalien* haben wir die Leser des Briefes zu suchen.

2. Wann die beiden Schriften, Ev. und Apostelgeschichte, geschrieben seyen, ist nicht so leicht zu sagen. Daraus, dafs die letztere mit dem dritten Jahre der ersten Gefangenschaft des Paulus in Rom schliefst, läfst sich gar kein sichrer Schlufs ziehen. Zwar nicht aus dem Grunde, weil (Credner §. 66) die Apostelgeschichte in ihrer jetzigen Gestalt nicht vollendet ist"; denn, wie wir schon §. 32 andeuteten (vgl. §. 127 Anm. 16) so hat die Apostelgeschichte allerdings einen durch die Anlage des Ganzen bedingten Schlufs. Aber soviel geht sicher aus Act. 28, 30 hervor, dafs die dort beschriebene Lage des Apostels sich, als Luk. schrieb, bereits *geändert* haben mufste; sonst konnte ja Luk. nicht sagen, Paulus sey *zwei Jahre* in seinem eigenen Gedinge geblieben; er mufste sagen: Paulus *ist* (höchstens: *blieb*) in seinem eigenen Gedinge. Weiter scheint es nach jener Stelle den Lesern *bekannt* ge-

wesen zu seyn, wie es mit Paulus nach dem Ablauf jener zwei Jahre ging. Ob nun Luk. früher, ob er später nach Ablauf jenes Termines schrieb, läfst sich nicht abnehmen. Die Abfassung mit Credner u. a. erst nach der Zerstörung Jerusalems zu setzen, sind wir (vgl. §. 127 Anm. 16) durch Luk. 21 keineswegs genöthigt. Auch scheint es ohnehin nicht wahrscheinlich, dafs Luk. *gar zu lange nach jenem Termin* (Act. 28, 30) geschrieben hätte. Auf die *Zeit* der Abfassung kömmt auch wenig an. Nach der Tradition (*Orig.* bei Eus. 6, 25, *Iren.* h. 3, 1, *Hieron.* praef. in 4 evv. ad Damas. *Theophyl.* prooem. Mt.) sowie nach der alten Stellung der 4 Evv. schon zu des *Ammonius* Zeit schrieb Luk. nach Mt. und Mk., also c. um das Jahr 70.

3 Das Vorhandenseyn des Luk. in den ältesten Zeiten ist durch eine Menge von Beweisen verbürgt. Dafs Celsus und Tatian unsre *vier* Evv. kannten, ist oben bei Mt. und Mk. bewiesen. Theodotus citirt bereits Luk. 1, 35; 2, 14; 11, 22 (Mt. 12, 29?); 14, 16—23 (Mt. 22, 2—9?); 15, 11—23; 16, 19. Die Valentinianer beriefen sich auf einen Zug in der Geschichte vom blutfl. Weib, der nur Luk. 8, 7 vorkömmt. Heracleon (bei *Clem. Al.* strom. 4, 9) citirt Luk. 12, 8, Justin. Mart. (Tryph.) citirt Luk. 1, 38 und (de resurr.) Luk. 20, 34; 24, 32. (Dafs auch Papias das Ev. Luk. gekannt, sucht Credner §. 87 zu beweisen.)

Am wichtigsten jedoch ist hier der Umstand, dafs schon Marcion (um 140) ja nach *Tert.* de praescr. adv. haer. cap. 51 schon Marcion's Lehrer Cerdo das Ev. Luk. besafs, es allein (als das am meisten paulinische) unter den vier Evv. annahm, und die Stellen, welche ihm nicht recht waren, verfälschte [1]. Gleichwohl ha-

1) *Epiph.* hat uns fortlaufende Auszüge daraus aufbewahrt, (siehe in De Wette Einl. II, §. 71), und zwar so, dafs er, wo Marcion's Ev. mit Luk. übereinstimmt, nur kurze Inhaltsangaben macht (z. B. 13. „Als sie schifften, entschlief er, und er schalt den Wind und das Meer". 44. „Vom Reichen und vom armen Lazarus, wie er von den „Engeln in Abr.'s Schoofs getragen wird." Bei 24 steht

ben wir eine noch viel ältere und wie mir scheint, keineswegs unsichere Spur vom Ev. Luk. Nämlich 1 Tim. 5, 18 werden mit der Formel ἡ γραφὴ λέγει Worte citirt, welche sich im alten Testamente nirgends, dem Sinne nach Mt. 10, 10, *mit denselben Worten* aber nur Luk. 10, 7 finden. Sie heifsen: ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ

noch ein καὶ λοιπόν, bei 5 ein καὶ τὰ ἑξῆς). Wo dagegen Marcion den Luk. verfälscht hat, theilt *Epiph.* die Stellen in extenso mit. Dies verführte Löffler (*disput. qua Marcionem Pauli epistolas etc. adulterasse dubitatur* 1788) Corrodi (Beleuchtung des Bibelkanons, Halle 1793 Thl. 2) Eichhorn (I, 40) Semler (prolegg. zu Gal.) Schmidt (Einl. I, 126 ff.) und Bertholdt (III, 1294) denen noch Gieseler (Entst. p. 24) beistimmt, das Ev. Marcion's für eine von Luk. *unabhängige* Schrift zu halten. Diese Ansicht stützen sie durch die Bemerkung, dafs im Ev. Marcion's Stellen sich fänden, die dem System dieses Gnostikers zuwiderlaufen. „Wäre", sagen sie, „das Ev. M. ein verfälschter Luk., so würde M. auch diese Stellen verändert „haben; oder konnte er Luk., ohne *diese* Stellen zu verän„dern, annehmen, so konnte er den ganzen unveränderten „Luk. ebensogut annehmen." — Aber a) schon Simon und Mill und nachher Michael Arneth (über die Bekanntschaft Marcion's mit unserem Kanon, Linz 1809) Aug. Hahn (das Ev. Marcion's, Königsb. 1823) Storr (Zweck der evangel. Geschichte p. 254 ff.) Bolten (Vorr. zur Uebers. des Luk.) und Schütz (diss. I, 26 ff.) besonders aber Hug (I, §. 8, p. 65 ff.) leiteten die vermeintlichen grofsen Abweichungen des Ev. Mt. von Luk. aus dem Umstande ab, dafs *Epiph.* eben häufig nur *Auszüge, Inhaltsangaben* liefert, sodafs also nun aus jenen vermeintl. Abweichungen nichts gegen die Abhängigkeit des M. vom Luk. gefolgert werden darf. b) Was jene Stellen bedeuten, die gegen Marcion's System laufen sollen, hat Olshausen (Echtheit der 4 kan. Evv. pag. 207 ff.) bewiesen. c) Dafs Marcion den Luk. verfälscht hat, ist an sich wahrscheinlich, wenn man sein Verfahren mit den paulin. Briefen bedenkt, und wird von *Tert.* adv. Marc. 3, 4; 4, 4 und *Orig.* ep. ad Alex. in apol. Ruffin. bestätigt. — Dafs nicht etwa das Ev. Marcion's die Grundlage unseres Luk. gewesen, siehe De Wette Einl. §. 72. (Man denke an Luk. 1, 1—4!)

αὐτοῦ ἐςι. Die Stelle des a. T., welche man von Paulus gemeint glaubte (Deut. 25, 4) heifst ganz anders („du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden“) und war dem Ap. wörtlich bekannt, wird 1 Cor. 9, 9 wörtlich citirt. Diese Stelle kann er 1 Tim. 5, 18 unmöglich gemeint haben; vielmehr bestätigt sich nur, was die Tradition so einstimmig versichert: *dass das Ev. Luk. unter den Augen des Apostels Paulus entstanden ist.*

4. Obgleich nun alle diese Zeugnisse sich dafür vereinen, dafs wir im Ev. Luk. die gründlich gearbeitete Schrift eines mit vielen Augenzeugen des Lebens Jesu genau bekannten, gebildeten Mannes haben, so fehlt es gleichwohl nicht an solchen, die (wie Credner §. 64, De Wette Einl. u. ex. Handb. a. a. OO.) jener Schrift die Axiopistie absprechen, indem (wie der erstere sagt) Luk. „einer solchen kritischen Bear„beitung nicht gewachsen war.“ Man beruft sich auf die chronologischen Data Luk. 2, 1; 3, 1, wo es aber nach dem, was wir §. 41 f. beibrachten, sehr sehr zweifelhaft bleiben mufs, ob der Giefsener Theolog oder ob der asiatische Arzt ein besserer Chronolog sey; ferner auf den Mangel einer akoluthistischen Darstellung, wobei man nur zu fragen vergifst, ob eine solche in des Evsten Plane gelegen; endlich auf die vielen Mythen und Sagen d. h. zu deutsch auf die Wunder, die man gerne weghaben möchte. Geläutert heifst also das Urtheil Credners so: „Von den unangenehmen Wun„dern abgesehen, sind die Schriften des Luk. ganz „glaubwürdig.“

§. 139.

Das Verwandtschaftsverhältnifs der Synoptiker.

1. Wir kommen nun auf das am Anfange dieser Schrift pag. 4 dargestellte Problem zurück: *wie sich das sogenannte* Verwandtschaftsverhältnifs *der Syn erkläre*, ihr oft wörtliches Zusammentreffen in der Darstellung gleicher Begebenheiten neben grofser Verschiedenheit in Auswahl und Anordnung des Stoffes.

(Uebersichtliche Darstellung dieses Verhältnisses in Credner's Einl. §. 67). Im Verlauf unserer Untersuchungen haben wir uns nun bereits von mehreren Sätzen überzeugt, welche für die Lösung dieses Problemes von Wichtigkeit sind.

a) Die **Differenzen** *in Auswahl, Anordnung und auch in der Darstellung erklären sich aus einer genauen und gründlichen Betrachtung des* **Planes**, *den jeder Evst für sich befolgte.* (Vgl. hierüber namentlich Thl. I, Abth. 1, Capp. 2—4.)

b) Im allgemeinen lässt sich sagen: So lange Apostel oder Evangelisten (vgl. das allgemeine *αὐτόπται* Luk. 1, 2 mit Eph. 4, 11; 2 Tim. 4, 4 und Gieseler Entst. p. 67 f.) *an einer neugegründeten Gemeinde thätig waren, reichte deren mündliche Predigt vollkommen aus, und ein Bedürfniss nach schriftlicher Aufzeichnung lässt sich nicht wohl denken*[1]. *Sobald dagegen eine Ge-*

1) Vgl. Gieseler p. 62 ff. Er beruft sich auf die Worte eines Alexandriners aus dem dritten Jahrhundert (hinter *Clem. Al.* ed. Potter. tom. II, p. 996. *Οὐκ ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι μήτε ἀπασχολεῖν βουλόμενοι τὴν διδασκαλικὴν τῆς παραδόσεως φροντίδα τῇ περὶ τὸ γράφειν ἄλλῃ φροντίδι, μηδὲ μὴν τὸν τοῦ προσκέπτεσθαι τὰ λεχθησόμενα καιρὸν καταναλίσκοντες εἰς γραφὴν, τάχα δὲ οὐδὲ τῆς αὐτῆς φύσεως κατόρθωμα, τὸ συντακτικὸν καὶ διδασκαλικὸν εἶδος εἶναι πεπεισμένοι, τοῖς εἰς τοῦτο πεφυκόσι συνεχώρουν.* Mehr noch beweist die Stelle *Iren.* 3, 1. *Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconiaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt.* Cf. *Eus.* 3, 24. *Σπουδῆς τῆς περὶ τὸ λογογραφεῖν μικρὰν ποιούμενοι φροντίδα· καὶ τοῦτ᾽ ἔπραττον ἅτε μείζονι καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐξυπηρετούμενοι διακονίᾳ* und ebendaselbst: *οὓς* (Mt. und Joh.) *καὶ ἐπαναγκὲς ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν κατέχει λόγος.* Doch geht Gieseler offenbar zu weit, wenn er pag. 70 aus Joh. 14, 26; 15,

meinde sich selbst und den aus ihrer Mitte gewählten Presbytern überlassen war, musste *alsbald ein Bedürfniss entstehen nach Fixirung dessen, was die App. geprediget hatten, vor allem nach Aufzeichnung der so reichen, complicirten Geschichte Jesu* [2].

26 ff.; 1 Petr. 1, 12 schliefst, die Jünger hätten sich gar keiner menschlichen Unterstützungsmittel des Gedächtnisses bedient. Auch dafs (p. 71) die Juden „bei dem Eintritte des „mess. Reiches keine neuen heiligen Schriften erwarteten" (1 Makk. 4, 46; 9, 27!) ist kein Beweis, dafs die Jünger Jesu Leben nicht hätten — selbst zu amtlichem Gebrauch — aufzeichnen dürfen. Dagegen geht aus der ebendaselbst angeführten Stelle Act. 15, 27 allerdings klar hervor, dafs in der apost. Zeit, wie das auch ganz natürlich war, das mündliche Zeugnifs mehr galt, als das schriftliche. Eine Spur hievon findet Gieseler (p. 152) mit Recht in der Nachricht *Eus.* 6, 14, Petrus habe den Mk., als er von der Abfassung seines Ev. hörte, weder verhindert, noch besonders aufgemuntert (μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι). Einen deutlichen Ausspruch des *Papias* finden wir bei *Eus.* 3, 39. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.

2) Vgl. §. 134 f. — Ich mufs hier von Gieseler's Ansicht etwas abweichen. Es ist wahr, dafs die Lehrer der ersten anderthalb Jahrhunderte sich mehr auf das alte Testament berufen, als auf das neue (Gies. 154 ff.). Aber wie natürlich ist dies! Wie wenig beweist es für ein Nichtvorhandenseyn oder einem kirchlichen Nichtgebrauch evangelischer Schriften in den Zeiten auch nach den Aposteln! Mochten immer solche Schriften vorhanden seyn, so *musste* ja die eine in diesem, die andere in jenem Kreise cirkuliren; es konnten nicht sogleich alle allenthalben bekannt seyn. Wie konnten sich nun christliche Schriftsteller auf Bücher berufen, die ein grofser Theil ihrer Leser noch nicht in Händen hatte? — Es ist wahr, dafs selbst noch *Clem. Al.* die von ihm angeführten Aussprüche Christi mit der allgemeinen Formel ὁ Κύριος λέγει, ὁ Χριςὸς λέγει, anführt, ohne eine Schrift zu nennen. (Gies. 155.) Er beruft sich hier auf Dinge, die Gemeingut der mündlichen *und* schriftlichen

c) *Diejenigen unter den Gehülfen der App., welche ev. Schriften verabfassen wollten, hatten an den App. und*

Tradition waren. Das Nichtvorhandenseyn der letzteren kann daraus nicht bewiesen werden. Die Stelle *Ignat.* Phil. 8 beweist auch nicht, was Gies. p. 161 ff. daraus beweisen will. Ἤκουσα γάρ τινων λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω τὸ εὐαγγέλιον, οὐ πιςεύω τοῖς τοιούτοις. Ἐγὼ λέγω, ὅτι ἐμοὶ ἀρχαῖά ἐςιν Ἰησοῦς ὁ Χριςὸς κλ. denn hier ist nicht, wie Gies. meint, von solchen die Rede, welche *die einzelnen Züge der ev. Geschichte* nicht eher glauben wollen, bis sie Bestätigung dafür in „archivalischen Zeugnissen" finden, — denn es heifst τὸ εὐαγγέλιον, und wie sollte die Antwort passen: für *Ignat.* ersetze *Christus* allen Mangel an Dokumenten über *Christi Leben?!* — sondern es kann hier doch nur von solchen die Rede sey, die *nur um des a. T.* willen die christliche Lehre in ihren einzelnen Dogmen für wahr annehmen wollen. Die Stelle beweist also nicht, dafs es zu des *Ign.* Zeit noch keine schriftlichen Dokumente über Jesu Leben gegeben habe. — Wenn weiter *Iren.* h. 3, 4 sagt: gesetzt es gäbe keine Evv., so würde die mündliche Tradition doch zur Fortpflanzung des Christenthums hinreichen, so ist dieser (für die damalige Zeit richtige) Satz ein Beleg für die Tenacität und Sicherheit der kirchlichen Tradition, und weiter nichts. Wenn sich dann *Iren.* auf barbarische Völker beruft, die ohne Papier und Tinte das Ev. empfangen hätten, so beweist dies nicht, wie Gies. 149 f. meint, dafs keine Evv. in kirchlichem Gebrauch waren, sondern nur, dafs jene Völker nicht lesen konnten. — Der Satz (Gies. 173) dafs wenn auch schriftliche Evv. vorhanden waren, solche doch *nur zum Privatgebrauch* dienten, und *gar keine kirchliche Bedeutung* hatten, und dafs ein Bedürfnifs der Gemeinden nach schriftlicher Aufzeichnung gar nicht vorhanden war, ist also offenbar unrichtig. Gieseler sagt (148) wir hätten über eine Einführung der Evv. in den kirchlichen Gebrauch keine Nachricht. Wäre dies wahr, so würde es nur beweisen, dafs sich diese Einführung, welche zu den Zeiten des eusebischen und muratorischen Kanons doch *vollendet* war, allmählich von selbst machte. Es ist aber hier dreierlei wohl zu scheiden, der Gebrauch einer Schrift bei einer einzelnen Gemeinde, der

anderen Augenzeugen eine so reiche Quelle für ihr Unternehmen, dass es ihnen u n n ö t h i g *erscheinen musste,*

Gebrauch einer Schrift in anderen Schriften (welche eine weite Verbreitung der ersteren voraussetzt) und das endliche Urtheil der Kirche über die Kanonizität jener Schrift. Letzteres finden wir schon im muratorischen Kanon (spätestens 200, vgl. H u g I §. 19) fixirt; Vorbereitungen dazu finden sich schon in der Zeit des *Origenes* (*Orig.* ad Mt. 27, 9 unterscheidet schon scripturae publicae, die in der Kirche oder Synagoge vorgelesen werden) ja des Trajan (H u g I pag. 116). Die Citation neutestamentlicher Schriften in anderen patrist. Schriften mufste der Natur der Sache nach dünn ausfallen, solange noch die mündliche Tradition in voller Kraft, und die schriftl. Aufzeichnungen nicht allgemein bekannt waren. Ganz anders steht es mit dem kirchlichen Gebrauch neutestamentlicher Schriften *bei einzelnen Gemeinden.* Die §. 135 Anm. 3 angeführte Stelle des *Clem. Al.* über die Entstehung des Mk. ist der vollgültigste Beweis, dafs einzelne Gemeinden sehr frühe ein *Bedürfniss* nach einem schriftl. Ev. fühlten. (Vgl. damit die §. 134, 2 citirte Stelle *Eus.* 3, 24 über Mt. und überhaupt das dort gesagte.) Mag immer die damalige Generation an Kraft des Gedächtnisses uns weit übertroffen haben (G i e s. §. 8) dennoch müssen wir es „schwierig finden, dafs die Schüler (der App.) „sich ohne alle Schrift blofs durch mündliches Anhören das „Ev. einprägten." Wir unterscheiden *Apostelschüler*, die selbst Prediger waren, und wie Luk. alles genau erforscht hatten (diese mochten weniger der Schrift bedürfen) und *Gemeinden*, wo viele Glieder noch schlecht unterrichtet waren, viele Vieles falsch oder schief aufgefafst hatten, wo Irrthum und innere Lüge ihr Spiel trieb, und man eines festen Wortes bedurfte, um Streitigkeiten zu schlichten, Neophyten zu unterrichten, und vor den Juden, welche (G i e s. 101) „mit den kleinlichen Künsten einer spitzfindigen Logik „über jedes weniger sorgfältig gewählte Wort herfielen" und „strenge Uebereinstimmung" von Seiten der Christen nothwendig machten, um das Ev. zu vertheidigen. Der vielköpfigen Masse einer noch jungen, innerlich und äusserlich unkräftigen Gemeinde konnte unmöglich die Bewahrung der ev. Geschichte überlassen bleiben. — Wie früh oder spät man die Evv. beim *Cultus* (zur Anagnose) gebrauchte, lassen wir dahingestellt seyn (zu des *Origenes* Zeit war es schon allge-

dasjenige aus Büchern zu studiren, was sie weit vollständiger mündlich erfragen konnten. Vergl. Gies. p. 54 und die Stelle Act. 15, 27, wo die schriftliche Botschaft durch eine mündliche bestätigt wird, nicht umgekehrt. — In einer schriftlichen Quelle konnte der Evangelist nicht mehr lesen, als darin zufällig aufgezeichnet stand; weiteres konnte er bei dem Buche nicht erfragen; er war durchaus gebunden. Wie sollten sich aber Männer so binden, welche die beste Gelegenheit hatten, das Genaueste über Jesu Leben aus dem Munde von Augenzeugen zu vernehmen, oder welche vielmehr sicherlich lange, ehe sie schrieben, schon ohnehin alles behufs der mündlichen Predigt erforscht hatten? Vergl. auch, was Gies. p. 76 bemerkt, dafs sich nämlich Paulus vor Timotheus stets nur auf seine mündliche Lehre, nie auf schriftliche Unterweisung beruft.

d) War eine Benützung früherer Ev.schriften unnöthig, so war sie ferner sogar unmöglich. Sehen wir Mk. an. Bedenken wir, dafs ein Buch damals nicht sogleich in etlichen tausend Exemplaren in die Welt trat, dafs es nicht ohne Kosten, mithin nicht ohne Noth abgeschrieben wurde. Sollte sich Mk., wie er mit dem lebendigen Petrus reiste, mit einem aramäischen Mt. beladen haben, um in

mein Sitte); aber Gesammtbesitz von *Gemeinden* waren sie noch zu der App. Zeit. — Die *Sammlung der ap. Briefe*, für welche ja die mündliche Tradition bei weitem kein solches Surrogat bot, scheint früher, als die der Evv., sich gemacht zu haben. Als *Polykarp* seinen Brief an die Philipper schrieb, hatte er schon Röm. Cor. Gal. Eph. Phil. 1 Tim. 1 Petr. 1 Joh., indessen auch schon Mt. und Luk. vor sich liegen. Er begreift diese n. t. Schriften zusammen mit den a. t. unter dem gemeinsamen Namen literae sacrae, wenn er cap. 12 sagt: *Confido enim vos bene exercitatos esse in* sacris literis, *et nihil vos latet; mihi autem non est concessum modo. Ut* his scriptis *dictum est* (nun folgen die Stellen *Psalm* 4, 5 und Ephes. 4, 26.)

Rom dasjenige, was er griechisch und lateinisch von Petr. hören konnte, aramäisch zu lesen? Mit Luk. steht die Sache anders. Wir können uns bei diesem Arzte, der den gebildeten Paulus begleitete, einen Gebrauch schriftlicher Hülfsmittel, wie oben gezeigt wurde, wohl denken; nur soviel steht fest: dafs er die Diegesen der πολλοὶ nicht benützt habe (vgl. §. 137). Dafs er Mt. und Mk. benützt haben wird, ist nicht unmöglich, aber auch nicht besonders wahrscheinlich. Luk. hätte vielleicht den einen, vielleicht beide einmal gelesen; dafs er geradezu aus beiden gearbeitet habe, ist nicht allein aus speciellen, unten zu berührenden Gründen, sondern wie Credner §. 65 bemerkt (anders freilich §. 91) schon deshalb unwahrscheinlich, weil er seinen Stoff so überaus frei und selbstständig ordnet und behandelt. Ueberdies kann Luk. nicht erst bei seinem Aufenthalte in Palästina (60) sondern mufs schon zuvor als Gefährte und Gehülfe des Paulus mit der ev. Geschichte bekannt geworden seyn; so denken wir ihn uns von Anbeginn an sammelnd und ordnend und wohl auch den Mt. benützend, nicht aber, dafs er diesen und den Mk. erst dann schnell nachgeblättert hätte, als er den Plan fafste, selbst ein Ev. zu schreiben. Denn er war bereits ein παρηκολουθηκὼς πᾶσιν ἀκριβῶς, als er diesen Entschlufs fafste; seine bereits erworbene Kenntnifs ward ihm Motiv des Schreibens.

2. Steht uns soviel von vorneherein fest, so können wir nun bei der Beurtheilung der hauptsächlichen Hypothesen, wodurch man das Verwandtschaftsverhältnifs zu erklären suchte, nicht lange zweifelhaft seyn. Die Urevangeliumshypothese (siehe dieselbe in gedrängter Uebersicht oben pag. 5—7, ausführlicher bei Gieseler p. 36 ff.) ist seit Gieseler's Widerlegung allgemein verlassen. Die Hauptgründe dagegen sind folgende: *α*) Das Urev. soll in einer

grofsen Zahl von Rezensionen existirt haben; das Entstehen derselben setzt weite Verbreitung voraus. Gleichwohl soll das Urevangelium spurlos verschwunden seyn [3]. β) Aus Act. 15, 27 geht hervor, dafs mündliches Zeugnifs mehr galt, als schriftliches. Die Vertheidiger des Urev. nehmen im Widerspruch hiemit an, die App. hätten eine gemeinsame Schrift entweder verabfafst oder acceptirt, welche ihnen als Norm der Verkündigung dienen sollte, was undenkbar ist. (Gies. 71 f.). γ) Jenen Brief Act. 15, 27 rückt Luk. in extenso ein, und von einer so wichtigen Schrift, wie ein Urevang. war, sollte er uns kein Wort erzählt haben [4]? δ) Die ganze Hypothese setzt eine Schreibseligkeit voraus, welche der damaligen Zeit fremd war (Gies. 59 ff) und (können wir hinzufügen) hat darin etwas lächerliches, dafs alle einzelnen Gestaltungen derselben wie Rechenexempel aussehen (vergl. oben § 3, Anm. 4 und 6) wo man sich nur zu wundern hat, wie ein glücklicher Zufall gerade für jedes Glied des Exempels zu guter Stunde einen Autor und Umbildner erweckte. In welche Verwirrung würde z. B. die Welt und die Ev.schriftstellerei gerathen seyn, wenn der gute Mann, der nach Eichhorn (§. 3, Anm. 6) durch Kombination einer griechischen Uebersetzung der ersten Rezension des Urevangeliums (α) mit der zweiten Rezension desselben (B) unsern sogen. Markus zu Stande brachte, anstatt der letzteren die dritte (D) erwischt hätte!

Die Benützungshypothese (dargestellt p. 8) leidet an den oben in Satz c und d genannten Schwierigkeiten, und hat noch folgende besondere Mängel, welche Gieseler (pag. 35 f.) trefflich zusammengestellt

3) Eichhorn u. a. glaubten zwar Spuren davon entdeckt zu haben; es beruht dies aber auf Täuschung (vgl. Gies. 57 ff.)

4) Dieser Einwurf ward schon Berth. entgegengehalten. Er antwortete (III, 1206), das Urev. sey eine *geheime* Schrift gewesen. Hiegegen vgl. Gies. 56.

hat[5]). α) Wie man immer ordnen möge, müfste der spätere immerhin manches, was im älteren stand, *ausgelassen* haben, ohne dafs sich ein Grund der Auslassung im einzelnen nachweisen läfst. β) Bei der verschiednen *Anordnung des Stoffes* (die zwar bei Mt. und Luk. *zuweilen*, nicht aber immer durch die Realeintheilung motivirt ist) namentlich bei der verschiedenen Stellung kleinerer Sprüche und Sentenzen müfste man annehmen, der spätere habe des früheren Schrift bald vor- bald zurückgeblättert, nur um jene Stellen — abschreiben zu können. γ) Noch auffallender sind die Abweichungen in *Worten*. „Hier schreibt er anfangs „wörtlich ab; dann wechselt er spielend die Gedanken „und Worte; nun läfst er Gedanken aus; endlich ver„tauscht er ohne alle Veränderung des Gedankens Aus„drücke mit Synonymen! Und bei aller dieser Ziererei „tragen dennoch diese Schriften das Gepräge der Ein„fachheit und Anspruchlosigkeit.“ δ) Mag man ordnen, wie man wolle, so wird der spätere einzelnes unklarer oder unvollständiger oder vollends so erzählen, als habe er geflissentlich eine Enantiophanie zu Wege zu bringen gesucht.

Alle diese Einwürfe treffen auch jene neuere Hauptform der Benützungshypothese, welche von Saunier aufgebracht und von so vielen acceptirt ist, die Form nämlich, dafs Mk. den Mt. und Luk. *aus dem Gedächtnisse* benützt habe, sodafs er beide auswendig konnte,

5) Jedoch ist der erste dort angeführte Grund nicht stichhaltig. „Man sieht nicht, was den späteren Evsten bewog, wenn er die Arbeit eines tüchtigen Vorgängers kannte, statt diese zu verbreiten, sie überarbeitet unter seinem Namen herauszugeben?“ Hierauf liefse sich doch eine Antwort finden. Der *verschiedene Leserkreis* konnte ihn dazu bewegen. Der aram. Mt. pafste nicht für Rom; sollte er einmal übersetzt werden, so war es besser, sogleich alle speciell auf Juden berechneten Stücke wegzulassen u. s. w. Bei Mk. wiederum konnte Luk. die τάξις vermissen, und es vorziehen, eine nach genauer Realeintheilung geordnete Schrift zu schreiben, und hiebei konnte er immer den Mk. benützen.

und solange dem einen folgte, bis eine längere Rede ihn wegscheuchte, wo er sich dann zu dem andern wandte, bis auch hier eine Rede ihn verjagte. (Vgl. oben pag. 9 f.) Schon §. 4, Anm. 6 haben wir im allgemeinen die Undenkbarkeit jener Hypothese bewiesen. Hier können wir nicht umhin, genauer darauf einzugehen. — Schon die erste Voraussetzung ist höchst merkwürdig. Weil eine schriftliche Benützung eines Evsten durch einen anderen sich nicht denken läfst, wird eine *Benützung aus dem Gedächtnisse* angenommen, woraus sich nun allerdings recht gut erklärt, wie der Spätere an manchen Stellen dazukam, minder genau, minder ausführlich, als der Frühere, zu erzählen: an Stellen nämlich, wo er sich nicht mehr des Einzelnen, sondern nur noch der Sache im allgemeinen erinnerte. Gut also, Mk. soll den Mt. und den Luk. gelesen haben. *Wie* hat er beide gelesen? in welcher Absicht? mit welchen Gedanken? Sicherlich hatte er dabei das Auge nicht auf das gerichtet, was ein moderner Kritiker vielleicht vor allem berücksichtigen würde, auf *Akoluthie*, sondern vielmehr auf das, was ihm praktisch wichtig war, auf die Materie der einzelnen Vorfälle. Diese mufs er vor allem im Gedächtnifs behalten haben; denn nicht als Gelehrter, sondern als praktischer Theolog und Prediger wird er gelesen haben. Bei jener Hypothese dagegen wird vorausgesetzt, er habe die *Ordnung*, die *Akoluthie* beider Evv. gewufst, und zwar so gut, dafs er von jedem beliebigen Punkt des Mt. aus auf den entsprechenden Punkt des Luk. springen, und von hier ohne irre zu werden, weiter nach der Ordnung des Luk. fortfahren konnte und umgekehrt. Dies setzt entweder ein riesenmäfsiges Gedächtnifs, oder ein ungeheures mnemonisches Studium voraus. *Letzteres* ist an sich unwahrscheinlich. Mit *beidem* aber verträgt es sich schlecht, dafs Mk. im einzelnen die Materie mancher Vorfälle nicht mehr genau, die gröfseren Reden aber gar nicht mehr gewufst haben soll!

Sein specielles Verfahren soll folgendes gewesen seyn. Er fing bei Mt. 4, an, (Mk. 1 — 20) und folgte

dem Mt.[6]) bis cap. 5 die Bergpredigt kam. Hier springt er über auf Luk. 4, 31 ff. (man sieht nicht ein, warum er Luk. 4, 14 — 30 ausliefs!) folgt dem Luk. bis 5, 1, springt aber hier ab, weil er die Berufung Petri schon erzählt hat, auf Mt. 8, 1—4, indem er nun hinter der Bergpredigt fortfährt. Dann springt er aber gleich wieder fort; denn jetzt ist bei Luk. (5, 15) wieder ein Plätzchen, wo er fortfahren kann (man sieht, der gute Mann hat immer die Tendenz, sobald es möglich ist, wieder zum vorigen Schriftsteller zurückzukehren. Wunderlich nur, dafs er nicht lieber ganz einfach Luk. 5, 1 — 14 ausliefs und v. 15 fortfuhr, wenn er doch einmal die Absicht hatte, bei v. 15 fortzufahren; wunderlich, dafs er schnell das Stück Mt. 8, 1 — 4 mitnahm, als freute er sich der Gelegenheit, auch dem Mt. wieder einen Besuch abzustatten!)

Er begleitet nun den Luk. bis Luk. 6, 11, und nach kurzer Zwischenformel weiter bis v. 16. Hier kömmt ihm zum zweitenmal die fatale Bergpredigt entgegen; nun macht er einen grossen, grossen Sprung, aber wohin? Nicht nach Mt. 8, 5, wo er stehen geblieben war; sondern weil einige der Luk. 5 f. enthaltenen Stücke in Mt. 12 enthalten waren, und mit Mt. 12, 14 schlofsen, springt er auf Mt. 12, 22 ff. und bleibt bei Mt. bis v. 33, wo wieder eine Rede folgt. Hier springt er aber nicht auf Luk., wie man es erwarten sollte, sondern fährt hinter der Rede bei Mt. fort bis Mt. 13, 23. Hiebei ist es nur zu verwundern, dafs die Reden Mt. 13, 1 – 23 ihn nicht wieder zu einem Sprunge veranlafst haben! Aber er ist diesmal so zahm und geduldig, dafs er nicht nur diese Reden ruhig und ohne scheu zu werden mittheilt, sondern hernach — freilich ohne alle Veranlassung! — auf ein Rede (!) Luk. 8, 16 — 18 springt, dann ein bei Mt. (13, 31 f.) folgendes Gleichnifs mittheilt, und nun weiter dem Mt. folgt zwei Verse lang! (Mt. 13, 34 f.). Hier folgt bei Mt. eine Reflexion (v. 36 ff.); diese verscheucht ihn, und er fährt fort, wo

6) Sogleich nicht ohne bedeutende Auslassungen.

er bei Luk. (8, 22) stehen geblieben war, uud folgt ihm bis 8, 56. Hier springt er plötzlich ohne Veranlassung auf Mt. 13, 54 — 58, dann ebenso plötzlich auf Luk. 9, 1 und wie er Luk. 9, 7 auf eine Erzählung kömmt, welche sich Mt. 14, 1 ebenfalls findet, so fährt er nun wieder bei Mt. fort, den er nun nicht mehr verläfst. — Ein wunderlicher Heiliger!

Ist es nöthig, über diese Hypothese noch ein Wort zu sagen? Wenn sie nur irgend nöthig wäre? Aber der einzige Umstand, welcher sie zu empfehlen scheint: dafs nämlich Mk. ein langes Stück weit dem Luk. folgt (Luk. 5 f.) und wiederum dreimal ein langes Stück dem Mt. (12 f. und 8 f. und 14 ff.), erklärt sich auch ohne diese Hypothese. Denn von den Mt. 8 f. enthaltenen Stücken, wie von den Mt. 12 f. enthaltenen ersahen wir Theil 1 Abth. 1 aus den akoluthistischen Formeln, dafs sie nicht blofs subjektiv von Mt. zusammengereiht, sondern objektiv so vorgefallen sind, woraus sich erklärt, dafs auch Petr. sie in dieser Ordnung wird berichtet haben. (Vgl. pag. 84 mit p. 98, und dann überhaupt §. 28). Dafs Mk und Luk. *die Berufung* Levi's beide nach dem Gichtbrüchigen erzählen, erklärt sich ebenso (vgl. pag. 136); dafs beide aber den Gichtbrüchigen nach dem Aussätzigen erzählen (p. 96 und 135 f.), ohne dafs beide Vorfälle objektiv auf einander gefolgt waren, ist entweder Zufall, oder es mag Luk. vielleicht den Mk. gelesen haben (vgl. oben 1, Satz d) und ihm die Aufeinanderfolge vorgeschwebt haben. Soviel aber ist gewifs: dafs Mk. die Akoluthie zweier Evv. sollte auswendig gewufst haben, die Materien aber nicht, dafs er vor allem vor den Reden entflohen seyn soll, dafs er gleichwohl hie und da lange Reden mittheilen soll, dafs er oft ohne alle Veranlassung von der einen Quelle zu andern springen soll — das ist ein Gewebe von Conjekturen, welches anzunehmen ein nüchterner Sinn sich wohl nicht leicht entschliessen wird.

Im allgemeinen wird man sich gegen **jede** *Hypothese*, welche eine Benützung des einen Evsten durch den andern *aus dem blossen Gedächtniss* annimmt, um hier-

aus die Abweichungen in Akoluthie und Diktion zu erklären, folgendes einwenden müssen: a) ein genaues Studirt-haben schriftlicher Aufzeichnungen läfst sich in einer Zeit, wo die mündliche Tradition noch so reichlich flofs, nicht annehmen; ein einmaliges Gelesen-haben erklärt nichts. b) Man wird immer neben einem Nichtmehrwissen manches Materiellen ein wenigstens theilweises Wissen der Akoluthie voraussetzen müssen, was undenkbar. c) Man wird ein besonderes Streben akoluthistischer Studien voraussetzen müssen, was ebenfalls gegen den Geist jener unbefangenen Zeit

3. So drängt uns alles mit der grössten Entschiedenheit zur Traditionshypothese von Gieseler hin. In der That erklärt sich aus ihr das Verwandtschaftsverhältnifs der Synoptiker vollständig.

Die App. lebten anfangs in Jerusalem versammelt; dort zuerst erhielt die christliche Gemeinde einen bedeutenden Zuwachs (Act. 2, 41) und es entstand sogleich das Bedürfnifs, diesen Leuten (deren Mehrzahl aus Fremden bestand) von dem Jesus, den ihnen Petrus als Erlöser dargestellt hatte, näheres zu erzählen. Aehnliche Bedürfnisse hatten die jerusalemitischen Christen überhaupt, welche Jesum selbst ja nur auf wenigen Festen gesehen hatten, und von seiner Wirksamkeit in Galiläa auf den dortigen Wanderungen nichts wufsten. (Gies. p. 102).

Den App. lag Jesu ganzes Leben in der Erinnerung vor. Das praktische Bedürfnifs hiefs sie einzelne Vorfälle, und einzelne Reihen von Vorfällen herausheben, dieselben erzählen und praktisch anwenden. Da war vor allem jene Reise an den See merkwürdig, wobei Jesus die Parabeln gesprochen hatte. Diese Parabeln mögen von diesem und jenem Ap. oft erzählt und erklärt worden seyn. Bei anderem Anlafs wurde wohl die auf derselben Reise vorgefallene Stillung des Sturmes erzählt, woran sich die Geschichte mit den Gadarenern schlofs. Die Bergpredigt bildete ebenfalls ein wichtiges Hauptstück. Aehnlich ging es mit der Geschichte der ersten Speisung, ähnlich mit der Verklärung u. s. w. Es bildeten sich *Hauptthemata*, an welche dieser und je-

ner zuweilen das angeschlossen haben mag, wovon er sich eben erinnerte, dafs es zugleich oder gleich nachher oder vorher vorgefallen war. Zuweilen wiederum schlofs man andere Vorfälle an, die nicht der Zeit sondern dem Inhalte nach damit zusammengehörten. So erzählte man *unbekümmert um Akoluthie*, und nur hie und da (vgl. Gadarenerreise, letzte Reise nach Judäa) fixirte sich dieselbe. Wie in der Akoluthie, so herrschte grofse Freiheit in der *Auswahl.* Jeder Ap. schlofs an die Hauptvorfälle diejenigen kleineren Vorfälle oder Redestücke an, die ihm eben erinnerlich waren. Dafs sich die App. aber im Ganzen vornehmlich mit *galiläischen* Begebenheiten beschäftigten, erklärt sich, wie aus dem §. 39, Anm. 3 beigebrachten, so noch ganz besonders aus dem Umstande, dafs sie Jahrelang zu Jerusalem predigten, wo sie das dort vorgefallene nicht erst zu erzählen brauchten, sodafs dies in dem Kreis ihrer Berichte ganz von selbst allmählich in den Hintergrund trat. Dafs sie den Theil des Lebens Jesu von seiner Taufe an bis zur Uebersiedlung nach Kapernaum übergingen, erklärt sich ebenfalls einfach aus dem §. 38 Anm. 2 angeführten Grunde.

Wie nun bei dem mündlichen Vortrage der App. *zwar a) eine gewisse Zahl von besonders wichtigen Begebenheiten in den Vordergrund trat, b) die Auswahl kleinerer Begebenheiten und Reden, und die Anordnung aber frei blieb,* so ist es natürlich, dafs c) *gerade bei denjenigen Begebenheiten, welche am öftesten und von den Meisten erzählt wurden, ein stehender Erzählungstypus sich bildete.* (Vgl. Gies. §. 7, pag. 93 ff.). Die App. standen einander an Bildung und religiöser Grundanschauung gleich; von dieser Seite dürfen wir also keine Verschiedenheit in der Auffassung des Objektes erwarten. Sie bedienten sich der aramäischen, sehr armen Sprache, oder jenes aramaisirenden griechischen Idioms, in welchem nur ein kleiner Theil des griechischen Sprachreichthums benützt war[7]; also auch die Sprache lud nicht zu

7) Schon allein aus Act. 6, 1 wie auch aus Hug's Untersuchung (Einl. II, §. 10) ergiebt sich, dafs die App. von Anfang an

grofsem Wechsel in der Darstellung ein. Ferner läfst die ganze Einfachheit der App., wie sie im n. T. uns entgegentritt, nicht erwarten, dafs sie ein besonderes *Streben* gehabt hätten, einem schönen Wechsel der Darstellung zu Liebe jene zu Monotonie nöthigenden Schranken gewaltsam zu durchbrechen. (Vgl. hier besonders die Stellen, wo im n. T. ausser den Evv. ein und dieselbe Sache öfter erzählt wird. Act. 10, 10—16 mit 11, 5 – 10; 10, 3 — 6 mit v. 30 ff.; 9, 2 — 8 mit 22, 5 — 11 und 26, 12 — 18.) Vollends mahnte nun die Wichtigkeit des Lebens Jesu zur *Treue* in der Darstellung [8]), und so bedurfte es kaum des mehrjährigen Zusammenlebens in Jerusalem und der oftmaligen Wiederholung ein und desselben Berichtes, und der widerspruch-dürstenden Aufmerksamkeit der feindseligen Juden (Gies. 101) um es erklärlich finden zu lassen, *dass man dieselbe Sache stets mit denselben Worten erzählte.*

Individuelle Freiheit war hiedurch keineswegs ausgeschlossen; es konnte der eine nur die Hauptpunkte einer Begebenheit hervorheben, der andere sie in's einzelnset hinein ausmalen, der eine sie von dieser, der andere von jener Seite betrachten und anwenden; aber das war darum dennoch sehr natürlich, dafs man auf gewisse Ausdrücke (gerade auf auffallende und seltenere, wie z. B. ἐπιούσιος u. dgl.) und Wendungen, die ein paarmal bereits gebraucht waren, dann immer wieder *unwillkührlich* zurückkam.

Haben wir doch in der Sprache des Volkes ein völ-

ebenso oft griechisch, als aram., die einzelnen Begebenheiten werden erzählt haben. Es ist also durchaus ungeeignet, von einer „Uebersetzung des mündlichen Urevangeliums in's Grie-„chische" zu reden (Gies. §. 10 Credner §. 80 vgl. Wilke Urev. p. 143) wie denn schon der Ausdruck „mündliches Urev." selbst viel zu steif ist zur Bezeichnung dessen, was damit gemeint ist.

8) Gies. p. 99 macht aufmerksam auf das bei den jüdischen Rabbinen gültige Gesetz (Schabbath fol. 15, 1): *Verba praeceptoris sine ulla immutatione, ut prolata ab illo fuerant, erant recitanda, ne diversa illi affingeretur sententia.*

liges Analogon. Man höre nur irgend einen gleichgültigen Vorfall von ungebildeten Leuten erzählen und wiedererzählen. Der Wiedererzähler, wenn er auch frei sich bewegt, wenn er auch hinwegläſst oder hinzusetzt, kömmt doch regelmäſsig wieder in das Geleise der von seinem Berichterstatter gebrauchten Ausdrücke.

Hieraus erklären sich nun die uns in den *Synopt.* vorliegenden Erscheinungen vollständig. Nur müssen wir hier sogleich an die speciellen Resultate unsrer Forschungen über Mt. Mk. und Luk. uns erinnern.

Das erste Ev., was wir besitzen, ist die treue Uebersetzung einer aram. Abhandlung von Mt. Da das Ganze mehr Abhandlung als Geschichte, so finden wir durchweg das Geschichtliche *möglichst kurz* berichtet; nur die *Hauptpunkte* sind überall hervorgehoben; ja man könnte sagen, es wird an die Geschichten mehr erinnert, als daſs sie ausgeführt würden. Dies die individuelle Freiheit des Evsten, welche in *Auswahl* und *Anordnung* (nach einem Realprinzip) vollends stark heraustritt. Trotzdem finden wir nun in den so kurzen historischen Berichten jene sterotypen Ausdrücke und Wendungen, welche uns auch bei Mk. und Luk. begegnen.

Mk. giebt uns aneinandergereihte Tableau's, wie sie aus des Augenzeugen Petrus Munde hervorgegangen waren. Wir finden hier manches, was *objektiv* nach einander vorgefallen war, auch akoluthistisch verbunden; kein Wunder, daſs nun die *Anordnung* in vielen Punkten mit Mt., der ebenfalls häufig akol. verbindet, zusammentrifft. Die individuelle Eigenthümlichkeit besteht in einem Ausmalen der einzelnen Begebenheiten, welches ebenso zum Naturell des Petrus, als zum Plane des Mk. paſst.

Luk. hat nach einer sehr sorgfältigen Realeintheilung geordnet. Er stimmt aus eben diesem Grunde, wie wir §. 32 — 35 sahen, in der *Stellung* der Begebenheiten nur selten mit Mt. und Mk. überein. In der *Darstellung* zeigen sich dagegen natürlicherweise wieder jene stereotypen Ausdrücke und Wendungen.

Gerade die Combination der *Traditionshypothese*

mit den *positiven Nachrichten über die Entstehung der einzelnen Evangelia* und mit den §. 22, 25, 32 geführten *Untersuchungen über den Plan jedes einzelnen Synoptikers* — gerade diese Combination ist fähig, die Erscheinung des sogenannten *Verwandtschaftsverhältnisses* vollständig und genügend zu erklären Gieseler und Credner blieben bei der blofsen Traditionshypothese stehen, und nahmen auf das Positive zu wenig Rücksickt. Gieseler urtheilt aus Gründen, die ich oben *Anm.* 2 zu widerlegen suchte, dafs auch die *Schüler* der App. sich ohne schriftliches Ev. beholfen hätten (Gies. 105), und dafs bis an's dritte Jahrhundert hin gar kein schriftl. Evangelium im Gebrauch gewesen sey. Er macht auf die Stärke, Tenacität und Sicherheit der mündlichen Tradition noch zu des Irenäus Zeit und auf die Stärke des Gedächtnisses aufmerksam — wie aber kann er dann dieselbe Tradition hintansetzen, wo sie so ganz einstimmig die frühe Verabfassung eines aram. Mt. für jüdische *Gemeinden* und eines griech. Mk. unter Leitung des Petrus *auf ein Gemeindebedürfniss* hin behauptet? Wie kann er sich mit dem Proömium des Luk. zurechtfinden, welches er selbst ganz so, wie wir, erklärt, und worin offenbar auf ein *allgemeines Bedürfniss* Rücksicht genommen wird?

Indessen hält Gies. doch die Tradition von dem Ursprung der drei Syn , mithin auch deren Aechtheit, für unzweifelhaft (§. 13) und richtet seine Einwendungen nur gegen den kirchlichen Gebrauch derselben, was im Grunde eine Nebenfrage ist. Weiter geht Credner. Er leugnet nicht allein (§. 84), dafs es während der App. Lebzeiten überhaupt ein Bedürfnifs nach schriftlicher Aufzeichnung gegeben habe, sondern behauptet geradezu (§. 86): „Schon war auf solche „Weise mehr als ein Menschenalter verflossen, seit „Christus von den Seinen geschieden war; schon waren „fast alle App. vielleicht mit alleiniger Ausnahme eines „Einzigen vom irdischen Schauplatz abgetreten — — „da endlich, am Rande des Ueberganges von der ge„schichtlichen Ueberlieferung zur Sage, wurde das Be„dürfnifs nach schriftlicher Aufzeichnung der evangel.

„Ueberlieferung rege." Daſs dies kategorisch und zuversichtlich gesprochen sey, wird niemand das Herz haben zu leugnen; ob auch wahr, ist eine andere Frage. Zunächst werden wir schon begierig, zu erfahren, wie Credner diesen Ausspruch mit dem zu reimen vermag, was er §. 65 über Luk. und Papias gesagt. Zwar wann Papias seine Evangelienschrift (*Eus.* 3, 39) welche Credn. mit Luk. ganz in Eine Klasse stellt, verabfaſst habe, wissen wir nicht; ob aber Luk., der in den Jahren 56 — 60, wo er zuerst mit Paulus zusammenreiste, bereits Arzt, mithin gewiſs bereits Mann war, erst um das Jahr 100 geschrieben haben soll, als ein 70 oder 80 jähriger Greis? lange nach des Paulus Tode? Und wann die *πολλοὶ* geschrieben haben? — Noch schlimmer geht es mit Mk. und Mt.! Daſs der Ap. Mt. ein aram. Ev. geschrieben habe, behauptet und beweist bekanntlich Credner selbst; daſs dasselbe aber bloſs *Reden Jesu* enthalten habe, hilft einerseits nicht über den Widerspruch mit Cr. §. 86 hinaus, da ja dann eben doch einiges aus Jesu Leben schon zu der App. Zeit niedergeschrieben ward, andrerseits ist es aber, wie §. 132 Anm. 4 gezeigt wurde, eine grundfalsche Folgerung aus der Stelle des Papias bei *Eus.* 3, 39. Wie kann, fügen wir weiter hinzu, der aram. Mt. nur *Reden* enthalten haben, da das mit dem aram. Mt. ursprünglich identische Hebräerev. (vgl. §. 132 und Credner selbst §. 88 Anm.) auch Geschichten und zwar solche Geschichten enthielt, die wir zum grossen Theil gerade in unserem griech. Mt. wiederfinden? — Ebenso miſslich ist die Art, wie sich Credner mit den patr. Nachrichten über die Aechtheit des Mk. auseinanderzusetzen sucht. Gegen die Wahrheit und Gültigkeit des Zeugnisses vom Presb. Johannes weiſs er nichts einzuwenden, wie hilft er sich da? Dies Zeugniſs, von welchem Papias und Eusebius schon nicht anders wuſsten, als daſs es sich eben auf jenes Ev. Mk. beziehe, welchen *Eus.* unter den kanon. Schriften aufführt, und welches wir noch besitzen — dies Zeugniſs soll sich auf ein verloren gegangenes *ächtes* Ev. Mk. beziehen, von

welchem das unsrige verschieden sey![9]) Und warum? Von jenem Mk. sage der Presb. Joh., es sey *οὐ τάξει* geschrieben (im Gegensatze zu Mt., welcher eine so eklatante Realeintheilung hat, vgl. §. 23); unser Mk.

9) Mit diesen Behauptungen verbindet Credner eine eigenthümliche Erklärung des *κατὰ* in den Unterschriften: *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον κλ.* Es soll sich darin das Bewufstseyn ausgesprochen haben, dafs Mt. und Mk. nicht wirklich von Mt. und Mk. geschrieben, sondern nur nach ihnen bearbeitet seyen. Alsdann, als man den Sinn der Ueberschrift nicht mehr verstand, habe man ihn auch auf Luk. und Joh. übertragen. (Vgl. §. 89 Anm.) Diese ganze Annahme ist äufserst mifslich. Wir begegnen der Benennung *εὐαγγ. κατὰ* hauptsächlich in der Zeit des *Irenäus* und bei *Iren.* selbst; in dieser Zeit müfste man also noch das Bewufstseyn gehabt haben, dafs Mt. und Mk. secundäre Ueberarbeitungen seyen. Aber hievon finden wir nichts. Man müfste also ein höheres Alter dieser Benennung *conjekturiren;* man müfste *conjekturiren*, schon von jener Zeit habe man den Ausdruck — und zwar zuerst nur von Mt. und Mk. — gebraucht. Welche Gültigkeit hat aber eine Erklärung, welche auf einer solchen Conjektur beruht, gegenüber einer anderen Erklärung, welche sich durch die reichlichsten Stellen beweisen läfst. Denn es ist zuvörderst anerkannt, dafs das Wort *εὐαγγέλιον* im n. T. (selbst Mt. 26, 13 u. par. nicht ausgenommen) nur die Gesammtheit des zu verkündigenden Heiles, nicht aber eine Biographie Christi bedeutet. Ferner ist bekannt und anerkannt, dafs alle Väter der ersten Zeit, *Ignatz*, *Clem.*, *Orig.*, *Iren.* u. s. w. (siehe die Stellen in Hug I, p. 262) *τὸ εὐαγγέλιον* im Gegensatze zu *ὁ ἀπόστολος* brauchen. Ob sie damit zwei Sammlungen von Schriften bezeichnen wollten, oder nur: die *Heilsthat und Heilsverkündigung Jesu selbst* und die *Heilsverkündigung durch die App.*, ist noch unentschieden (vgl. Gies. 156 ff.); soviel aber ist gewifs, dafs *εὐαγγέλιον* nicht *eine einzelne Ev.schrift* bezeichnete. Sonach *konnte* man nicht sagen *τὸ εὐ. τοῦ Ματθαίου*; man *musste* sagen: *τὸ εὐ. κατὰ Ματθαῖον*, „*die Heilsbotschaft nach Matthäus* (vgl. §. 134 Anm. 6) wenn auch zehnmal die so benannte Schrift von Mt. selbst geschrieben war, und so liegt im *κατὰ* denn nichts, was Credner ein Recht hätte, zur Begründung seiner Ansicht anzuführen.

aber sey in der schönsten Ordnung verabfafst; ihn könne der Presb. also nicht gemeint haben. Wir bitten wiederholt Herrn Credner, uns die „Ordnung" in unserem Mk. aufzuweisen Dafs er die Leidensgeschichte nicht vor die Lebensgeschichte stellt, dafs er hier und da akoluthistisch verbindet — darin wird doch die „Ordnung" nicht bestehen sollen. Eine *solche* Ordnung hatte sicherlich jede Ev.schrift, auch die vom Presb. Joh. bezeichnete, denn wenn dieser *οὐ τάξει* sagte, so wollte er damit sicherlich nicht sagen, Mk. habe des Petr. Erzählungen *in sinnloser Unordnung* niedergeschrieben! Er stellte nur das *οὐ τάξει* dem *συνετάξατο* des Mt. gegenüber, den Mangel einer Eintheilung und prinzipiellen Anordnung des Stoffes dem Vorhandenseyn einer solchen Eintheilung und Anordnung. Dann pafst aber, was er von *seinem* Mk. sagt, gerade recht auf den unsrigen

4. Je unhaltbarer diese Behauptungen von Credner erscheinen, um so mehr wird unsere obige Combination der Traditionshypothese mit den positiven Nachrichten bestätigt. Nur Einen Einwurf hätten wir noch zu beseitigen. Wilke hat den Beweis zu führen geglaubt, dafs die Traditionshyp. unmöglich sey, um dann auf diesen Beweis seine eigenthümliche Gestaltung der alten Benützungshypothese zu basiren. Wie wir indessen diese seine, von B. Bauer acceptirte positive Hypothese oben §. 120b widerlegt haben, so haben wir seinen Einwurf gegen die Traditionshypothese schon §. 10, Anm. 3 (pag. 27) entkräftet.

So gelehrt ist übrigens dieser Wilke, dafs er pag. 143 noch getrosten Muthes behauptet, zu der App. Zeit sey das griechische in Palästina noch so gut wie unbekannt gewesen, und sich hiefür auf eine Abhandlung von Pfannkuche in Eichhorn's Bibl. der bibl. Liter. VIII, 177 beruft. Von Hug's Untersuchungen (II §. 10) und von *Joseph.* ant. 20, 11, 2 (vgl. Credner §. 76) weifs er nichts!

Unsre Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses aus der sogen. Traditionshypothese steht also unangefochten da.

Zweites Kapitel.

Entstehung des Johannes.

§. 140.

Data aus dem Evang. selbst.

Bei der so äusserst verwickelten Untersuchung über die Entstehung und Aechtheit des vierten Ev.'s, thut es durchaus Noth, alle rein objektiven Data auszusondern von den subjektiven Ansichten über diese Data. Wir fragen vor allem, was für Erscheinungen uns in dem Ev. selbst begegnen.

1. **Data, das innere Wesen des Buches betreffend.**

a) Der **Plan des Ganzen** ist von dem der Synopt. durchaus verschieden. Hierüber vgl. §. 36. Mit diesem Plane hängt es auf's engste zusammen (vergl. §. 39, Anm. 3), dafs der **Stoff** auch ein verschiedener ist, und vor allem aus *jerusalemitischen* Vorfällen besteht.

b) Auch sonst ist der **Stoff** verschieden. Manche Vorfälle werden übergangen, als seyen sie bereits zur Genüge bekannt (vgl. §. 90) jedoch nicht immer ganz ohne Andeutung (vgl. oben pag. 639). Andere Vorfälle werden erzählt, die wir bei den Syn. nicht antreffen (z. B. §. 94). Die Beschreibung des Lebens Jesu fängt

(§. 38) fast ein Jahr früher an, als bei den Synoptikern. Manche Einzelheiten werden bis in's Kleinste genau ausgeführt (vgl. z. B. pag. 715). Manches wird mit offenbarer Rücksichtnahme auf die Synopt. gesagt (vgl. pag. 159 und Joh. 11, 2 und Hug Einl. II, p. 199 ff.).

c) Besonders zeigen sich die Reden Jesu von denen bei den Syn. verschieden. Die Reden Jesu im 4ten Ev. tragen alle ein *spekulatives* Gepräge (ohne darum unpraktisch zu seyn, vgl. z. B. §. 60); Jesus verweilt bei ein und demselben tiefen Gedanken; nicht die Reflexion, sondern die Intuition waltet vor; es findet weit weniger ein Fortschritt in der Rede statt, als bei den Synoptikern.

d) Ueberhaupt zeigt sich, auch wo Joh. selbst redet, eine spekulative Tendenz und somit eine philosophische Ausbildung des Geistes. Jedoch ist hiebei nicht ausser Acht zu lassen, dafs sich von einer *formaldialektischen* Bildung keine Spur findet. Es sind einzelne Begriffe oder richtiger intellektuale Anschauungen, sämmtlich *religiöser* Natur, alle ebenso *einfach* als *tief*, in konkreter Bildersprache ausgedrückt, und zwar in Bildern, welche (*λόγος* ausgenommen) schon im a. T. gegeben waren. (Vgl. pag. 336.)

2. Data, den Verfasser betreffend. — Ohne noch auf cap. 21 Rücksicht zu nehmen, bemerken wir nur einiges, was cap. 1—20 uns vorliegt. Wenn der Verfasser (1, 14) vom fleischgewordenen *λόγος* sagt: *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* [1]), so bezeichnet er

1) Auf 19, 35 dürfen wir uns noch nicht berufen. Es wird hier ähnlich, wie 21, 24 vom Verfasser in der dritten Person gesprochen, und es *könnte seyn*, dafs dieser Vers ebenfalls von den Editoren des Buches hinzugefügt wäre. — Vergleicht man indessen v. 26 mit v. 35, so geht aus v. 35, auch wenn dieser v. ein Glossem der Editoren ist, jedenfalls soviel hervor, dafs *diese* den *Johannes* meinten, und ihn,

sich hiemit als einen *Augenzeugen des Lebens Jesu.* Weiter fällt uns auf, dafs der Verfasser es fast absichtlich zu vermeiden scheint, die Söhne Zebedäi [2]) zu nennen (vgl. 1, 35 und 42; 13, 23; 18, 15; 19, 26; 20, 2). Endlich finden wir auch, dafs, während die beiden Judas sorgfältig unterschieden werden (12, 4; 13, 26; 14, 22) Thomas stets seinen Beinamen erhält (11, 16; 20, 24; 21, 2) Simon Petrus allezeit von Simon Zelotes unterschieden wird: dagegen Johannes der Täufer immer nur Ἰωάννης genannt und nicht ein einziges Mal durch den Zusatz ὁ βαπτιςής von dem Apostel gleiches Namens unterschieden wird. „Dies erklärt sich," sagt Credner p. 210 mit Recht, „wenn „der Apostel selbst der Schreibende war; denn in der „christl. Urgeschichte ragen nur die zwei genannten „Männer des Namens Johannes hervor. Sobald der „Ap. Johannes selbst sprach, ("und namentlich wenn er sich selbst nie mit dem Namen Johannes, sondern durch jene Umschreibung nannte,,) war es „überflüs-

den Augenzeugen der Kreuzigung, als Verfasser nannten. Doch vgl. hierüber, wie über κἀκεῖνος §. 146, 1.

2) Genauer: „*sich* zu nennen". Dafs nämlich der Verfasser mit dem demüthigen Namen: ὁ μαθητὴς ὅν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, worin sich zugleich seine ganze auch sonst im Ev. hervortretende Liebesinbrunst ausspricht, *sich selbst* bezeichnen wollte, unterliegt keinem Zweifel. Eine Frage wäre, ob dieser Verfasser Johannes sey, oder ein anderer der Zwölfe. Allein eben aus dem Prädikat ὃν ἐφίλει κλ. sowie aus dem Joh. 13, 23; 19, 26 erzählten geht hervor, dafs der μαθητὴς ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς nothwendig einer jener drei Jünger gewesen seyn müsse, die bei den Syn. als die vertrautesten genannt werden, also Johannes oder Petrus oder Jakobus. Von diesen dreien kann es Petrus nicht gewesen seyn, der ja 20, 2 vom μαθ. κλ. unterschieden wird; es kann also nur einer der Zebedäiden gewesen seyn, wo dann weiter die Tradition und der oben weiter anzuführende Umstand entscheidet, dafs Joh. d. Täufer nicht von dem Apostel gleiches Namens unterschieden wird.

„sig, den gleichnamigen Täufer von seiner eigenen „Person besonders zu unterscheiden“ [3]).

3 **Data, über den Leserkreis und die Bestimmung des Evangeliums.** — Aus den Stellen 1, 42 f.; 2, 6; 4, 9 und 45; 19, 13 und 40 geht soviel mit Evidenz hervor, dafs das Ev. für *Nicht-Juden* bestimmt war. — Der Zweck, welcher durch die Abfassung desselben erreicht werden sollte, wird 20, 31 *allgemein* angegeben: *ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιςεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐςιν ὁ υἱὸς τοῦ ϑεοῦ, καὶ ἵνα πιςεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Da das Ev. nun gleichwohl offenbar nicht an Heiden, die erst bekehrt werden sollten, sondern an Christen geschrieben ist, so folgt (was Credner §. 99 f. vergeblich zu leugnen sucht) dafs diese Christen einer solchen Schrift *bedurften*, die sie zum Glauben, dafs Jesus der Christ sey, und zum Leben in diesem Glauben brachte. Irgendwie mufs also doch ein Schwanken im Glauben, ein Mangel der Liebe vorhanden gewesen seyn. Man mufs nun dem Ev. Joh. nur nicht gerade eine *polemische* Tendenz beilegen; *thetisch* ist es durch und durch; nur stete *leise Rücksichtnahme* auf vorhandene Zustände nehmen wir wahr. Vor allem nämlich fällt uns eine *antiebionitische*, zugleich aber auch eine *antignostische* Färbung auf. Die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Jesu werden beide stark hervorgehoben. (Vergl. oben §. 36, Anm. 2. Ferner Lücke, pag. 161 ff. De Wette ex. Hdb. Einl. z. Joh. p. 2). — Ebenso zeigt

3) Konnte nicht auch ein Betrüger, der das Buch verabfafste, um es als joh. Schrift herauszugeben, diese Mittel anwenden, damit die Schrift recht johanneïsch aussehen sollte? — Es wäre dies eine äusserst raffinirte Art des Betruges gewesen, den ersten christl. Jahrhunderten ganz fremd. Ein Betrüger würde es wohl bei Stellen, wie 19, 35 haben bewenden lassen, oder bei offnen Versicherungen, Johannes sey der Verfasser. Aber überhaupt ein Betrüger!

sich eine *Rücksichtnahme* auf die Syn., nimmermehr aber wird sich beweisen lassen, der *Zweck* des Ev.'s sey eine Ergänzung derselben gewesen [4]).

4. Dies bestätigt sich, wenn wir das **Verhältnifs des Evangeliums zum ersten Briefe Johannis** in's Auge fassen. — Dafs beide *ein und denselben Verfasser* haben, ist schon durch die stilistische Gleichheit [5]) mehr noch durch den völlig gleichen Lehrbegriff und Ideenkreis [6]) über allen Zweifel erhaben. Aber es scheint auch, dafs beide zu gleicher Zeit verabfafst wurden und der Brief der Begleiter des Ev.

4) Mit Tholuck Comm. 4te Ausg. pag. 16 vgl. Credn. Einl. p. 247 ff. — Fafste Joh. Jesu Person von einer anderen Seite auf, als die Syn., so folgte hieraus von selbst, dafs er eine andere Klasse von Jesu Reden mit Vorliebe auswählen mufste, als jene. Wollte er die Schärfe des Konfliktes zwischen Jesu und den Juden schildern (vgl. oben pag. 151 f.) so mufste er die Festreisen vorzüglich in's Auge fassen. Doch in anderen Stücken (vgl. Abendmahl und Verklärung mit Lazari Erweckung) zeigt sich allerdings ein (wenn auch *unwillkührliches)* Streben, Vorfälle, die schon allgemein bekannt waren, wegzulassen, noch unbekannte nachzubringen.

5) Vgl. Credner 223 ff. — Beiden gemeinsam ist der eigenthümliche Gebrauch von *περί*, *ἵνα*, *ἀλλά*, das häufige *θεᾶσθαι* und *θεωρεῖν*, der Umstand, dafs von *ὁρᾶν* nur das Pft. gebraucht wird, die Redensarten *τὴν ψυχὴν τιθέναι*, *θεὸς ὁ ἀληθινός*, *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ὁ Χριςός*, *κόσμος λαμβάνει*, *φαίνειν*, *τέκνια*, *παίδια*, die öftere Wiederholung ein und desselben Ausdrucks in Einem Satze u. a.

6) Die Begriffe: *φῶς*, *ἀλήθεια*, *ἀγάπη*, *ὁ μονογενὴς υἱός*, *ζωή*, *ζωὴ αἰώνιος*, *κόσμος*, *σάρξ*, *ἁμαρτία*, *θάνατος*, *σκότος* und *σκοτία*, *ὁ οὐρανός*, *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*, *γεννηθῆναι ἄνωθεν*, *τέκνα τοῦ θεοῦ* u. a.

war (vgl. §. 36, pag. 147 f. u. a. Anm. 1). Denn nicht allein der Anfang des Briefes, ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα κλ. — — ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, erinnert an Joh. 1, 14; sondern wenn man 1 Joh. 1, 1—3 liest, fragt man sich auch billig, ob denn in dem *Briefe* wirklich der Verfasser das, was er *gesehen*, *gehört*, *erlebt* habe, das Leben, die Erscheinung des fleischgewordenen λόγος, erzähle? Doch es liefse sich einwenden, der Verf. verspreche blofs den Logos als abstrakten Begriff, nicht ihn, wie er, der ewige, *erschienen* sey, zu schildern, d. h. blofs das Dogma vom Logos, nicht seine Geschichte. Wie erklärt sich nun aber das achtmal im Briefe wiederkehrende ἔγραψα, γράφω? Soll der Verf. während des Briefschreibens auf dies selbige Briefschreiben fortwährend reflektiren, und im Schreiben immer wieder sagen, dafs und warum er schreibe? Ist es nicht natürlicher, mit Hug (II, 251) anzunehmen, jenes ἔγραψα oder γράφω beziehe sich auf die Verabfassung des Evangeliums, welches der Verfasser zugleich mit dem Brief übersende, und dessen Zweck und Bestimmung er in dem Briefe näher aus einandersetze [7]? Dazu kömmt nun, dafs wir in dem *Briefe*

7) 1 Joh. 1, 5—10 ist dann eben die kurze dogmatische Zusammenfassung derselben ζωή, welche im Ev. in ihrer geschichtlichen Entfaltung dargestellt ist. ταῦτα γράφω, 2, 1 bezieht sich dann auf 1, 5—10; γράφω 2, 8 hat ohnehin sein Objekt. Dagegen das sechsmal wiederholte γράφω, ἔγραψα 2, 12—14 scheint mir viel zu feierlich, um sich nur wieder auf jene sechs Verse 1, 5—10 beziehen zu können. Dagegen erklärt es sich trefflich, wenn man es mit Lange auf alles bezieht, was der Ap. geschrieben überschickte, auf Brief und Evang. zusammen. Auch De Wette gesteht im Gegensatz zu Lücke ein, dafs sich im vorhergehenden nichts Einzelnes finden lasse, was man als Obj. des γράφω und ἔγραψα ansehen dürfte; „γράφω bezieht „sich auf den unmittelbaren Akt des Schreibens und ἔγραψα „auf das schon geschrieben haben." Ist dem so, so werden

wieder dieselben Irrlehren direkt erwähnt finden, welche in den Worten des *Ev.* 20, 31 indirekt erwähnt waren. Die ganze Polemik des Briefes richtet sich ja gegen solche, welche entweder leugneten, daſs Jesus der Christ sey (mit Joh. 20, 31 vgl. 1 Joh. 4, 2 f.) oder keine Liebe hatten (mit Joh. 20, 31 vgl. 1 Joh. 3, 10). Endlich aber fehlt es uns selbst nicht an einem merkwürdigen *äusseren* Zeugniſs. Nämlich (vgl. Hug II, 253) im *Cod. Cantabr.* steht vor dem Anfange der Apostelgeschichte die letzte Zeile von 3 Joh. und sodann die Worte: *epistulae Johannis III. explicit incipit Actus Apostolorum*, ein Zeichen, daſs in der Mutter des Cambridger Kodex die joh. Briefe unmittelbar hinter dem Evang. stunden, wo sie nicht hingekommen wären, wenn man nicht frühzeitig sie für zusammengehörig angesehen hätte.

Hat es nun die höchste Wahrscheinlichkeit, daſs Ev. und Brief mit einander geschrieben wurden, so bestätigt sich nicht bloſs, daſs das Ev. einem *Bedürfniss* entgegenkam, und in *indirekter Polemik* (die *direkte* war für den Brief aufgehoben) gegen Irrlehren einen Hauptzweck hatte, sondern wir sehen weiter: das Ev. ist für einen Kreis von Lesern geschrieben, von welchen dazumal der Verf. getrennt war, gegen die er sich aber sonst, wie der geistliche Vater zu seinen Kindern verhielt, — d. h. für eine Gemeinde.

dann die v. 12—14 angegebenen Ursachen und Zwecke des Schreibens besser sich erklären, wenn man sich das Schreiben als ein Schreiben des Ev. *und* Briefes, als bloſs des letzteren hält, in welchem ein fester *Kern*, worauf sich der Verfasser 2, 12 f. beziehen könnte, nicht findet, sondern nur ein bald thetisch bald polemisches Beschauen eines (mehr als bekannt vorausgesetzten, als dargelegten) Objektes von verschiedenen Seiten. Diese ganze Natur des Briefes, der — einheitlos — seine Einheit mehr in einer ihm zu Grunde liegenden Voraussetzung, als in sich selbst hat, erklärt sich am besten, wenn er ein Schreiben war, das nur das Ev. begleiten, und dessen Anwendbarkeit nach dieser und jener Seite hin andeuten sollte.

5. Data in Betreff von cap. 21. — Dies cap. fehlt in keiner Handschrift oder Uebersetzung, hat auch ganz die stilistischen Eigenthümlichkeiten des übrigen Ev.'s [8]) und vor allem den johanneischen Ton und Geist, jenes innige, sinnige Versenken in Jesu Person und Wort. Gleichwohl kann dies cap. nicht ursprünglich zum Ev. gehört haben. Denn dies hat cap. 20, 31 einen förmlichen Schlufs, worin der Verfasser, ohne von sich selbst (in der ersten geschweige in der dritten Person) zu reden, seinen Lesern eine Ermahnung giebt. Cap 21, 24 dagegen wird von dem Verfasser in der dritten Person geredet, und zwar nicht blofs dies (denn dies ist auch 19, 35 der Fall, welcher Vers gleichwohl vom Verf selbst herrühren *kann*) sondern hier unterscheidet sich der Redende von dem Verfasser. *Οὗτός ἐςιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν, ὅτι ἀληθής ἐςιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ.* Derjenige, welcher vom Verf. in der dritten Person redet, verbürgt, dafs er, der Verf., Wahrheit geredet habe. Also cap. 21, 24 f. ist jedenfalls nicht von Johannes, sondern von einem Manne, welcher dem Joh. so nahe stand, dafs er sein Zeugnifs durch das seinige verstärken konnte [9]).

8) Vgl. Credner p. 232. Die ἁπ. λεγγ. ἐπενδύτες (statt χίτων) τολμᾶν und ἐξετάζειν, das ἔρχεσθαι σύν τινι (statt ἀκολουθεῖν) sind ganz unbedeutende Abweichungen, und berechtigen keineswegs zum Schlufs auf einen anderen Verfasser, sondern höchstens zu der Annahme, Joh. 21 sey zu einer anderen Zeit, als 1—20 (nicht unmittelbar in einer Reihe fort) geschrieben.

9) Das οἴδαμεν, ὅτι κλ. kann entweder aussagen, der Schreibende sey selbst Augenzeuge der cap. 21 erzählten Geschichte oder des Lebens Jesu gewesen, oder es kann sich darin blofs die moral. Ueberzeugung und Gewifsheit, dafs Joh. Wahrheit geredet habe, aussprechen. Daraus, dafs es *ein* Schreibender war (v. 25 οἶμαι) und er sich gleichwohl nicht auf sein Zeugnifs allein, sondern auf das seine und das seiner Kollegen (οἴδαμεν) beruft, folgt nicht, dafs die

Dafs sich nun das περὶ τούτων und ταῦτα nur auf cap. 21 bezieht, wird wahr bleiben, so „unstreitig" De Wette auch das Gegentheil findet. Denn cap. 1—20 bedurften nach 1, 14; 9, 35 schlechterdings keiner neuen Empfehlung mehr; wohl aber war das nach dem Schlusse (20, 31) erst noch folgende cap. 21 einer solchen Notiz bedürftig. Wenn sich nun ταῦτα blofs auf cap. 21 bezieht, so sagt der Schreibende, aus: cap. 21 sey von eben dem μαθητής, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (v. 7), welcher bei dem Vorfall cap. 21 zugegen und betheiligt war, geschrieben. Alsdann ist also cap. 21 eine einzelne von Joh. niedergeschriebene Erzählung, welche nachher dem Ev. beigefügt ward [10]. Sollte aber auch wirklich De Wette Recht haben, dafs ταῦτα auf das ganze Ev. ginge, sollte mithin v. 24 f. nur zu dem Zwecke geschrieben seyn, um zu bezeugen, der μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς sey Autor des Ev.'s, so wäre ja dann jedenfalls cap. 21 in das „ταῦτα" mit eingeschlossen, und es würde sich auch so herausstellen, dafs cap. 21, 2—23 von des Johannes Hand herrührt.

erstere Erklärung die bessere ist. Er konnte sich auf Mehrere berufen, die zusammen ein sichres histor. Wissen von der Wahrheit des Gesagten hatten. Er konnte sich ebenso auf Mehrere, ja eben auf seine Leser selbst, berufen, die da wüfsten, dafs, was von Joh. bezeugt werde, wahr sey.

10) Dafs gegen des Joh. sonstige Gewohnheit οἱ τοῦ Ζεβεδαίου genannt werden (v. 2) spricht nicht dagegen. Denn a) Joh. konnte hier um so mehr von der im Ev. beobachteten Art, sich und Jak. zu bezeichnen, abgehen, als er cap. 21 ganz unabhängig vom Ev. geschrieben hatte. b) Das μετὰ ταῦτα v. 1 weist darauf hin, dafs der Anfang der Erzählung von dem v. 24 f. redenden verändert ist, um sie an cap. 20 anzuschliefsen, und so *könnten* auch οἱ τοῦ Ζεβεδαίου v. 2 noch auf Rechnung des v. 24 f. Redenden kommen, wiewohl es *wahrscheinlicher* ist, dafs nach den Worten ἐφανέρωσε δὲ οὕτως mit v. 2 die unveränderte Erzählung des Joh. beginnt.

Die erstere Annahme hat aber, wie gesagt, eine weit gröſsere Wahrscheinlichkeit für sich [11]).

Aus cap. 21 ergeben sich nun zwei wichtige Sätze: *a) Cap. 21 rührt jedenfalls vom ersten Herausgeber des Ev. her* (weil es in keiner Handschrift fehlt) *b) der erste Herausgeber des Ev. versicherte, es sey „von Johannes geschrieben."* (Ob dieser Mann nun, wie Schwegler meint, ein Betrüger war, oder nicht, kann erst später entschieden werden) [12]).

§. 141.

Data aus den Vätern.

(Alte Citate.)

1. Citate. — Wir unterscheiden hier die *uneigentlichen Citate*, wenn sich bei einem Schriftsteller Worte finden, die ebenso bei Joh. stehen, ohne daſs dieser genannt oder jene Worte überhaupt als anderswoher genommen bezeichnet werden, von den *eigentlichen*, wo der Schriftsteller sich darauf beruft „Johannés sage so und so."

Uneigentliche Citate finden wir schon *bei den* apost. Vätern. Sehen wir vor allem den Ignatius an [1]). *Philad.* 7 schreibt er: *Εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα*

11) Die Geschichte der Kontroverse über dies cap. siehe bei Credner p. 233 f.

12) Die hyperbolische Schilderung der Menge von Geschichten, die noch erzählt werden könnten (v. 25) spricht zwar gegen den guten Geschmack, keineswegs aber gegen die Glaubwürdigkeit des Verfassers von v. 24 f. Ein solcher Geschmack war jener Zeit ganz eigen.

1) Ueber die Priorität der *kürzern* Rezension vergl. gegen Meier (Stud. und Krit. 1836, p. 340 ff.) die Abhandlungen von v. Baur (Tüb. Zeitschr. 1838, 3, p. 148) und Hefele (patrum apost. opp., prolegg. p. XIII sqq.). Gegen den Angriff v. Baur's (Pastoralbriefe p. 87. Tüb. Zeitschr. 1836, 3 p. 199 und 1838, 3, p. 149 ff.) auf die *Aechtheit* der Ign.

μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ θεοῦ ὄν· οἶδεν γὰρ, πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει. Vgl. Joh. 3, 8, τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει. Die Stelle des *Ign.* wird in der That erst durch die des Joh. verständlich. Vom *Winde* kann man sagen, er kommt woher, und geht wohin. Vom *heil. Geist* dies ohne Veranlassung zu sagen, wird niemanden einfallen. Wohl aber konnte es *Ign.* vom heil. Geiste sagen, wenn er an jene Stelle dachte, wo die Worte vom *Winde* gesagt waren, der *Wind* wiederum aber als *Gleichniss* für den *heil. Geist* gebraucht war.

Philad. 9. Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιϛευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίϛευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ· αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰϛέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόϛολοι καὶ ἡ ἐκκλησία. (Dafs hier mit dem Hohepriester Christus gemeint sey, ist schon wegen der cap. 8 vorhergehenden Worte unzweifelhaft). Vgl. Joh. 10, 1 ff. besonders v. 9: ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰϛέλθῃ, σωθήσεται κλ. Auch hier ist nicht nur die offenbarste *Aehnlichkeit* zwischen den Worten des *Ign.* und der joh. Stelle, sondern jeder Unbefangene wird auch wieder zugeben müssen, dafs die Stelle des *Ign.* an sich *dunkel*, und die *plötzliche* und *unausgeführte* Vergleichung: „der Hohepriester ist die Thüre des Vaters" höchst auffallend sey, sich aber völlig erkläre, wenn es eine Anspielung auf die *ausgeführte* Vergleichung Joh. 10 war.

Röm. 7. Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐϛαύρωται, καὶ οὐκ ἔϛιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον: ὕδωρ δὲ ζῶν (vgl. Joh. 4, 10) καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ, ἔσωθέν μοι λέγων· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς, οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον,

Briefe vgl. Rothe, Anfänge der christl. Kirche, p. 715 ff. Hefele. p. XV sqq. besonders aber Huther's Abhandlung in Illgens *Zeitschr.* 1841, Heft 4, p. 1 ff.

ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐςιν σάρξ Ἰησοῦ Χριςοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑςέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ· καὶ πόμα θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐςιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀέννaος ζωή. Vgl. Joh. 6, 48 ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, v. 50 οὗτός ἐςι ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, v. 51, καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐςιν, v. 55, ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθῶς ἐςι βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῶς ἐςι πόσις.

Vergleichen wir ferner Polykarp. *Phil.* 7 schreibt er: πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριςὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριςός ἐςι. Vgl. 1 Joh. 4, 2 f. Der *erste Brief Johannis*, welcher, wie wir sahen, mit dem Ev. *einen* Verfasser hat, scheint also dem Polykarp bekannt gewesen zu seyn.

Auch im Brief des Barnabas, welcher, wenn auch meiner sichern Ueberzeugung nach kein Werk des Apostelschülers [2]), doch von einem anderen Barnabas aus jener Zeit herrührt, findet sich eine Anspielung auf das Ev. Johannis. Cap. 12 lesen wir: *Καὶ πάλιν Μωσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ· ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν καὶ αὐτὸν ζωοποιῆσαι, ὃν δόξωσιν ἀπολωλεκέναι ἐν σημείῳ, πίπτοντες τοῦ Ἰσραήλ. Ἐποίησε γὰρ πάντα ὄφιν δάκνειν αὐτοὺς, καὶ ἀπέθνησκον· ἐπειδὴ ἡ παράβασις διὰ τοῦ ὄφεως ἐν Εὔᾳ γέγονεν ἵνα ἐλέγξῃ αὐτοὺς, ὅτι διὰ τὴν παράβασιν αὐτῶν ἐν θλίψει θανάτου παραδοθήσονται. Πέρας γέ τοι αὐτὸς Μωσῆς ἐντειλάμενος· οὐκ ἔςαι ὑμῖν οὔτε γλυπτὸν οὔτε χωνευτὸν εἰς θεὸν ὑμῖν, ποεῖ, ἵνα τύπον τοῦ Ἰησοῦ δείξῃ· ποιεῖ οὖν Μωσῆς χαλκοῦν ὄφιν, καὶ τίθησιν ἐνδόξως, καὶ κηρύγματι καλεῖ τὸν λαόν κλ. — — Ἔχεις καὶ ἐν τούτῳ τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτᾷ καὶ εἰς αὐτόν.* Vergl. Joh. 3, 14. Doch muſs man zugestehen, daſs der ohnehin nach Typen jagende Verfasser der *Ep. Barn.* gar leicht *von selbst* auf jene so naheliegende Parallelisirung der ehernen Schlange mit dem Kreuze kommen konnte.

2) Vgl. besonders Hug in der Zeitsch. für das Erzbisth. Freiburg, Heft 2 f.

Justinus Martyr hat die Logoslehre nebst anderen joh. Begriffen (*ζῶν ὕδωρ, μονογενής, σαρκοποιηθῆναι Wiedergeburt*[3]) und ausserdem folgende Stellen: *Dial. c. Tryph.* p. 247 ed. Sylb. *Ἰωάννου γὰρ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου καὶ κηρύσσοντος βάπτισμα μετανοίας, καὶ ζώνην δερματίνην καὶ ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου μόνον φοροῦντος, καὶ μηδὲν ἐσθίοντος πλὴν ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον, οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριςόν· πρὸς οὓς δὲ αὐτὸς ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριςὸς ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος· ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὔκ εἰμι ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαςάσαι.* Eine Kombination von Mt. 3, 11 und Joh. 1, 19, wobei jedoch zuzugestehen ist, dafs die ganze Erzählung auch aus mündlicher Tradition geschöpft seyn *könne.* — Ferner p. 251: *Εἴπατε γάρ μοι, οὐχὶ θεὸς ἦν ὁ ἐντειλάμενος διά Μωσέως, μήτε εἰκόνα μήτε ὁμοίωμα μήτε τῶν ἐν οὐρανῷ ἄνω μήτε τῶν ἐπὶ γῆς ὅλως ποιῆσαι; καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ἐρήμῳ διὰ τοῦ Μωσέως τὸν χαλκοῦν ὄφιν ἐνήργησε γενέσθαι, καὶ ἐπὶ σημεῖον ἔςησε· δι' οὗ σημείου ἐσώζοντο οἱ ὀφιόδηκτοι· καὶ ἀναίτιός ἐςιν ἀδικίας· μυςήριον γὰρ διὰ τούτου ὡς προέφην ἐκήρυσσε, δι' οὗ καταλύειν μὲν τὴν δύναμιν τοῦ ὄφεως τοῦ*

3) Ueber letztre vgl. *Apol. II*, pag. 73 ed. Sylb. Von der Taufe: *ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ, καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριςοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται. Καὶ γὰρ ὁ Χριςὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γενομένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσιν ἐςι.* Vgl. Joh. 3, 3 ff. Ueber *μονογενής* vgl. pag. 260, über *ζῶν ὕδωρ* p. 267. Ferner vergl. ein Fragm. in Grabe spicil. II, pag. 172, worin es heifst: *Διὰ τοῦτο τὸν λόγον ἐδέησεν ἐν σώματι γενέσθαι, ἵνα τοῦ θανάτου τῆς κατὰ φύσιν ἡμᾶς φθορᾶς ἐλευθερώσῃ.* Vgl. überhaupt Otto, *de Justini M. scriptis et doctrina,* Jena 1841 und desselben Abhandl. in Illgens *Zeitschr.* 1841, 2, pag. 77 ff. Und den Aufsatz von Bindemann in den *Stud. u. Krit.* 1842, 2.

καὶ τὴν παράβασιν ὑπὸ τοῦ Ἀδὰμ γενέσθαι ἐργασαμένου ἐκήρυσσε· σωτηρίαν δὲ τοῖς πιςεύουσιν ἐπὶ τοῦτον τὸν διὰ τοῦ σημείου τούτου, τουτέςι τὸν ςαυροῦσθαι μέλλοντα, ἀπὸ τῶν δηγμάτων τοῦ ὄφεως, ἅπερ εἰσὶν αἱ κακαὶ πράξεις, εἰδωλολατρεῖαι καὶ ἄλλαι ἀδικίαι. Derselbe Gedankengang, wie in der Stelle des Barnabas. Ob dieser sie von jenem entlehnt hat, oder umgekehrt? Ob beide unabhängig von einander auf diesen Gedanken kamen? Ob durch Joh. 3, 14 veranlafst? Dies wird sich schwer entscheiden lassen. Ein sichrer Beweis für das Daseyn des Ev. Joh. liegt in der Stelle nicht vor. — Ferner hat auch **Justinus** in dem Fragment seines Buches περὶ ἀναςάσεως cap. 9 (Mauriner-Ausg. pag. 594) folgende an Luk. 24, 32 und Joh. 14, 2 erinnernde Stelle. *Καὶ τοῦτο βουλόμενος πιςοποιῆσαι, τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μὴ πιςευόντων εἰ ἀληθῶς σώματι ἀνέςη* (Luk. 24, 37) *βλεπόντων αὐτῶν καὶ διςαζόντων εἶπεν αὐτοῖς· οὔπω ἔχετε πίςιν φησί· ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι* (Luk. v. 39) *καὶ ψηλαφᾷν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε* (v. 40). *Καὶ πανταχόθεν αὐτὸν κατανοήσαντες, ὅτι αὐτός ἐςι καὶ ἐν τῷ σώματι, παρεκάλεσαν αὐτὸν φαγεῖν μετ' αὐτῶν* (vgl Luk. 24, 41) *ἵνα καὶ διὰ τοῦτο βεβαίως μάθωσι, ὅτι ἀληθῶς σωματικῶς ἀνέςη, καὶ ἔφαγε κηρίον καὶ ἰχθύν* (v. 42)· *καὶ οὕτως ἐπιδείξας αὐτοῖς, ὅτι ἀληθῶς σαρκὸς ἀνάςασίς ἐςι, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι καὶ τοῦτο* (*καθῶς εἴρηκεν, ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν*) *ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ σαρκὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελθεῖν, ἀνελήφθη βλεπόντων αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί.* Die Geschichte von der Erscheinung Christi folgt hier durchgängig dem Luk., und Joh. 19, 27, was man darin finden wollte, kann ich nicht wiederfinden. Die Stelle *καθὼς εἴρηκεν* aber bezieht sich ganz deutlich auf Joh. 14, 2—3, und in keinem der Syn. ist eine Stelle, auf die es sich nur von ferne beziehen könnte.

Ebenso wichtig, als die uneigentl. Citate der ap. Väter sind uns die der ältesten **Häretiker**. Von **Valentinus** berichtet *Tert.* de praescr. haer. 38, er habe nicht, wie Marcion, die Evv. verstümmelt, son-

dern sich eines unverletzten *„instrumenti"* bedient; aber wenn er auch nicht zu der Lehre die Schriften, so habe er dagegen zu den Schriften die Lehre ersonnen und hiemit trotz scheinbarer Unterwerfung unter die Schriftautorität sich in Wahrheit derselben dennoch entzogen. Von den Valentianern (100—150) sagt *Iren.* (3, 11, 7): *Qui a Valentino sunt, eo, quod est secundum Johannem, plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum.* Wie wenig dies blofse Vermuthung des Lyoner Vaters war, sehen wir daraus, dafs er genau angiebt, sie gebrauchen den Johannes *sehr vollständig.* Und auch des *Irenäus* eignes Verfahren in der Polemik mit den Valentianern ist ein vollgültiger Beweis dafür. Welche Mühe giebt er sich (3, 11) sie *gerade aus dem Ev. Joh.* zu widerlegen; ein Zeichen, dafs er hier *e concessis* argumentirte. In der That aber — und das ist oft bemerkt worden — scheint die Aeonenlehre der Valentinianer wie sie von *Iren.* nach den Schriften des *Ptolem.* dargestellt wird [4]) nicht ohne Rücksicht auf das Ev. Joh. entstanden [5]).

4) Nach der Darstellung des Systems sagt Iren. (I, 8, 5). *„Et Ptolemaeus quidem ita."* Uebrigens stammte die Aeonenlehre des Ptol. allerdings von Valent. selbst, welcher sie noch idealer (dem Ev. Joh. noch entsprechender) gefafst hatte. Vgl. Tert. adv. Val. 4. *Eam (viam) postmodo Ptolemaeus intravit, nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra Deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus et motus incluserat.*

5) Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, dieser Gedanke sprach sich in der *ersten Syzygie* (βυθός und ἔννοια) aus; der Urgrund als Anfang, und in diesem Urgrund und Anfang der λόγος als schlummernde ἔννοια. — Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν — hier trat der λόγος in ein freies Verhältniss; die ἔννοια ward zum νοῦς, und in dem Widerspiel des den λόγος habenden und des der λόγος seyenden erschien die ἀλήθεια. Νοῦς und ἀλήθεια, *Subjekt und Objekt der substantiellen Wahrheit, das zweite Aeonenpaar.* —

Diese Basirung eines einzelnen gnost. Systems auf das Ev. Joh. setzt aber voraus (vgl. oben pag. 784) dafs dies Ev. (welches andrerseits soviel antignostisches enthielt, und deshalb sicherlich nicht *freiwillig* von Valentin seinem System zu Grunde gelegt ward) bereits zu Valentin's Zeit eine solche *äussere Autorität* hatte, dafs die Gnostiker derselben sich nicht mehr (durch Textfälschung oder völlige Ableugnung der Aechtheit) entziehen konnten.

Πάντα δἰ αὐτοῦ ἐγένετο; hier wird der λόγος schöpferisch, er wird das, was die Alexandriner zunächst und eigenlich „λόγος" benannten, nämlich die welt-hervorbringende Vernunft Gottes. *'Εν αὐτῷ ζωὴ ἦν;* der „λόγος" im engern Sinn entfaltet die Welt, das Leben aus sich. *Λόγος* und ζωὴ, *Subjekt und Objekt des substantiirenden Schaffens, das dritte Aeonenpaar.* — *Καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων;* der Mensch ist die höchste Entfaltung des Weltlebens, in ihm wird das Leben zum Lichte; und indem ihm das Leben als Licht aufgeht, hat er den Inbegriff der ἔννοια, ἀλήθεια und ζωή in sich. Als solcher bildet er die auf den θεός bezogene Gemeinde, in welcher Gott sich darstellt. Ἄνθρωπος und ἐκκλησία, *das vierte Aeonenpaar.* — Vgl. ferner καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει mit βύθιος (σκοτία) und μίξις (das Licht scheint in ihr), der fünften Syzygie. Die folgenden drei Syzygien stellen weiter das Verhältnifs des Lichtes zur Finsternifs als ἕνωσις des Ewigen, Hervorbringung von ἡδονή durch den Kräftigen, und σύγκρασις durch den Unveränderlichen dar, (ein Kampf, der dem Joh. 1, 5—13 geschilderten entsprechen mag), bis sich endlich als Resultat des Kampfes von Licht und Finsternifs der μονογενής (Joh. 1, 14) und mit ihm die μακαρία darstellt, die *neunte Syzygie*, aus welcher wiederum der παράκλητος (Joh. 15) und die πίςις hervorgeht u. s. f. Dafs *Ptolemäus* die Syzygieen wirklich auf diese Art aus Joh. zu rechtfertigen suchte, dafür finde ich so eben in Iren. haer. I, 8, 5 ein ausdrückliches Zeugnifs. Iren., der ja die Schrift des Ptolem. vor sich hatte, giebt uns hier lange Citate enthaltend die Ableitung der 3ten und 4ten, kürzer auch der 1sten und 2ten Syzygie aus dem Ev. Johannis.

Herakleon aber, Valentin's Schüler, hat sogar (**Orig.** comm. in Joh., opp. de la Rue tom. IV, p. 226 bei **Huet** II, 60 ff.) einen Kommentar über das Ev. Joh. geschrieben, worin er ebenfalls das valent. System aus jener Schrift ableitete[6]). **Theodotus** citirt

6) **Origen.** hat uns noch ganze Beweisführungen aus Herakl.'s Schrift aufbewahrt. Z. B. (**Huet** p. 60 f.). *Βιαίως δὲ οἶμαι καὶ χωρὶς μαρτυρίου τοῦ Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον Ἡρακλέωνα διηγούμενον τό· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, ἐξειληφέναι πάντα τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, ἐκκλείοντα τῶν πάντων τὸ ὅσον ἐπὶ τῇ ὑποθέσει αὐτοῦ τὰ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐν αὐτῷ διαφέροντα.* (Zu konstruiren *οἶμαι, λεγόμενον Ἡρακλέωνα, διηγούμενον , βιαίως καὶ χωρὶς μαρτυρίου ἐξειληφέναι κλ.*) — — *Ἀναιδέςερον δὲ ἱςάμενος πρὸς τό· καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, μὴ εὐλαβούμενος τό· μὴ προςθῇς τοῖς λόγοις αὐτοῦ κλ., προςτίθησι τῷ οὐδὲ ἕν· τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει·* — — *Ἔτι δὲ ἰδίως καὶ τό· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, ἐξήκουσε φάσκων τὸν τὴν αἰτίαν παρασχόντα τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου τῷ δημιουργῷ τὸν λόγον εἶναι κλ.* Vgl. bei **Huet** p. 94. *Καὶ αὕτη ἐςὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου· δευτέρα αὕτη ἀναγεγραμμένη Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ περὶ Χριςοῦ μαρτυρία, τῆς προτέρας ἀρξαμένης ἀπὸ τοῦ· Οὗτος ἦν ὃν εἶπον, ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, καὶ ληγούσης εἰς τό· ὁ μονογενὴς υἱός θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο· Οὐχ ὑγίως δὲ ὁ Ἡρακλέων ὑπολαμβάνει· οὐδεὶς τὸν θεὸν ἑώρακεν πώποτε καὶ τὰ ἑξῆς, φάσκων εἰρῆσθαι οὐκ ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ βαπτιςοῦ κλ.* — — Vergl. **Huet** p. 113 D, 117 A. Ferner 122: *Ὁ μὴν Ἡρακλέων οἴεται ὅτι ἀποκρίνεται ὁ Ἰωάννης τοῖς ἐκ τῶν Φαρισαίων πεμφθεῖσιν οὐ πρὸς ὃ ἐκεῖνοι ἐπηρώτων κλ.* P. 129. *Ὁ δὲ Ἡρακλέων τό· μέσος ὑμῶν ἕςηκε, φησὶν ἀντὶ τοῦ· ἤδη πάρεςιν* (Joh. 7, 37.) —

Joh. 1, 9; 6, 51; 8, 56 u. a. Ptolem. *ad Floram* citirt Joh. 1, 3. Soviel also steht unzweifelhaft fest, die valentinianische Schule hatte und kannte nicht nur das Ev. Joh., sondern die Entstehung des valent. Systems scheint sogar zum grofsen Theil aus dem Daseyn und der Autorität des Evang. Johannis erklärt werden zu müssen.

Dafs auch die Montanisten das Ev. Johannis kannten, hat man (die neuesten Romantiker abgerechnet, von denen unten) aus der Art geschlossen, wie sie die Lehre vom „παράκλητος" hervorhoben. Soviel ist gewifs, dafs Tatian (oratio c. Graecos cap. 13) Worte gebraucht, die mit Joh. 1, 3 und 5 *wörtlich* übereinstimmen.

Auch Celsus mufs unser Ev. gekannt haben. (Vgl. oben §. 134, dafs er mindestens 4 Evv. kannte.) Auch beruft er sich (II, 59) darauf, dafs Jesus den Jüngern seine Nägelmahle gezeigt habe, ein Umstand, welcher nur im Ev. Joh. erzählt ist, welchen Celsus aber allenfalls auch aus der mündlichen Tradition geschöpft haben könnte.

Gehen wir nun zu den eigentlichen Citaten über. Diese beginnen mit Theoph. Ant. *ad Autolyc.* 2, 22. Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Ein anderer ist Irenäus. Dieser giebt (adv. haer. 3, 1) nicht allein die bestimmte Nachricht: *Postea et Joannes, discipulus domini, qui et supra pectus ejus recumbebat, et ipse edidit evangelium Ephesi Asiae commorans*, sondern er citirt auch (3, 11) seitenweise den Johannes, oder geht

Οὐκ ἀπιθάνως δὲ παρ' αὐτῷ λέγεται ὅτι τό· ὀπίσω μου ἐρχόμενος, τό πρόδρομον εἶναι τὸν Ἰωάννην τοῦ Χριϛοῦ δηλοῖ. — — Πολὺ δὲ ἁπλούϛερον τό· οὐκ εἰμι ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὰ ἱμάντια τοῦ ὑποδήματος ἐξείληφεν ὅτι οὐδὲ τῆς ἀτιμοτάτης ὑπηρεσίας τῆς πρὸς τὸν Χριϛὸν ἄξιος εἶναι διὰ τούτων ὁ βαπτιϛὴς ὁμολογεῖ. Ferner p. 148, 158 und 167 etc. etc. (Bequeme Zusammenstellung in Iren. opp. ed. Massuet Paris 1710, tom. I, p. 362—376.)

richtiger gesagt das ganze Ev. Johannis durch, indem er alle Stellen aufgreift, die sich gegen die Valentianer benützen lassen. — Die bestimmteste *Nachricht* von der Aechtheit des Ev. Joh. giebt uns auch *Eus.* 5, 8 wörtlich aus *Iren.* *Ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ ςῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.*

An diese Citate schliefst sich unter der Voraussetzung, dafs (wie im vorigen §. bewiesen) Ev. Joh. und 1 Joh. ein und denselben Verfasser haben, die wichtige Nachricht *Eus.* 3, 39, dafs schon Papias den 1 Brief Johannis gebraucht habe. *Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίας ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιςολῆς.* Der Verfasser beider Schriften lebte also jedenfalls so frühe, dafs die eine dieser Schriften dem Papias bekannt geworden seyn konnte.

§. 142.

(Fortsetzung.)

Data über das Leben Johannis. Sein Exil. Die Apokalypse.

Die Nachrichten über die Entstehung und Abfassungszeit des Ev.'s sind eng verwoben mit den Nachrichten über den *Aufenthalt des Joh. in Patmos*, letztre wieder mit der Frage nach der *Aechtheit der Apokalypse.* Wir stellen nun alle Data, die wir über das Leben des Joh. überhaupt haben, sodann die über sein Exil, endlich die über die Aechtheit der Apokalypse zusammen.

1. Eine ziemlich unsichere Nachricht des *Clem. Al.* (strom. 6, 5 vgl. bei *Eus.* 5, 18), dafs Joh. zwölf Jahre nach Chr. Tod Jerusalem verlassen habe, trifft mit Act. 21, 18 zusammen, wo (im Jahre 60) dieser Ap. allerdings nicht mehr in Jerusalem gewesen zu seyn scheint. Dafs er nicht damals sogleich schon sich kann nach *Ephesus* begeben haben, folgern Credner und Lützelberger mit Recht daraus, dafs Act. 20, 17 ff.

Johannes nicht erwähnt wird. Auch in der Zeit, wo Paulus den Epheserbrief schrieb (zwischen 65 und 66) kann Joh. nicht wohl in Ephesus gewesen seyn; denn im Briefe zeigt sich weder eine Rücksichtnahme auf ihn noch ein Grufs an ihn. — Dafs er (später) in Ephesus gewesen, bezeugt *Iren.* haer. 3, 3, 4 (cf. *Eus.* 3, 23) *ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθής ἐστι τῆς ἀποστόλων παραδόσεως.* Und 2, 22, 5 (von Jesus): *Quomodo enim habuit discipulos, si non docebat? quomodo autem docebat, magistri aetatem non habens? — — Ita enim, qui ejus annos significavit, Lucas posuit: Jesus autem erat quasi incipiens triginta annorum, cum veniret ad baptismum et a baptismate uno tantum anno praedicavit, complens trigesimum annum passus est, adhuc juvenis existens et qui necdum provectiorem haberet aetatem. Quia autem „triginta annorum aetas primae indolis" est juvenis, et extenditur usque ad quadragesimum annum, omnis quilibet confitebitur, a quadragesimo aut quinquagesimo anno declinat jam in aetatem seniorem, quam habens dominus noster docebat, sicut evangelium et omnes seniores testantur,* qui in Asia apud Joannem discipulum domini convenerant, *ipsum tradidisse Joannem;* permansit autem cum iis usque ad Trajani tempora [1]). — Den Ap. Johannes sahen

1) Diese unverständliche (vielleicht corrupte?) Stelle, wo *Iren.* um nur seine dogmatische Ansicht: „*Jdeo* (Jesus) *per omnem venit aetatem, infantibus infans factus, — — juvenibus juvenis — sic et senior in senioribus, ut sit perfectus magister in omnibus*" durchzuführen, die Behauptung aufstellt, Jesus sey mindestens über 40 Jahre alt gewesen, hat man häufig mifsbraucht, um dem guten Kirchenvater alle Glaubwürdigkeit abzusprechen. Ja man erklärte die letzten Worte derselben so, als versichre Irenäus, Joh. habe gesagt, Jesus sey über vierzig Jahre alt geworden. — Dies thut *Iren.* nicht; sondern er hat sich übereilt und in den vorangehenden Worten (*ideo* etc.) Jesum nicht als Vorbild der „*infantes*" und „*juvenes*" sondern auch der „*seniores*" dargestellt. Nun entsinnt er sich: so alt ist

noch Ignat. Ant. (nach *Eus.* 3, 22) und Polykarp (nach *Iren.* haer. 3, 3 und *Eus.* 5, 24; *Iren.* wiederum

Jesus nicht geworden; doch um sein Theologumenon nicht revociren zu müssen, quält er sich sichtlich ab, das „*senior* „*in senioribus*" zu rechtfertigen. Zu dem Ende dreht er erst ein wenig an der Stelle Luk. 3, 23, findet in ihr den Sinn: Jes. war ein angehender Dreifsiger, und sagt dann, ein angehender Dreifsiger sey man bis in's vierzigste Jahr („*triginta annorum aetas primae indolis*" — — *extenditur usque ad quadrag. annum*). Nachdem er so die Angabe des Luk. hinuntergerückt hat, schiebt er den Begriff des Prädicates *senior*, das er selbst Jesu beigelegt, möglichst hoch hinauf, und versichert: *a quadragesimo aut quinquagesimo anno declinat jam in aetatem seniorem.* So treffe also der „angehende Dreifsiger" des Luk. mit dem „*senior*" des *Jren.* ziemlich zusammen, und er habe so Unrecht nicht gehabt, Jesum auch als Vorbild der *seniores* darzustellen. Diese Argumentation endigt mit den Worten *declinat jam in aetatem seniorem.* Bis hiehin hängt alles enge mit dem Citat aus Luk. und unter sich zusammen. Wenn nun *Iren.* hinzufügt: *quam habens dominus noster docebat, sicut evangelium et omnes seniores testantur* — — *ipsum tradidisse Joannem,* so versteht es sich von selbst a) dafs Johannes nach der Ueberlieferung der Seniores nur gesagt haben soll: *dominus noster aetatem seniorem habens docebat,* nicht aber die ganze Argumentation von den 30, 40 und 50 Jahren als von Joh. herrührend dargestellt wird, b) dafs nach der eigenen Aussage des *Iren.* jenes Diktum nicht blofs in der mündlichen Tradition der Joh.schüler, sondern auch im (schriftlichen) „evangelium" sich fand, mithin kein anderes gewesen seyn wird, als welches Iren. sogleich darauf cp. 40 wörtlich anführt, nachdem er nun erst in den Worten: *seniorem aetatem habens Jesus docuit* den (vermeintlichen) Inhalt desselben angegeben hatte. Es ist die Stelle *Joh.* 8, 57. Hieraus schliefst *Iren.* mit Unrecht, Jesus müsse wenigstens schon ein Vierziger gewesen seyn; sonst würden die Juden gesagt haben: „Noch nicht 40 Jahre bist du alt." Mit Unrecht schliefst dies *Iren.* Auf den ihnen unbekannten Geburtstag Jesu nahmen die Juden keine Rücksicht, sondern sie sahen in Jesu einen *Mann*, nicht einen *alten Mann*, und dies wollten sie allein mit jenen Worten sagen: Ob Jesus schon

hat nach *Eus.* 5, 20 selbst den *Polyk.* gekannt) und **Papias** [2]). — Der Tod des Johannes giebt *Hieron.* vir. ill. 9 als 68 Jahre nach Chr. Tod erfolgt an (c. 100; wenn Christus im 37sten Jahre also 32 p. C. aer. Dion. gestorben ist, so starb Johannes 100 p. C. aer. Dion.) **Iren.** in den beiden angeführten Stellen setzt den Tod des Joh. in die Zeit des Trajan (99—117), *Eus.* in's Jahr 100. Dies wird denn auch beiläufig die richtige Bestimmung seyn. Hiemit stimmt denn auch, dafs *Polykarp*, welcher (*Eus.* 4, 15) bei seinem Tode um das Jahr 170 erklärte, er sey bereits 80 Jahre ein Christ (vgl. **Credn.** p. 216), welcher also c. 90 aer. Dion. getauft war, den Johannes sowie mehrere andere App. noch kannte.

2. **Clem. Alex.** quis dives cap. 42, sagt: ἄκουσον

40 J. vorüber war, oder noch nicht, konnten sie ihm nicht so genau ansehen. — Wir sehen: *Iren.* ist durch ein Theologumenon und durch falsche Exegese von *Joh.* 8, 57 zu einer Behauptung verleitet, die etwas abentheuerlich klingt und zu einer Vertheidigung derselben, welche gezwungen ist. Dafs er aber eine haltlose Sage von Joh. berichte, ist nicht wahr. Uebrigens ist Jesus nicht soweit vom 40sten Jahr entfernt gewesen. War er 6 v. Chr. geboren, so war er in dem Luk. 3, 1 angegebenen Zeitpunkt 35 Jahre alt, und starb dann frühstens in einem Alter von 37 1/2 Jahren.

2) Nach *Iren.* (bei *Eus.* 3, 39) war auch **Papias** ein ἀκουςῆς Ἰωάννου. Dies bezweifelt *Euseb.* (ibid.) selbst und neuerdings **Wieseler** (theol. Mitarb. 1840, Heft. 4, pag. 113 — 153). Nämlich Papias erzählt von sich, er habe überall geforscht, ob er erfahren könne τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος, ἢ Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος, ἢ Ἰωάννης. Allein dieser Zweifel des *Eus.* scheint mir unbegründet. Papias, welcher in eben jener Stelle des *Iren.* bei *Eus.* 3, 39: Ἰωάννου μὲν ἀκουςῆς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος genannt wird, kann recht gut als Knabe noch den Unterricht des greisen Joh. mit angehört, und darum dennoch später als Mann bei anderen nach johanneischen Diktis geforscht haben.

μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποςόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον· ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, ἀπήει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν κλ. Es folgt nun die bekannte (des Ap. Johannes wahrlich würdige) Geschichte von der Bekehrung des bis zum Räuber entarteten Jünglings. Diese Geschichte nennt Clemens einen *μῦθος* (Erzählung, Anekdote) fügt jedoch sogleich bei *„οὐ μῦθον“ „der doch kein μῦθος ist“* und versichert, ob wohl nicht aufgeschrieben, sey sie doch wahr und von Johannes selbst überliefert. Credner thut also gleich von vorne herein Unrecht, die Worte *καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον* mit besonderer Emphase hervorzuheben (pag. 217) als liege darin ein Grund, die Wahrheit der Geschichte zu bezweifeln, während dies doch nur der Gegensatz ist zu *schriftlich aufbewahrt,* und wir aus *Iren.* wissen, dafs die mündliche Tradition für nicht unsicherer galt, als die schriftliche. Ferner aber müssen wir beachten, dafs das *μῦθον οὐ μῦθον* sich durchaus nur auf jene Geschichte vom Räuber und durchaus nicht auf die Zeitangabe *ἐπειδὴ — — τὴν Ἔφεσον* bezieht und beziehen kann. Dafs Joh. in Patmos gewesen, und nach dem Tode des Tyrannen zurückgekehrt sey, *dies* stellt *Clem.* nicht als einen *μῦθος οὐ μῦθος* dar, dessen Gewifsheit erst einer Versicherung bedürfe; sondern *dies* stellt er als bekanntes, anerkanntes *Zeitmaass* voran, woran er als an einen weltbekannten chronol. Punkt seinen *μῦθος* anknüpft. Auch wird man nicht mit Credner sagen dürfen: „Die „ganze ungenaue Angabe scheint aus *Apoc.* 1, 9 abge„leitet, folglich werthlos.“ Denn *ungenau* war die Angabe keineswegs; die Art, wie *Clem.* vom „Tyrannen“ spricht, beweist, dafs er voraussetzte, seine Leser *wüssten schon*, wen er meine. Ebendarum können wir es hier *nicht* mit einer auf *Apoc.* 1, 9 sich stützenden Privatkonjektur des Clem. zu thun haben, sondern nur mit einem bei den Lesern des Clem. bereits bekannten und von ihnen unbezweifelten histor. Datum. Wer, wenn er eben erst aus Apoc. 1, 9 konjekturirt

hätte, es möchte der auf Patmos verbannte Verfasser derselben wohl Joh. seyn — wer würde dann vor Lesern, die hievon noch keine Ahnung hätten, so reden, wie Clem. es in unsrer Stelle thut?! Bei den Lesern des Clem. galt es als ausgemachte Sache: der Apostel Johannes war auf Patmos verbannt, und kehrte von da nach Ephesus zurück.

Origenes (comm. in Mt. opp. III, p. 720) *Ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεὺς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, εἰς Πάτμον τὴν νῆσον· διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης, μὴ λέγων, τίς* (Credn. *τις*) *αὐτὸν κατεδίκασε, φάσκων ἐν τῇ ἀποκαλύψει ταῦτα* (folgt *Apoc.* 1, 9.) Wie hilft sich hier Credner? Er unterstreicht das Wort *παράδοσις*, und sagt: die Angabe von einer Verbannung u. s. w. „galt noch zur „Zeit des *Orig.* und selbst des *Eus.* als eine *blosse Sage* „(*λόγος, παράδοσις*).“ Sollte der in den Vätern so belesene Gelehrte nicht wissen, daſs weder *λόγος* noch *παράδοσις* je im Sinn von *Sage* im Gegensatz zu *verbürgter Wahrheit*, sondern stets nur im Sinn von *mündlicher Ueberlieferung* im Gegensatz zu *schriftlicher* gebraucht ward? — Auch wir benützen die Worte *ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει* zu einer Schluſsfolgerung, nämlich zu folgender. Origenes, welcher die Stelle *Apoc.* 1, 9 kannte und sie eben anzuführen im Begriffe war, berief sich gleichwohl nicht auf sie, sondern auf die Tradition als die Quelle der Nachricht vom joh. Exil. *Er* also war es mindestens nicht, der diese Nachricht erst aus *Apoc.* 1, 9 herauskonjekturirte! Zu seiner Zeit lehrte *die* Ueberlieferung“ (nicht: *eine* Ueberlieferung) Joh. sey auf Patmos verbannt gewesen, und diese Ueberlieferung war so sicher und allgemein, daſs Orig. neben ihr das Zeugniſs aus der *Apoc.* (welche ihm für johanneisch galt, mithin ein solches Zeugniſs enthielt vgl. *Orig.* bei *Eus.* 6, 25) ganz hintansetzte, und dasselbe nur dann beizog, als er die Tradition entschuldigen wollte, daſs sie die Zeit des Exils, den Kaiser, unter dem es vorfiel, nicht mehr wisse.

Tertullian, von Clemens und Orig. durch Länder und Geistes-Richtung weit getrennt, sagt (praescr. haer. cap. 36) *Felix ecclesia Romana, — — ubi Paulus Joannis exitu coronatus, ubi apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur.* Man hat hier aus dem Umstand, dafs Tert. sich auf die Oelmarter berufe, schliefsen wollen, die Nachricht vom Exil sey eben so mythisch, als die von dem Oelmärtyrthum. Erstlich aber sehe ich trotz dem Horror, welchen manche negat. Kritiker hiebei empfinden werden, dennoch gar nicht ein, warum nicht wirklich in den Zeiten eines Nero oder Domitian eine solche Marter sollte haben stattfinden können, und wenn weiter die Wunderkraft Christi und die der App. (vergl. Mk. 16, 18) Realität hat, so wüfste ich auch nicht, warum Johannes nicht durch ein *Wunder* könne gerettet worden seyn. Ich sage, *könne;* denn es *kann* die Nachricht des Tert. auch *Sage* seyn. (Auch *Hier.* adv. Jovin. I, 26 giebt sie, und nennt — jedoch schwankt hier die Lesart — die Regierung des Nero als Zeit.) Nur folgt aus dem letzteren nicht, dafs auch seine Nachricht vom Exil Sage sey. Tert. erzählt ja hier nicht eine fortlaufende Geschichte, sondern zählt alle möglichen, disparaten Begebenheiten auf, die ihm eben von Paulus, Johannes und der röm. Kirche einfielen. Unter diesen kann die eine wahr und die andere falsch gewesen seyn.

Eusebius (3, 23) wiederholt die Worte des *Clemens.* Ferner sagt er (3, 18 f.) *Ἐν τούτῳ (Δομετιανῷ τῷ βασιλεῖ) κατέχει λόγος τὸν ἀπόϛολον ἅμα καὶ εὐαγγελιϛὴν Ἰωάννην ἔτι τῷ βίῳ ἐνδιατρίβοντα τῆς εἰς τὸν θεῖον λόγον ἕνεκεν μαρτυρίας Πάτμον οἰκεῖν καταδικασθῆναι τὸν νῆσον. — — Εἰς τοσοῦτον* (so sehr) *δὲ ἄρα κατὰ τοὺς δηλουμένους ἡ τῆς ἡμετέρας πίϛεως διδασκαλία διέλαμπεν, ὡς καὶ τοὺς ἄποθεν τοῦ καθ’ ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς* (die heidn. Schriftsteller) *μὴ ἀποκνῆσαι ταῖς αὐτῶν ἱϛορίαις, τὸν δε διωγμὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μαρτύρια παραδοῦναι. Οἵγε καὶ τόν καιρὸν ἐπ’ ἀκριβὲς ἐπεσεμήναντο. Ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Δομετιανοῦ* (96 aer. Dion.) *μετὰ πλείϛων*

ἑτέρων τὴν Φλαβίαν Δομετίλλαν ἱςορήσαντες, ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖαν Φλαβίου Κλήμεντος, ἑνὸς τῶν τηνικάδε ἐπὶ Ῥώμης ὑπάτων, τῆς εἰς Χριςὸν μαρτυρίας ἕνεκεν, εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν δεδόσθαι. Ferner vgl. cap. 21. (Lützelb. citirt fälschlich 20). *Μετὰ δὲ τὸν Δομετιανὸν πεντεκαίδεκα ἔτεσιν ἐπικρατήσοντα, Νερούα τὴν ἀρχὴν διαδεξαμένου, καθαιρεθῆναι μὲν τὰς Δομετιανοῦ τιμὰς, ἐπανελθεῖν δὲ ἐπὶ τὰ οἰκεῖα μετὰ καὶ τοῦ τὰς οὐσίας ἀπολαβεῖν τοὺς ἀδίκους ἐξεληλαμένους, ἡ Ῥωμαίων σύγκλητος βουλὴ ψηφίζεται, ἱςοροῦσιν οἱ γραφῇ τὰ κατὰ τοὺς χρόνους παραδόντες. Τότε δὴ οὖν καὶ τὸν ἀπόςολον Ἰωάννην ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν νῆσον φυγῆς τὴν ἐπὶ τῆς Ἐφέσου διατριβὴν ἀπειληφέναι, ὁ τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων παραδίδωσι λόγος.* Hier haben wir a) die durch heidn. Schriftsteller verbürgte Nachricht von einer Verfolgung unter Domitian, einer Verfolgung, wobei Proscription und Verbannung eine besondere Rolle gespielt haben soll; b) die Nachricht, dafs eine alte Tradition auch in Afrika nicht nur von einem Exil des Joh. auf Patmos, sondern auch von dessen *Zeit* wufste. „*Die* Alten sagen, *damals* sey Joh. zurückgekehrt.“

Hieronymus vir. ill. cap. 9. *Quarto decimo igitur anno, secundam post Neronem persecutionem movente Domitiano, in Patmos insulam relegatus, scripsit apocalypsin. — Interfecto autem Domitiano, et actis ejus ob nimiam crudelitatem a senatu rescissis, sub Nerva principe redit Ephesum.*

Diesen Nachrichten zufolge gilt uns soviel als ausgemacht, *dass die Nachricht vom Exil des Ap.* nicht erst zu des Clemens Zeit *aus einer Kombination der Stelle Apoc. 1, 9 mit der Ansicht von dem apost. Ursprung der Apokal. entstanden seyn kann.* Vielmehr war es eine damals schon *alte*, allgemeine, unbezweifelte Tradition, Johannes sey nach Patmos verbannt worden. Und auch die *Ansicht*, dafs diese Verbannung mit der domit. Verfolgung zusammengefallen sey, war, wenn auch dem Origenes noch unbekannt, doch zu Zeiten des *Eus.* und *Hieron.* schon alt.

Es fragt sich nun: *Ist eine Tradition im Laufe des zweiten Jahrhunderts von dem Exil des Joh. auf Patmos ganz*

unabhängig von der Ansicht, dass die Apok. vom Ap. Joh. herrühre, entstanden, oder nicht? Das erstere können wir uns kaum denken. Somit fiele also die Gültigkeit jener Tradition, so alt sie ist, in nichts zusammen, falls sich beweisen liefse, dafs die noch ältere Tradition *von dem apost. Ursprung der Apokalypse* auf einem frühzeitigen Irrthum beruhe, und wir haben nun die letztere näher zu untersuchen.

3. Ursprung der Apokalypse. Ohne hier noch auf Lützelb.'s Gefasel (pag. 234 ff.) Rücksicht zu nehmen, machen wir über die den Ursprung der Apok. betreffenden Untersuchungen zuvor nur folgende Bemerkung. Beim Anfange des Rationalismus hielt man den Inhalt der Apok. für anstöfsig, hatte dagegen die Voraussetzung, ein Ap. könne nichts geschrieben haben, was sich nicht im 18ten und 19ten Jahrhundert als unanstöfsig, vernünftig und aufgeklärt erweisen lasse. Soweit man nun nicht den Inhalt der Apokalypse dennoch dem Zeitbewufstseyn anzupassen vermochte, blieb nichts übrig, als die Tendenz, die Unächtheit der Apok. zu erweisen, und somit den Ap. Joh. von dem Vorwurf, als habe er so unpassendes geschrieben, zu befreien. Die *äusseren Zeugnisse* für den ap. Ursprung der Apok. sind nun sehr bedeutend, und konnten wenig angefochten werden; dagegen beantwortete man die Frage: *ob* die Apok. *einerseits und* das Ev. nebst dem ersten Brief *andrerseits Einen Verfasser haben könne, mit* Nein, und schlofs: weil Ev. und 1 Joh. ächt sind, mufs also die Apok. unächt seyn, und schaffte die Gewalt der äussern Zeugnisse hinweg durch die haltlose Hypothese einer sehr frühzeitigen Verwechslung des Ap. Joh. mit dem Presbyter gleiches Namens. (So noch Credner). — Anders die neuste, romantische Phase der neg. Kritik. Gerade der judaistisch beschränkte Inhalt der Apok. soll eines Apostels würdig, der spekulative Gehalt des Ev. und 1ten Briefes dagegen für einen Apostel viel zu hoch seyn. Da nun Apok. und Ev. verschiedne Verfasser hätten, so müsse die erstere ächt, das letztere sammt dem Briefe unächt seyn.

Wir haben hienach zweierlei zu thun, erstlich jene äusseren Zeugnisse für die Apostolizität der *Apok.* in Kürze zusammenzustellen, sodann die Frage, ob die *Apok.* von dem Verfasser des *Ev.* und *ersten Briefes* herrühren könne, vorläufig zu beleuchten.

a) Aeussre Zeugnisse. — *Eus.* 4, 26 erzählt, dafs Melito (um 190) bereits ein Buch über die Apokalypse Johannis schrieb. *Τούτων εἰς ἡμετέραν γνῶσιν ἀφῖκται τὰ ὑποτεταγμένα Μελιτῶνος τὰ περὶ τοῦ πάσχα δύο ---- καὶ τὰ περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου,* womit aber nur gesagt ist, dafs dieselbe zu des Melito Zeit existirte, nicht, dafs *er* sie für ein Werk des *Apostels* Johannes hielt.

Ebenso steht es mit Theoph. Aut. nach *Eus.* 4, 24. *Καὶ ἄλλο (σύγγραμμα αὐτοῦ φέρεται) πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον, ἐν ᾧ ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις.* Ebenso mit Apollonius, dem Bestreiter der Montanisten, nach *Eus.* 5, 18. *Κέχρηται δὲ καὶ μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως.*

Dagegen citirt Clem. Alex. strom. 6 und paedag. 2 die Apokalypse als *ἀποκάλυψις Ἰωάννου* und als *apostolischen* Gnadenruf. (*Τὸ περίοπτον τῆς ἀποςολικῆς φωνῆς αἰνύττεσθαι χάριτος ἐκδεχόμεθα*). Origenes (bei *Eus.* 6, 25) sagt: *Τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπεσόντος λέγειν ἐπὶ τὸ ςῆθος τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου; ὃς εὐαγγέλιον ἓν καταλέλοιπεν, ὁμολογῶν δύνασθαι τοσαῦτα ποιήσειν, ἃ οὐδ' ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο· ἔγραφε δὲ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν.*

Noch weit früher aber schrieb Just. Mart. (dial. c. Tryph. cap. 81) *καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποςόλων τοῦ Χριςοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριςῷ πιςεύσαντας προεφήτευσε.*

Nach *Andr. Cäsar.* der um 500 lebte, hat sogar schon Papias die Apok. benützt.

Mit der gröfsten Bestimmtheit spricht dann Irenäus. (Haer. 5, 30, 1 und 3 vgl. *Eus.* 3, 18): *Ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου, καὶ μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκεί-*

νων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων. — Εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ, δι' ἐκείνου ἂν ἐῤῥέθη τοῦ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχέδον ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς [3]).

Selbst den *Montanisten* gegenüber, welche ihren Chiliasmus aus der Apok. (mit Recht) bewiesen, hat kein antichiliastischer Kirchenlehrer die Unächtheit derselben zu behaupten gewagt (vgl. Credner p 739). Nur die von der Kirche selbst verworfenen *Aloger* wagten es, die Apok. für ein Werk des *Cerinth* auszugeben. Der ebenfalls antichiliastische *Dion. Alex.* (bei *Eus.* 7, 25) stellte aus *rein innern Gründen* (besonders wegen der Unähnlichkeit der Apok. mit dem Ev.) die *Hypothese* auf, die Apok. sey von einem Johannes, aber nicht vom Apostel, *wusste jedoch hiefür* kein *äusseres Zeugniss*, keine *Tradition beizubringen*, sondern sagte: τεκταίρομαι

3) Ganz nichtig ist die Art, wie Credner p. 758 das Gewicht dieser Stelle zu entkräften sucht. *Seiner Auslegung* von Apok. 11, 1 ff.; 17, 10 nach kann die Apok. nicht unter Domitian sondern mufs vor 70 p. C. geschrieben seyn; folglich sey diese Nachricht des *Iren.* falsch, folglich habe *Iren.* überhaupt nichts sichres über die Apok. gewufst! Die Auslegung eines so schwierigen Buches, wie die Apok., und vor allem eine solche Auslegung, die von der *Voraussetzung* ausgeht: in der Apok. könne keine wirkliche *Weissagung* enthalten seyn — diese hat in der Kritik gar nichts mitzureden. Cap. 11, 1 soll der Tempel noch als stehend gedacht seyn. Umgekehrt erhält der Sehende Befehl, unter den *Heidenvölkern* umherzuziehen (10, 11); dabei wird ihm ein Stab in die Hand gegeben, dafs er (auf dieser Wandrung) den Tempel messen soll. (Also: der Tempel ist jetzt in der ganzen Welt). Ganz ausdrücklich heifst es weiter, der innre Chor (das Heiligthum der aaronit. Priester also) sölle aus dem Tempel hinausgeworfen und den Heiden gegeben werden. — Cap. 17 ist von *Nero* gar keine Rede; das cap. erklärt sich aus den Weissagungen Daniels und handelt von den letzten Herrschern, aus denen der Antichrist hervorgehen soll.

γὰρ ἔκ τε τοῦ ἤθους ἑκατέρων, καὶ τοῦ τῶν λόγων εἴδους, καὶ τῆς τοῦ βιβλίου διεξαγωγῆς λεγομένης μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι [4]). Von da an stieg und sank eine Zeit lang das *apost.* Anseln der Apokalypse mit dem Steigen und Sinken der montanistischen Denkweise, *behielt aber nachher, als letztere gefallen und verschollen war. dennoch die Oberhand.* (Vgl. Credner §. 269. Hug II, §. 184.)

b) Kann die Apok. denselben Verfasser haben, wie das Ev. und der erste Brief? — Liest man die zwei ersten Verse der Apokal., so wird es einem unbefangenen Auge doch wohl als das wahrscheinlichste erscheinen, dafs der Verf. der Apok. sich als denselben, der das Ev geschrieben habe, recht absichtlich bezeichnen wolle. Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριςοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποςείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ, ὃς ἐμαρτύρησε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριςοῦ ὅσα εἶδε. Sollte wirklich der Verfasser mit diesen Worten (nach Lücke's Meinung, I, pag. 126) sich als den bezeichnen, der eben jetzt erst das Wort Gottes und Zeugnifs Christi, resp. die Apokalypse, bezeugen *wolle*? Wie pafst hiezu der Aorist? Wie unnatürlich, wie höchst, höchst unnatürlich ist die An-

4) Wenn er von den *Alogern* sagte, dafs sie οὐχ ὅπως τῶν ἀποςόλων τινὰ, ἀλλ' οὐδ' ὅλως τῶν ἁγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας (τινὰ) für den Verfasser hielten, so zeigen die letzteren Worte nicht (wie Credner p. 739 meint) „dafs folglich doch noch an einen vom Ap. „verschiedenen Joh. gedacht worden seyn mufs", sondern nur, dafs Dionys selbst an einen solchen dachte. Er konnte die Aloger nicht unbedingt tadeln, dafs sie den Ap. Joh. nicht für den Verfasser hielten; dies that er ja selbst nicht. So sagte er denn: „Sie hielten nicht den Apostel „Johannes, ja nicht einmal (*supple:* wie ich) einen anderen „Christen für den Verfasser, sondern einen Ketzer." Hieraus folgt nicht, dafs auch Andere ausser und vor Dionys „einen anderen Christen" für den Verfasser gehalten hätten.

knüpfung: „Offenbarung, die Gott dem Johannes zei-„gen liefs, welcher das Wort Gottes und Zeugnifs „Christi bezeugte" — wenn unter dem Worte Gottes und Zeugnifs Christi eben diese Offenbarung selbst verstanden seyn soll! Warum nicht statt dessen: *ἣν καὶ μαρτυρεῖ οὗτος ὁ Ἰωάννης* oder: *καὶ ὅσα εἶδε μαρτυρεῖ?* Wozu die Benennung dessen, was eben *ἀποκάλυψις* genannt war, mit zwei neuen Namen: *Wort Gottes* und *Zeugniss Christi?* mit Namen, die zum Inhalt der Apokalypse gar nicht recht passen wollen, die viel zu allgemein sind, von denen man nicht begreift, wie der Verf. der Apok. auf sie verfiel?

Wie einfach und zwanglos erklärt sich alles, wenn man unter *ἐμαρτύρησε* wirklich ein *vergangenes* Bezeugthaben versteht, nämlich das im Ev. Alsdann wird man freilich *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* auch mit vollem Rechte nach Joh. 1, 1 ff. erklären dürfen. Auch wird man nicht Unrecht thun, in Apoc. 22, 17 eine geflissentliche Anspielung auf Joh. 7, 37 zu finden.

Hieraus wollen wir noch nicht folgern, die *Apok.* sey von demselben Verfasser wie Ev. und 1 Joh., sondern nur: der Verf. der Apok. gebe sich offenbar für denselben aus.

Dafs er wirklich derselbe *sey*, dem soll entgegenstehen der Ideenkreis und die Sprache. Mifslich ist hiebei vor allem, dafs man bei einem Buch, wie die Apok., von einem „Ideenkreise" eigentlich nicht reden darf. Man darf es, wenn das Buch ein Machwerk ruhiger Reflexion, d. h. Betruges, ist, wenn der Verf. Visionen gesehen zu haben *vorgiebt*, (mit cp. 1, 5 vgl. cap. 22, 16 und 18 f.), die er nicht gesehen *hat*. Man darf es nicht, wenn die Schrift wirkliche Visionen enthält. Unter der letzteren Voraussetzung (und sie hat wiederum nur für denjenigen Schwierigkeit, welcher die Möglichkeit von Wunder und Weissagung leugnet) sind alle Schlüsse unberechtigt, welche auf der Annahme beruhen, wir hätten in der Apok. des Verfassers eigene Ideen.

Auch im Ev. Joh. haben wir nicht des Joh., sondern Christi Ideen, doch freilich so, wie sie Joh. von

seiner Persönlichkeit aus aufgefafst hat, mit Vorliebe für das Contemplative, mit Hintansetzung des Dialektischen. Es wäre nur die Frage, ob gerade diese Persönlichkeit geeignet war, Visionen zu empfangen.

Bevor wir auf diese Frage antworten, beleuchten wir jene vermeintlichen Widersprüche zwischen dem Ideenkreis des Ev. und der Apok. (zusammengestellt bei Credner §. 265). „Joh. erwartet eine Aufnahme „aller Menschen in das Gottesreich (Ev. 10, 16; 11, „52; 1 Joh. 2, 2), während der Verf. der Apok. nur „eine Auswahl aus allen Geschlechtern der Erde denkt." Aber Joh. 10, 16 sagt Christus nicht: *alle Heiden* würden selig, sondern, er habe *noch andere Schafe* ausser Israel, *unter den Heiden.* Er redet gerade von einer Auswahl. Auch 11, 52 redet der Evst davon, dafs Christus nicht allein „das Volk" sondern auch *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα* erlöst habe — wieder eine „Auswahl" aus den Heiden. Wenn der 1 Joh. 2, 2 sagt Christus sey nicht allein für unsere Sünden gestorben, sondern für die der ganzen Welt, so ist hier freilich weder der Gegensatz zwischen Judenchristen und Heidenchristen, noch auch der zwischen den Lesern des Briefes (oder den Zeitgenossen überhaupt) und den übrigen Christen, sondern allerdings der zwischen denen, die bereits glauben, und denen, die wenn sie wollen, auch glauben und am *ἱλασμός* Antheil haben *können.* Damit will aber Joh. nicht sagen, dafs wirklich alle Menschen selig würden; er will nicht aufheben, was er v. 10 von den Unbufsfertigen gesagt hat, und cap. 3, 10; 4, 3 ff. und 16 ff.; 5, 10 f. und 18 f. weiter sagt. Mit diesem ersten Widerspruch ist's also nichts. (Vgl. Joh. 3, 18; 12, 48, besonders 17, 2 und 6 und 9 und 16!) — Der zweite Widerspruch soll darin bestehen, dafs die Apok. eine *doppelte Auferstehung* lehre, während „im Ev. selbst die erste sehr vergeistigt sey." Dafs Christus Joh. 5, 24 f. sehr deutlich die Auferstehung am jüngsten Tage von der geistigen, inneren Auferstehung unterscheide, siehe oben p. 451 f. Andrerseits ergiebt sich aus Vergleichung von Apok. 20, 4 mit 19, 20, dafs auch in der Apok. von keiner doppelten Auferste-

hung in der Art die Rede sey, dafs erst die Gerechten, und später die Verdammten auferstünden; sondern dafs vielmehr an der *ἀνάςασις ἡ πρώτη* (20, 6) nur *die Märtyrer der letzten Verfolgung* Theil haben, wodurch die schlüfsliche Auferstehung *Aller* zum *Gericht* (20, 12) nicht ausgeschlossen ist[5]). In der Apok. kömmt also zu dem wenigen, allgemeinen, was der Herr seinen Jüngern über die letzten Dinge gesagt, eine neue Belehrung über die speciellen Endentwicklungen und letzten Vorboten des Gerichtes hinzu. Gesetzt nun, es wäre wirklich eine doppelte Auferstehung in andrem Sinne in der Apokalypse gelehrt, so wäre auch dies kein „Widerspruch mit dem Ideenkreis des Ev.'s" sondern ganz einfach eine Weiterenthüllnng einer bis dahin nur in den allgemeinsten Umrissen mitgetheilten Lehre. — Ein dritter Widerspruch soll seyn, dafs der *Antichrist* der Apok. ein weltlicher Herrscher, der des 1sten Briefes ein Genus von Menschen seyn soll. Ich habe aber schon in meiner *Dissert. adv. erroneam opinionem etc.* (p. 43 f. in der Anm.) gezeigt, dafs *der* Antichrist in 1 Joh. gar nicht vorkommt, sondern 1 Joh. 2, 18 der Gedanke der ist: „Jhr wisset, dafs „*der* Antichrist kommen soll; jetzt ist *der* Antichrist „zwar noch nicht da, aber doch schon eine Mehrheit „von Menschen, in denen das Antichristische bereits „so stark hervortritt, dafs die Concentration in dem

5) Auch 1 Thess. 4, 16 f. heifst es nicht: Erst würden die *Gläubigen* auferstehn und später die *Ungläubigen*, sondern: erst würden die *Todten* (und zwar ist natürlich von den *in Christo* entschlafenen die Rede, da die Thess. nach den anderen nicht gefragt hatten) *auferstehn* und dann die *Noch-Lebenden verwandelt werden.* — Auch 1 Cor. 15, 24 wird neben a) die Auferstehung Christi b) die der Gläubigen bei seiner sichtbaren Parusie zum Gericht, als drittes nicht die der Verdammten gestellt — von einer solchen ist ja mit keinem Worte die Rede! — sondern c) die Ueberwindung der satanischen Mächte. Die Stufenfolge ist a) Sieg des Lebens über den Tod in Christi Person b) Sieg des Lebens über den Tod in den Menschen c) Sieg des Lobens über den Quell alles Todes: die höllische Macht.

einen auch in Bälde zu erwarten steht," (Ebenso De Wette gegen Olshausen). — Ein vierter Widerspruch beruht auf geistloser, verstandloser Auslegung der Stelle der Apok. (6, 10) wo es heifst, die getödteten Gläubigen schrieen um Rache. Man erklärt dies so, als schrieen die Märtyrer noch nach ihrem Tode deshalb um Rache, weil sie noch in einem unglücklichen Zustand wären, (während sie nach dem Ev. sogleich zu Christo kommen). Allein sie sehnen sich an jener Stelle nur, dafs *auf Erden* die Herrschaft der Ungerechtigkeit beendigt würde, und werden getröstet, sie sollten noch *ruhen,* um dann bald *aufzuerstehen.* — Fünftens habe Christus nach Evang. Joh. 10, 16 Eine Heerde, nach Apok. 7, 2 ff. deren zwei. Davon steht aber an der Stelle kein Wort, sondern es ist nur gesagt, der Herr habe eine *bestimmte Zahl* aus den Kindern Israel versiegelt (sey es durch Prädestination oder durch Präscienz) die selig werden *sollten,* und ausser ihnen *stehe bereits* eine *unzählige* Menge aus den Heiden vor Gott, in weissen Kleidern, mit Palmen, Wo ist denn nun gesagt, dafs letztere weniger selig werden, als die ersteren, oder dafs beide getrennt sind, oder dafs Christus „sich eine auserlesene Schaar aus den Juden ersehen habe"?! Umgekehrt: die Heidenchristen sind schon vor dem Throne des Lammes, während jene Zahl aus den Judenchristen erst zu einstiger Bekehrung (vgl. Röm. 11, 25 f.) bestimmt ist. — Endlich „finde sich im Ev. nichts von der Engel- und Dämo„nenlehre der Apok." Eine Engel- und Dämonen-*Lehre* kann ich aber auch in dieser nicht finden; sondern mir scheint die Sache ganz natürlich so. Engel kommen bekanntlich auch im Ev. vor (20, 12, auch der Teufel 8, 44), und zwar so oft, als Engel darin der Natur der Sache nach vorkommen *konnten,* nicht öfter nämlich, als bei den im Ev. Joh. erzählten Abschnitten des Lebens Jesu welche erschienen waren. Auch in der Apok. kommen Engel so oft vor, als sie hier der Natur der Sache nach vorkommen konnten und mussten, mithin viel öfter, als im Ev.; denn die Apok. behandelt bekanntlich nicht eine auf Erden vorgefallene Geschichte,

sondern hier haben wir Blicke in das uns sonst unbekannte Reich der höhern Geister. Hier konnte der Schutzengel Israels, Michael, vorkommen; im Ev. *konnte er das nicht.* Somit ist der Widerspruch nichtig.

Es übrigen nun noch die *sprachlichen Differenzen.* Die meisten derselben erklären sich aus dem so ganz verschiedenen Objekte. Wenn im Ev. Jesus ὁ Κύριος genannt wird, und in der Apok. der verklärte, allmachtstrahlende Gottessohn ὁ Κύριος heifst, so kann man dann freilich sagen: „ὁ Κύρ. wird in der Apok. in einem „viel eminenteren Sinn gebraucht", dafs aber die Apok. einen andern Verfasser haben müsse, als das Ev., wird daraus hoffentlich nicht folgen. Auch daraus nicht, dafs in den Reden Jesu der Satan mit den *dogmatisch umschreibenden* Ausdrücken ὁ πονηρός, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, in der Apok. dagegen, wo nicht vor ihm gewarnt, sondern von ihm erzählt wird, mit seinem *Namen* ὁ σατανᾶς, ὁ διάβολος, ὁ δράκων genannt wird. Wie lächerlich wäre z. B. Apoc. 2, 9: *καὶ οὐκ εἰσιν, ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ ἄρχοντος τοῦ κόσμου τούτου!* oder 20, 7 *Καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ πονηρὸς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ!* Ebenso natürlich ist, dafs ἀληθινός in der Apok., wo es einer der Ehrennamen Gottes ist, nicht den speciellen *dogmatischen* Sinn haben kann, wie 1 Joh. oder dafs μέγας verhältnifsmässig öfter vorkömmt, als im Ev., oder dafs sich die Worte κράτος, ἴσχυς, τίμη in Doxologieen finden, die im Ev. nicht vorkommen, weil im letzteren — keine Doxologieen sind!! Andre sprachliche Differenzen erklären sich aus der verschiedenen *Gemüthsstimmung* und *geistigen Lage.* Wer ruhig sinnend eine Abhandlung oder einen Brief schreibt, und sich mit Liebe in seinen Gegenstand hineinlebt und vertieft, bei dem ist ein Gleichbleiben der Sprache nicht verwunderlich. Der Stoff, den er beherrscht, reifst ihn nicht aus der gewohnten Redeweise; er hat Zeit, Ausdrücke zu wählen, er bleibt im Schreiben sich selbst treu, er verhält sich *aktiv.* Wer aber Visionen sieht und niederschreibt, verhält sich *passiv;* er kann seinen Stoff nicht überschauen, noch überwältigen; sondern der Stoff überwältigt ihn. Immer Neues

bricht und drängt auf ihn ein, er hat nicht Zeit, Ausdrücke zu wählen; bald reifst ihn die Pracht des Gesichtes in den höchsten Schwung der poetischen Rede; bald bleibt das starre Wort in einfacher Schlichtheit hinter dem unerreichbaren Gegenstande zurück; jedenfalls wird der Schreibende aus seinem *gewohnten* Stile herausgerissen. Wenn wir also in der Apok. ἰδοὺ statt ἰδὲ, εἴ τις statt ἐάν τις finden, so kann dies neben viel gröfseren *Aehnlichkeiten* (μετὰ ταῦτα, Gebrauch von ἵνα, μαρτυρία, neg. und *pos.* Darstellung Eines Gedankens, ὄψις, ὁ νικῶν, τηρεῖν τὸν λόγον, τὰς ἐντολὰς) gar nichts bedeuten. Ebensowenig, dafs er die Verba, die *sehen* heifsen, anders gebraucht, wie wenn jemand das einemal zu sagen pflegte: *ich sah*, das andremal *ich schaute*). Auch dürfen wir uns nun über das *ungriechische Colorit* der Apok., über die Hebraismen [6]), die Härten und Holprigkeiten nicht wundern. Ist doch — was noch lange nicht genug beachtet ist — der Stil in der Apok. selbst sich sehr ungleich. Im Ev. und dem ersten Briefe hatte der Verfasser in Gedanken seine Leser vor sich; er schrieb zu ihnen, wie er zu ihnen würde gesprochen haben, in einer gewählten, möglichst edlen Sprache. In der Vision nahm er auf keinen Leser Rücksicht. *Abgesehen davon, dass das Objekt selbst, die in der Apok. enthaltnen Weissagungen, sich stetig an die a. t. Prophetie anschloss,* so musste schon das passive Verhalten des Schauenden für sich allein die Folge haben, dafs er sich gehen liefs, und in das ihm natürliche aramäische Colorit zurückfiel.

Liegt nun weder im Inhalt, noch in der Form eine Unmöglichheit, dafs Ev. und Apok. Einen Verfasser haben, so kehren wir nun zu unserer obigen Frage zurück, ob die Person des Mannes, welcher uns als Verfasser von Ev. und 1 Joh. entgegentritt, wohl für den Empfang von Visionen überhaupt geeignet war. Ein Philosoph, wie jener war, in reinen Ideen lebend, sollte Visionär gewesen seyn? Pafst auch wohl beides

6) Hiezu gehört auch die Form Ἱηρουσαλήμ statt des im Ev. gebräuchlichen Ἱεροσόλυμα.

zusammen? — Ganz trefflich; denn die johanneische Speculation ist eine contemplativ-mystische; ihr Mittelpunkt ist Jesus Christus, der fleischgewordne Inbegriff des ewigen Lichtes, Lebens und der ewigen Wahrheit, zugleich der konkrete Mittelpunkt der Weltgeschichte, und mehr noch: der conkrete Gegenstand der heiligen Liebe des Jüngers, der an seiner Brust gelegen. Ein solcher Geist, der keine andere Wahrheit kannte und wollte, als die conkret erschienene, und der in dieser ihr Andenken vertieft war, mufste, wenn irgend einer zum Empfang der Weissagung von Seiten des verklärten Gottessohnes gestimmt und befähigt seyn.

Wir finden aber in der That, dafs das, was der Verf. der Apok. schaut und empfängt, in sich selbst derjenigen Seite Christi analog ist, die der Verf. des Ev.'s vorzugsweise aufgefafst hatte [7]), so, dafs die sieben Sendschreiben in derselben Tonart aus höherm Chor, wie Jesu Reden im 4ten Ev., erklingen. Beide haben das Wunderbare, dafs in ihnen die volle Heiligkeit Gottes entgegentritt und man sich dennoch völlig beseliget fühlt. Endlich aber tritt uns an den wenigen Stellen, wo der Verf. der Apok. aus seinem Eignen redet, ganz der nach Christo sich feurig und mächtig (nicht schwächlich) sehnende, in heiliger Demantgluth strahlende Evangelist entgegen (vgl. besonders Apoc. 22, 17 und 20). Und wie die Sendschreiben gleich als eine Fortsetzung des hohepriesterlichen Gebetes ertönen, so schliefst sich Anfang und Ende der Apokalypse an jene von Joh. selbst geschriebene wundersame Geschichte Joh. 21 an.

§. 143.

(Fortsetzung.)

Nachrichten der Väter über Entstehung und Zweck des Ev. Joh.

Die Apok. selbst gewährt also kein Recht, die uralte Tradition über ihre Aechtheit und weiter über das

7) Vgl. Apoc. 19, 13, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ als *Name* Christi. Christus als *Lamm Gottes* dargestellt Apoc. 1, 5; 5, 6 u.

Exil des Apostels auf Patmos in Zweifel zu ziehen; vielmehr nennt sich der Verfasser selbst als der des Ev's, und hier einen Betrug anzunehmen, verträgt sich schlecht mit dem heiligen Feuergeist, welcher die Apok. durchweht.

Müssen wir hienach das Exil des Joh. als geschichtlich betrachten, so fragen wir nun nach dieser Episode weiter, was die Väter von der Entstehung und Bestimmung des Ev.'s uns melden.

Ueber den Ort des Entstehung scheinen die Nachrichten auf den ersten Anblick zu differiren. Irenäus erzählt haer. 3, 1 (bei Eus. 5, 8) *ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ ϛῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.* Dieser Nachricht folgen Chrysost. und Theod. Mopsh. Dagegen sagt Theophylakt (Proöm. zum Comm. über Joh.) *εὐαγγέλιον — — ὃ καὶ συνέγραψεν ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ ἐξόριϛος διατελῶν.* Ausser diesem späteren Zeugen, welchem *Pseudo-Hippolyt* (opp. ed. Fabric. p. 32) u. a. folgen, besitzen wir hiefür aber noch ein weit stärkeres Zeugnifs in der Menge der codd., deren Nachschriften die gleiche Notiz enthalten. Die Moskauer codd. nennen ausnahmlos Patmos als Ort der Verabfassung; viele andere Hdschriften haben: *ἐξεδόθη μετὰ χρόνους λβ τῆς τοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἀναλήψεως ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ.* Die Menge dieser codd., die Uebereinstimmung so vieler Stimmen deutet auf hohes Alter und eine frühe Allgemeinheit dieser Nachricht hin.

Welche der beiden Nachrichten ist nun die glaubwürdigere? Ich bin der Meinung, dafs sich beide gar nicht widersprechen (vgl. auch Hug II, 254 f.) sondern dafs der Verfasser der den Werken des *Athanas.* beigedruckten Synopse Recht hatte, wenn er sagte: *τὸ δὲ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη τε ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ ἀποϛόλου καὶ ἠγαπημένου, ὄντος*

8 u. 12 u. 13; 7, 14; 12, 11 vgl. Joh. 1, 29; 1 Joh. 1, 7. Ferner vgl. Apoc. 5, 9; 7, 9 u. 21 mit Joh. 1, 29; 10, 16.

ἐξοριςοῦ ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ· καὶ ἐξεδόθη ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ξενοδόχου τῶν ἀποςόλων, περὶ οὗ καὶ Παῦλος Ῥωμαίοις γράφων φησὶ κλ. Ebenso sagt Dorotheus v. Tyrus (max. bibl. patr. t. III, p. 421) *ὑπὸ δὲ Τραϊανοῦ βασιλέως ἐξωρίσθη (ὁ Ἰωάννης) ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ Κυρίου· ἐκεῖ δὲ ὢν καὶ τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον ἔγραψε, καὶ ἐξέδωκεν ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ξενοδόχου καὶ διακόνου, ᾧ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόςολος μαρτυρεῖ.* (Offenbar ist *Doroth.* hiebei abhängig von jener ersteren Stelle). Einige Nachschriften in codd. sagen dasselbe; andere (welche Credn. fälschlich als Zeugnifse für die ephesinische Abfassung anführt) sagen: *ἐγράφη ἑλληνιςὶ εἰς Ἔφεσον μετὰ ἔτη λ̄ τῆς ἀναλήψεως τοῦ Κυρίου ἐπὶ Δομετιανοῦ βασιλέως.* Beachten wir, dafs da, wo ein Ap. selbst gegenwärtig war, ein schriftliches Ev. nicht so nöthig seyn konnte, und ferner, dafs wenn aller Wahrscheinlickeit nach der 1ste Brief Joh. wirklich das Ev. begleitete, alsdann Joh. von seinen Lesern getrennt war, so wird es uns ganz begreiflich, dafs er das Ev. *zu Patmos schrieb*, *nach Ephesus schickte*, und dasselbe nun hier *abgeschrieben und verbreitet ward.* Begreiflich wird uns aber auch, wie Iren. an jener Stelle, wo er (auf einem Raum von 9 halben Foliozeilen) ganz kurz und gedrängt die Entstehung der vier Evv. erzählt, vom vierten ganz allgemein sagen konnte: Joh. schrieb es, als er in Ephes. sich aufhielt. Hiemit giebt er den Aufenthalt in Ephesus, wovon der in Patmos doch nur eine Episode war, als Zeit an, im Gegensatz zu dem früheren Aufenthalte des Ap. in Judäa und dem mittleren in anderen Gegenden.

Ueber die Bestimmung des Ev. lesen wir bei Clem. Al. (bei *Eus.* 6, 14) folgendes: *Ἐν ταῖς ὑποτυπώσεσι — ὁ Κλήμης — — παράδοσιν τῶν ἀνεκάθεν πρεσβυτέρων τέθειται· — — τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.* Zweierlei wäre es hienach gewesen, was in Joh. den Entschlufs, sein Ev. zu schreiben, erweckte,

erstlich eine Reflexion auf die anderen Evv., in welchen er noch durchaus nicht die volle Herrlichkeit Christi, deren Glanz ihn beseelte, aufbehalten fand, sodann eine ausdrückliche Bitte von Freunden. Was den ersteren Beweggrund betrifft, so hat er durchaus nichts unwahrscheinliches. Dafs Joh. die Syn. kannte, haben wir gesehen: fand er nun in ihnen die Lichtpunkte, in welchen *ihm* Christi Gottheit zumeist vor Augen getreten, nicht dargestellt, so konnte das allein schon in ihm den Gedanken rege machen, seinerseits Christum von derjenigen innerlicheren Seite, wie er *ihm* erschienen war, auch schriftlich darzustellen. Kam hiezu nun noch ein äusserer Ruf, eine äussere Veranlassung, so wird die Verabfassung vollends begreiflich. Ein solcher Ruf, ein zweiter Beweggrund, ist aber nach Clem. wirklich hinzukommen. *Freunde lagen ihm an.* Daraus darf man weder mit Credner schliessen, das ganze Ev. sey blofs zum *Privatgebrauch jener Freunde* bestimmt und diese die einzigen Leser gewesen, noch auch (was damit zusammenhängt) diese Freunde hätten nur zu ihrem Vergnügen und nicht durch ein *Bedürfniss* bewogen, um Abfassung einer derartigen Schrift gebeten. Sondern das versteht sich wohl von selbst, dafs diese Freunde das Ev. nicht um ihretwillen, sondern wegen eines Bedürfnisses, nicht für sich, sondern für Gemeinden begehrten; es verstünde sich dies von selbst, wenn es auch Hieron. und der *muratorische Kanon*[1])

1) *Murat.* Tom. III, p. 854. *Johannes ex discipulis* (einer der Jünger) *cohortantibus* condiscipulis et episcopis suis *dixit: conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret.* Versteht man hier unter *condiscipuli* mit Credner p. 287 nicht gerade Apostel, sondern überhaupt Leute, die Jesum noch gesehen hatten, und deren es nach *Eus.* 3, 39 noch im zweiten Jahrhundert zu Ephesus mehrere gab, so hat dieser Bericht nicht *viel* unwahrscheinliches. — (Werden doch die *apostoli* von den *condiscipulis* ohnehin noch

nicht ausdrücklich sagten. Dies stimmt denn auch völlig mit den Datis überein, welche im Ev. selbst liegen. Der Autor geht seinen eigenen Gang, und versenkt sich in Jesu Person und Herrlichkeit; er nimmt aber *Rücksicht* a) in mater. Beziehung: auf gewisse Mängel der Gemeinden, für die er schrieb (Mangel an Glaube, an die wahre Gottheit oder wahre Menschheit Christi[2]); Mangel an Liebe) b) in form. Beziehung: auf die Synoptiker.

Ueber die Zeit der Abfassung läfst sich wenig genaues sagen. Wann des Ap.'s Exil auf Patmos begonnen habe, wissen wir nicht; sein Ende fiel, wie gesagt, in's Jahr 96. Aber die Depravation des Gemeindezustandes, die ein Ev. nothwendig machte, läfst schlies-

unterschieden). — *Einiges* unwahrscheinliche hat er für mich aber, aufrichtig gesagt, dennoch. Es liegt ihm doch offenbar die unhistorische Vorstellung zu Grunde, als habe Joh. im Namen Aller eine Art Eichhorn'sches Urevangelium schreiben sollen. Und je weniger sich gegen die so allgemeine Tradition sagen läfst, dafs Joh. auf Patmos sein Ev. schrieb, eine Tradition, welcher ja, wie wir sahen, auch Iren. nicht widerspricht, um so mehr ist man zu fragen berechtigt, wie die vielen *condiscipuli* dort zusammengekommen seyen. — Den wahren Kern, der der Sage bei Murat. zu Grunde liegt, giebt uns Hieron. prooem. in Mt. *Joannes cum esset in Asia, et jam tunc haereticorum semina (Irrlehren) pullularent — — coactus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus, de divinitate Salvatoris altius scribere.* Doch liegt der Erzählung bei Murat. jedenfalls die richtige Anschauung zu Grunde, dafs das Ev. für *Bischöffe* und zu *kirchlichem* Gebrauch, nicht für etliche Privatpersonen, geschrieben wurde.

2) Von den Stellen *Iren.* 3, 11; *Epiph.* 51, 12 und haer. 69; worin gesagt zu seyn *scheint*, das Ev. sey gegen die ausgebildetsten Formen der Gnosis geschrieben, sagt Credner pag. 246 mit Recht, man dürfe in ihnen „nichts finden, als „den im polem. Eifer auf die Spitze gestellten Gedanken: „Das Ev. Joh. widerlegt eure Lehren, ihr Häretiker." Aehnlich *Hier.* vir. ill. cap. 9.

sen, dafs Joh. schon geraume Zeit vor dessen Verabfassung Ephesus verlassen haben müsse. Da nun das Ev. *vor* der Apok. geschrieben ist (Apoc. 1, 1 f.) und schwerlich unmittelbar vorher, da vielmehr Joh. voraussetzte, die Leser der Apok. hätten bereits Zeit gehabt, das Ev. allgemein kennen zu lernen (denn er bezeichnet sich als den, der das Ev. geschrieben habe) so wird das Exil wohl mehrere Jahre gedauert haben, und die Abfassung des Ev. ist vielleicht in das Jahr 93 oder 94 zu setzen. Auch die Kirchenväter wissen nichts näheres. Irenäus in der öfters angeführten Stelle (haer. 3, 1) Clem. Al. (*Eus.* 6, 14) und Origenes (*Eus.* 6, 25) sagen nur, dafs das Ev. Joh. zuletzt unter den vier Evv. geschrieben sey [3]). In keinem Falle aber kann es, wie Epiph. (h. 51, 12) und der Verfasser des Proöm. zum Johannes bei Augustin. (in Haymo hist. eccles. breviar. III, c. 15) behaupten, unter Nerva nach der Rückkehr von Patmos, also nach der Apok., geschrieben seyn [4]). Auch hat es kein Gewicht, wenn codd. des 10ten und 11ten Jahrhunderts das Jahr 32 nach Christi Himmelfahrt als Jahr seiner Abfassung nennen.

3) Aus Joh. 5, 2 *ἔςι κολυμβήθρα* hat man schliessen wollen, das Ev. müsse vor Jerusalems Zerstörung geschrieben seyn. Indessen auch nach dieser Zerstörung konnte ein ferne lebender Autor, der ja darüber, ob der Teich mit verschüttet oder geblieben war, wohl schwerlich genaue Kunde wird eingezogen haben, und dem es überhaupt nicht daran lag, zu reflektiren, ob jene Situation noch zur Zeit seines Schreibens stattfinde, sondern lediglich daran, den Lesern den zu Jesu Zeit stattgehabten Vorfall durch kurze Zwischenbemerkung zu erklären, die bleibende Situation im Gegensatz zum momentanen Vorfall mit dem praes. *ἔςι* bezeichnen. Vgl. Lücke I, 128.

4) Wegen Apoc. 1, 1 f., nicht aber wegen *Eus.* 3, 24, wo es heifst, Joh. habe, ehe er sein Ev. schrieb, *τὸν πάντα χρόνον ἀγράφῳ κηρύγματι* sich bedient, was ja, wie Lücke I, 125 richtig sieht, ein Verabfassen anderweitiger Schriften, wie die Apoc. war, keineswegs ausschliefst.

§. 144.

Uebersicht der Angriffe auf die Aechtheit des Ev. Joh.

Ein Evangelium, welches in der Mitte des zweiten Jahrhunderts schon solch ein Ansehen erlangt hatte, dafs selbst die Häretiker nicht mehr anders konnten, als sich mit demselben auseinanderzusetzen, und worüber am Ende des zweiten Jahrhunderts von dem Häretiker Heracleon schon ein Commentar geschrieben ward, mufste wohl am Anfange des zweiten Jahrhunderts schon vorhanden gewesen seyn. Ein Evangelium, in dessen Anhang sich die Versicherung fand, dafs „auch „dieser Anhang" (vgl. oben §. 140, 5) von Johannes herrühre, eine Versicherung, ausgehend von einem Manne, der dies (§. 140, Anm. 9) im Namen seiner Zeitgenossen oder Collegen versichern konnte, mufs wohl wirklich von Johannes geschrieben seyn. Ein Evangelium, welches in etlichen Stellen des Ignatius offenbar vorausgesetzt wird, um diese nur verstehen zu können — welches von dem Verfasser eines Briefes geschrieben ist, der schon bei Polykarp und Papias citirt ist — welches auch in einem Fragm. des Justinus zweifelsohne citirt wird — ein Evangelium, von dem der Schüler Polykarps nicht allein in eigenem Namen versichert, dafs es von dessen Lehrer geschrieben sey, sondern wovon derselbe wie von den drei andern Evv. so sicher sagt (3, 1, 2): *quibus si quis non assentit, spernit quidem participes Domini, spernit autem et ipsum Christum Dominum,* etc. und diejenigen, die eines dieser Evv. zu bezweifeln wagen, τολμηροί nennt (3, 11, 9) — ein Evangelium, das der Verfasser eines Buches geschrieben zu haben selbst aussagt (Apoc. 1, 1 f.), welches selbst wiederum nach der *einstimmigsten Tradition* von Johannes geschrieben ist — ein solches Ev. sollte man wohl für ächt halten. Wenigstens hat kein Profanscribent nur halb soviel Zeugnisse seiner Authentie aufzuweisen.

Gleichwohl hat man diese Aechtheit des vierten Ev. vielmal bezweifelt. Die Geschichte der Angriffe läfst sich etwa in drei Perioden abtheilen. In der ersten wurden nur zerstreute, einzelne Einwürfe ge-

macht, die den tüchtigen Widerlegungen gegenüber als ohnmächtig erschienen, in der zweiten wurden alle diese vereinzelten Angriffe vereinigt und es entspann sich ein ernster Kampf, aus welchem indeſs die Ansicht von der Authenthie des Ev., obwohl erschüttert, dennoch siegend hervorging. In der dritten Periode wird der Angriff mit ganz neuen Waffen geführt, es werden nicht bloſs innere Beweise *gegen* die Aechtheit vorgebracht, nicht bloſs die äusseren *für* dieselbe entkräftet, sondern auch äussere Beweise *gegen* dieselbe in Menge und mit Zuversicht anfgestellt, und es wird neben der Aechtheit des Ev.'s auch sogleich die Geschichtlichkeit der Nachrichten über das Leben des Johannes, ja sogar ausserdem die ganze Kirchengeschichte der beiden ersten Jahrhunderte über Bord geworfen.

Den Kampf in der ersten Periode begann im Jahre 1792 der Engländer Evanson, welchem Priestley und Simpson als gewachsene Gegner in den Weg traten [1]). Durch Eckermann und Schmidt [2]), welche aber nach Storr's und Süskind's Erwiederungen selbst ihre Zweifel zurücknahmen, wurde *die Controverse* zuerst auf deutschen Boden hinübergespielt, und leider fand sich bald in einem Anonymus (Vogel in Wunsiedel) [3]) ein Autor, welcher bereits einen sehr frivolen Ton zu diesen Untersuchungen mitbrachte, aber durch Süskind und Schlecker seine Zurechtweisung fand. In ersterer Weise erneuerte Horst den Kampf [4])

1) The dissonance of the four generally received Evangelists, and the evidence of their respective authenticity, examined by Edward Evanson. Ipswich 1792. — Priestley, lettres to a young man. Simpson, an essay on the authenticity of the new testament 1793.

2) Eckermann in den theol. Beitr. 1795, Bd. 5. St. 2. pag. 106. — J. E. C. Schmidt in der Biblioth. für Krit. und Exegese II, 1.

3) Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. 1801.

4) Horst. Läſst sich die Aechtheit des joh. Ev. aus hinlänglichen Gründen bezweifeln? (in Henke's Mus. für Rel. Bd. 1 St. 1 pag. 47 ff.)

im Jahre 1803; auch ihn wiesen Süskind und Nöldecke zurück, und während nach geraumer Zwischenzeit Cludius und später Ballenstedt[5]) die alten Zweifel mit neuen vermehrten, trat *für* die Aechtheit des Joh. eine Phalanx auf, worunter bedeutende und nicht leichtgläubige Kritiker waren[6]), und der nun 20. jährige Kampf ruhte nach solchem Siege der Apologetik fast ein Jahrzehend.

Im Jahre 1820 begann mit Bretschneider[7]) eine zweite Periode. Seine Untersuchungen wurden zwar von vielen Seiten[8]) soweit widerlegt, dafs er selbst[9]) wiewohl in etwas verblümter Weise seinen Zweifel revocirte. Doch hatte sein Angriff die Folge, dafs Theologen, wie De Wette, wenn sie auch nicht die Unächtheit des 4 Ev. behaupteten, doch auch verzweifelan einem stringenten Beweise für dessen Aechtheit.

Der stringenteste Beweis für die Unächtheit, wurde von einem Manne, der selber an keine Prophetie glaubt, prophezeit, und *diese* Prophezeiung traf richtig ein[10]).

5) Cludius Uransichten des Christenthums, Altona 1808. Ballenstedt Philo und Johannes 1812.

6) Wegscheider in der Einl. Eichhorn in der Einl. Glaser disp. de Joanne apostolo, Helmst. 1806. Van Griethuisen diss. pro ev. Joh. authentia. Harderw. 1806.

7) Breitschneider, *probabilia* de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine. Lips. 1820.

8) Stein, authentia ev. Jo. contra Bretschneideri dubia vindicata. Brandenb. 1822 — Usteri, commentatio critica etc. Zürch 1823. — Hemsen, die Aechtheit der Schriften des Joh. Schlesw. 1823. — Crome, probabilia haud probabilia, Lips. 1824. — Rettberg an Joannes in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet. Gött. 1826. — Reinecke de constanti et aequabili Jesu Christi indole etc. Hannov. 1827.

9) In Tzschirner's Mag. f. christl. Pred. II, 2, p. 154 f. Sein Zweck, eine bessere Begründung des apost. Ursprungs unsers Ev. zu veranlassen, sey erreicht.

10) In seiner 1840 erschienenen Dogmatik weissagt Straufs, der Mann würde schwerlich lange auf sich warten lassen, der die Unächtheit des Ev. Joh. vollends bewiese. Siehe da

Seit dem durch Straufsens L. J. angefachten Kampfe traten zwei Classen von Gegnern auf. Die einen, wie Schenkel, Weifse, Schweizer[11]) griffen mehr die Integrität als die Authentie des Joh. an, indem sie einen Theil des Ev.'s (die Reden, oder die jerus Stücke) für ächt hielten, und das übrige für interpolirt. Die andern wie Lützelberger und Schwegler[12]) liessen auf kunstgerechte Weise das vierte Ev. erst um die Mitte oder am Ende des zweiten Jahrhunderts entstehen. Die ersteren haben den Vortheil, die so bedeutenden äufseren Zeugnisse für die Aechtheit des Joh. noch halb und halb für sich benützen zu können.

Es ist uns nun für die weitere Untersuchung folgender Gang vorgezeichnet. Vor allem haben wir die *inneren Gründe* zu würdigen, welche von den verschiedenen Gegnern der Aechtheit vorgebracht sind, d. i. namentlich: die mit der Person eines galil. Fischers unvereinbare specul. Bildung, die sich im Ev. Joh. zeigt; die Logoslehre; die Unmöglichkeit, solche Re-

— wirklich — noch in demselben Jahre erschien Lützelberger's Arbeit. Gewifs ein recht wunderbares Zusammentreffen von Weissagung und Eintreffen! Wer wollte da so unartig seyn und hinter die Coulissen sehn, d. h. in die Darmstädter Kirchenzeitung (1841 Januarheft.)! Wer wirklich hineinsähe, der könnte da in einem Bericht des Decan Goefs in Aalen lesen, dafs Lützelberger im Jahr 1840 nicht ihn allein, sondern zuvor auch schon Straufs besucht habe, der ihm Mittheilungen aus seiner (damals noch nicht erschienenen) Dogmatik machte u. dgl. Aber wie schaal wird nun jene Prophezeiung!

11) Schenkel in den Stud. und Krit. 1840, 3. Weifse ev. Gsche. Schweizer, der Evst. Johannes, zu vergleichen auch Rettig Heidelb. Jahrb. Jahrg. 12, pag. 112 ff.

12) Lützelberger, die kirchl. Tradition über den Ap. Joh. und seine Schriften, in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, Leipz. 1840. Schwegler, über den Montanismus und die christl. Kirche des zweiten Jahrh. Tübingen 1841. (Besonders vgl. Buch II, Abschn. 2, III.) Zu vergleichen auch Fischer (Diac. in Oehringen) über den Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι im Ev. Joh. (in der *Tübinger Zeitschr.* 1840, 2 pag. 96 ff.)

den, wie sie im vierten Ev. sich finden, zu behalten; geograph. und andere Schwierigkeiten. Sodann gehen wir zu der Art über, wie man die *äusseren Gründe für die Aechtheit* zu entkräften gesucht hatte. Endlich drittens prüfen wir die *äusseren Gründe gegen die Aechtheit*[13].

§. 145.

Prüfung der inneren Gründe gegen die Aechtheit.

1. *Das Ev. Joh. ist durchaus in speculativem Geiste geschrieben: ja es tritt uns cap. 1, 1 ff. ein Philosophem entgegen, welches — platonischen Ursprungs — der philonischen Theosophenschule angehörte. Wie sollte jener ungebildete galiläische Fischer zu solcher Bildung gekommen seyn?*

Hierauf könnten wir mit Credner (p. 210) antworten: „Wie hätten *ohne* solche Weisheit und philo-„sophische Speculation der schlichte Galiläer Johannes „in dem gebildeten Ephesus sich behaupten können?" Inzwischen ist hiemit die Sache selbst noch nicht erklärt, sondern nur postulirt, und die ganze Argumentation würde nur unter der Voraussetzung gelten, dafs Joh. wirklich in Ephesus war. Da nun diese Voraussetzung von Lützelb. selbst wieder in Zweifel gezogen ist, wir aber nur *e concessis* argumentiren wollen, so sehen wir uns nach einer Lösung um, die von jenem ephes. Aufenthalte unabhängig ist. Wir fragen vorläufig, wie der Görlitzer Schuster *Jakob Böhm* zu seiner Speculation gekommen ist; wir fragen, ob speculatives Talent etwa ein Monopol der Studirten sey; wir fragen, ob die *Form* der johann. Speculation eine wissenschaftlich dialektische, eine abstrakte, ob sie nicht

13) Ueber die Haltbarkeit der *Interpolationshypothesen* ist schon früher geredet. Ueber Weifse vgl. §. 119, über Schweizer das §. 120a, Anm. 3 gesagte. Unbedeutend und von Schweizer (p. 14 ff.) schon widerlegt ist die Hypothese Schenkel's (in den *Stud. u. Krit.* 1840, Heft 3) „dafs ein Stock Abschiedsreden und ein Stock anderer Reden im Ev. Joh. ächt wären, sonst aber nichts, worüber Schwegler *Montan.* p. 11 sagt: „Der Ap. würde also ein zwei-„stöckiges Büchlein geschrieben haben."

vielmehr eine ganz konkrete, schlichte sey (vgl. pag. 336 und §. 140, 1, d) welche denn auch wirklich heutzutage noch von manchem gläubigen Schuster, Schneider, Müller und Fischer in all ihrer Tiefe besser ergründet ward, als von gewissen Gelehrten. Ein Vater und Gott, der, in sich lauter Licht und Wahrheit, die Welt erschaffen hat, und eine Finsternifs, die sich gegen das Licht auflehnt in Sünde und Entschuldigung der Sünde, und der Sohn Gottes, Gottes eignes Wesen, der erscheint und Mensch wird, und die Macht der Finsternifs überwindet, indem er sich tödten lässet, und der nun die, die ihm der Vater gegeben, heilig und selig und sich selbst gleich macht — lauter lichte, klare, einfache Ideen!

2. *Aber die Logoslehre! Wie ist der galil. Fischer zu dieser gekommen?*

Der gewöhnlichen Ansicht nach durch Philo. Aber wie kam Philo dazu? — Lücke (1, 250 — 262) hat trefflich nachgewiesen, wie die חכמה Gottes, welche in den Proverb. noch ziemlich *immanent* erscheint, zuerst im Buch Sirach zwar nicht hypostasirt, aber *noch deutlicher personificirt* werde (1, 4; 1, 7; 24, 18) ja poetische Attribute erhalte, wie eine Person (24, 6 u. 22), wie aber später im Buch der Weisheit die poetische Personification geflissentlich vermieden, und die *σοφία* deutlich *hypostasirt* werde (7, 7 ff. v. 22 u. 27). Von hier geht Lücke sogleich zu Philo über als der ein *Mittelglied* zwischen dem *Buch der Weish.* und *Ev. Joh.* in der Weiterentwicklung jenes Theologumenons darstelle.

Während bei Platon nämlich (Lücke p. 273) der *νοῦς* noch die rein immanente, rein ideelle Offenbarung Gottes in sich ist, und alles Offenbar- und wirklichwerden, alles Hervorgehen der *αἰσθητά* aus den *ἰδέαις* *nicht* dem *νοῦς*, sondern der *ψυχή*, dieser halbbewufsten, gleichsam schlummernden Macht, zugeschrieben wird, sucht Philo den *platonischen Gegensatz der Ideenwelt und sichtbaren Welt* zu verbinden mit dem *hebräischen Dogma von der hypostatischen göttlichen Weisheit.* Er nennt die Weisheit *λόγος*. Indem er nun *platonisch* den *κόσμος νοητός*, die Ideenwelt, welcher er das *εἶναι* zu-

schreibt, unterscheidet vom κόσμος αἰσθητός, der wirklichen Welt, welcher blofs das λέγεσθαι zukömmt, unterscheidet er demgemäfs auch einen doppelten λόγος, deren erster dem platon. νοῦς, der zweite der platon. ψυχή *insofern* entspricht, als jener (ὁ ἀνωτάτω λόγος) in Gott immanent und von Gott ununterschieden den κόσμος νοητός denkt und setzt, dieser aber (ὁ λόγος προφορικός) das Organ ist, wodurch Gott den κόσμος αἰσθητός schafft. Ein Fortschritt gegen Plato, ein Unterschied von ihm, liegt darin, dafs Philo's λόγος προφορικός nichts weniger, als eine dämmernde dem Weltseyn immanente ψυχή, sondern vielmehr eine von Gott hypostatisch verschiedene, in sich selbst bewufste *Person* ist (ὁ μονογενής). Hier hat also Philo das hebr. Theologumenon von der hypostasirten Weisheit Gottes herübergenommen.

Wir sehen, das wesentliche, was den philon. λόγος προφορικός zum λόγος macht, ist nicht platonischen, sondern *hebräischen* Ursprungs. Gleichwohl soll Joh. *seinen* λόγος nicht ebenso wie Philo und *neben* diesem aus der *hebr.* Theologie genommen haben, sondern von Philo; die Genealogie soll nicht diese seyn:

Hebr. Theol. von der hypost. σοφία — Platons Ideenwelt u. wirkl. Welt.
Joh.'s System — Philo's System

sondern diese:

Hebr. Theol. — Platon.
Philo
Joh.

Und dies zwar aus dem Grunde, weil der Terminus λόγος in der hebr. Theologie noch nicht vorkam, sondern erst von Philo eingeführt wurde.

Wir haben gegen diese Annahme wichtige Bedenklichheiten. Zuvörderst müssen wir Br. Bauer schon volles Recht geben, wenn (Joh. pag. 5 f.) auf den wichtigen Unterschied zwischen Philo und Joh. aufmerksam macht, dafs bei jenem der λόγος überweltlich bleibt, bei diesem erscheint und mit dem Messias identificirt

wird, und wenn er nun weiter bemerkt, dafs zwar Joh. seine Logoslehre aus Philo geschöpft haben, und dieselbe nach seinem christl. Bewufstseyn umgebildet haben konnte, *dass er aber alsdann auf die philon. Lehre offener oder verdeckter irgend eine polemische Rücksicht nehmen musste, und nicht so* unbefangen, *wie er es thut, seine Sätze hinstellen konnte.*

Ferner müssen wir den Satz, *dass erst Philo den Ausdruck λόγος gebraucht habe*, geradezu in Zweifel ziehen. Wir haben schon pag. 860 gezeigt, wie in den *ältesten Targumim*, schon zu Christi Zeit, der Begriff מימרא דיהוה ein *völlig geläufiger* war, und erinnern wir uns genauer an die dort gegebene Geschichte dieses Begriffes, so werden wir finden: *die targumistische Theologie knüpft mit ihrem* מימרא דיהוה *gerade da an, wo es die siracidische gelassen hatte. Es ist eine ununterbrochene Fortentwicklung* dieses Begriffes von den Prov. an bis in die spätesten Targumim herab, und diese Fortentwicklung geht ihren eigenen festen Gang unabhängig von dem Produkte der alex. Schule.

Den Terminus מימרא דיהוה (welcher griech. gar nicht anders, als ὁ λόγος τοῦ θεοῦ wiedergegeben werden konnte) fand also Joh. in seinem paläst. Vaterlande vor. Es fragt sich nun: *entspricht sein λόγος dem targum.* מימר *oder dem philon. λόγος?* Die Antwort ist unzweifelhaft. Von dem, was am philon. λόγος das *eigenthümliche* ist, und wodurch sich dieser von der sirac. σοφία und dem targumistisch. מימר unterscheidet — nämlich von der Unterscheidung eines κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός — findet sich bei Joh. nicht die leiseste Spur. Wie in Sirach und den Targ. Gott durch sein Wort sogleich unmittelbar die sichtbare Welt schafft, so bei Johannes.

Aber sollte wirklich Johannes seinen λόγος der paläst. targum. Theologie entnommen haben[1]), so ent-

1) Man darf hier nicht einwenden: Joh. war *inspirirt*, und empfing die Logoslehre unmittelbar von Gott. Der *materiale Gehalt* seiner Lehre war freilich die in Christo erschienene

steht das Bedenken, dafs in jener Theologie (vgl. §. 124) zu Christi Zeit der מימר noch keineswegs zur fixen Hypostase geworden war.

Auch dies Bedenken löst sich. Nur den *Ausdruck* *λόγος* bot dem Joh. jene Theologie; das eigenthümliche der *Lehre* vom Logos ward ihm durch das Christenthum und zwar die Identification des *λόγος* mit dem Messias durch den persönlichen *Eindruck und die Lehre Christi* (vgl. in Betreff letzterer Joh 5, 17 ff. etc. etc.; 8, 58), und die Präexistenz des *λόγος* und sein hypostatisches Verhältnifs zum Vater durch die *a. t. Weissagung*, deren Schlüssel in Christo gegeben war.

Wir haben uns die Entstehung der Logoslehre also folgendermassen zu denken. a) Das Dogma, dafs Gott in sich ein „*Wort*", einen Akt des Hervorgehens, habe, nämlich seine *Weisheit*, in welcher sein einiges Wesen sich zum Wollen einer vielgestaltigen, bestimmungsreichen Welt gestalte, und welches also sey die Einheit von Weisheit und Schöpferwille — dies fand Joh. im Bewufstseyn seiner Zeit vor. Es war dies die Blüthe der jüd. Theologie, welche auf dem Grunde der a. t. Offenbarung ruhend, es zu der tiefen Idee des „Wortes" brachte. b) Nun kam Joh. mit Christus zusammen. Der ganze Glanz, die ganze Herrlichkeit des *göttlichen Wesens* trat ihm in Christo dem Messias gegenüber. Was in Gottes „Wort" war, war auch in Christo. Er war das erschienene *Wesen Gottes;* ja er bezeugte dies selbst (Joh. 3, 13 ff.; 5, 19; 6, 35 ff. etc. besonders 14, 7 ff.)

und ihm durch den heil. Geist angeeignete ewige Wahrheit; aber die Inspiration bestand nur auf den niedersten Stufen in einem Mittheilen eines äusserlichen, fremden; je höher die Offenb. stieg, und vollends im n. T. bestand die Inspir. je mehr und mehr darin, dafs die ganze *Person* des Schriftstellers mit all ihren Individualisirungen in den Dienst der Wahrheit genommen und vom heil. Geiste durchdrungen ward. Den Ursprung der *Form* jener Lehre haben wir also jedenfalls auf Seite der hist. Entwicklung und Ausbildung des Joh. zu suchen.

c) Weiter redete dieser Christus davon, dafs er „vom Himmel gekommen sey“ etc. Dies wiefs an sich schon den Johannes auf eine *Präexistenz Jesu* hin. d) Nun vollends sah Joh. im Lichte des n. T. in Christo nicht allein die Weissagungen vom *Davidssohn*, sondern auch vom *Bundesengel* (vgl. hierüber oben §. 122) erfüllt. Der Bundesengel, der nach *Maleachi* kommen sollte, war wirklich mit dem Davidssohn identisch. Von letzterem hiefs es auch *Micha* 5, 1 in räthselhafter Sprache: ומוצאתיו מקדם מימי עולם, die Ausgänge des Davidssohnes lägen nicht erst in der Zukunft; schon lange her seyen die Fälle, dafs er ausgegangen sey. Dies alles zusammengenommen mufste sich nun dem Joh. zur klaren lichten Einheit der Idee zusammenfassen. Wie Paulus (1 Cor. 10, 1 ff.) den praexistirenden Gottessohn als denjenigen betrachtet, von welchem alle Gnadenoffenbarung des alten Bundes ausgegangen sey, so auch Joh.; wie Paulus in Christo die Fülle der Gottheit wohnen sieht, so auch Joh.; nur dafs Paulus sich anderer, mehr dialektischer Ausdrücke bedient, während Joh. alles in die Eine höchste und tiefste Idee des ewigen, ewig persönlichen, zeitlich erschienenen מימר oder λόγος zusammenfafst. In diesem Ausdruck schlofs er sich an einen Sprachgebrauch an, der seinen Zeitgenossen geläufig war, und an eine Idee, die höchst *wahr* und dem a. T. ihren Ursprung verdankend, ebenfalls als Anknüpfungspunkt bei den Lesern vorhanden war, freilich aber ging er in der Fülle und Tiefe *christlicher* Weisheit weit über alles hinaus, was die Juden zuvor sich bei jenem Ausdrucke gedacht hatten, und die a. t. Idee von der Weisheit, die bei Gott ist (*Prov.* 3, 19; 8, 23 ff.), erhielt erst in Christo ihre faktische, in Johannes ihre theoretische Vollendung und ward aus einer dämmernden Ahnung zur inhaltserfüllten Klarheit.

3. **Die johanneischen Reden** *sind einestheils* **so ganz von den synopt. verschieden,** *dass wenn Chr. so zu sprechen pflegte, wie es die Syn. berichten, er nicht zugleich so kann zu sprechen gepflogen haben, wie es Joh. berichtet. Andrerseits sind die Reden bei Joh.* **so ohne**

inneren Fortschritt, so voll von Wiederholungen, *dass selbst, wenn Chr. wirklich diese Reden gehalten hätte, Joh. doch nicht würde im Stande gewesen seyn, dieselben Jahrzehende lang wörtlich zu behalten.* Das erste Bedenken wird bekanntlich durch die einzige Stelle Mt. 11, 25—30 (Luk. 10, 21 f) zu nichte, so wie durch das oben pag. 337 bemerkte. — Das zweite Bedenken hat besonders Straufs I §. 83 breit geschlagen. Wenn er hier behauptet (pag. 691 und 696 f.), die Reden Jesu bei Joh. seyen unpraktisch und zwecklos gewesen, so haben wir den Nachweis des Gegentheils Thl. I, Abth. 2 an den betreffenden einzelnen Stellen geliefert. Hiemit fällt auch ein gut Theil der Gründe, weshalb die Reden nicht sollen „behaltbar" gewesen seyn. *Ein sehr bestimmter Fortschritt, eine sehr praktische Beziehung aller einzelnen Theile* hat sich uns durchweg gezeigt. Ob sich nun in Stellen, wie z. B. cap. 6 die Genauigkeit des johanneischen Gedächtnisses soweit erstreckt habe, dafs er wufste, bei der v. 37 geschilderten Stelle des Gesprächs habe Jesus den Ausdruck: „*alles, was* mir *mein Vater* giebt" bei der v. 44 geschilderten den Ausdruck „*mein Vater* zieht" gebraucht, oder dafs er wufste, ob Jesus die v. 55 referirte Wiederholung von v. 50 f. nach v. 54 oder vielleicht vor v. 54 gesagt, oder dafs er wufste, Jesus habe v. 54 den Ausdruck: „*hat das ewige Leben*" und v. 58 „*wird leben in Ewigkeit*" gebraucht — ob sich so weit Johannis Gedächtnifs erstreckt habe, wollen wir dahingestellt seyn lassen. Es ist aber ein grofser Unterschied, ob jemand in einzelnen Ausdrücken, welche wesentlich dasselbe bedeuten, frei verfährt, oder ob jemand ganze Wendungen nicht allein, sondern alle Gedanken einer Rede, den ganzen Ideenkreis frei dichtet. Wer eine gehörte Predigt referirt, wird zwar nicht mehr genau zu sagen wissen, welche *Wörter* jedesmal der Prediger gebraucht hat, wohl aber, in welche *Worte* er seine Hauptgedanken kleidete, und in welchen Theilen und Wendungen er sich weiter bewegte. Des Predigers *Wörter* nicht mehr zu wissen, wird gerne verziehen; ihm Disposition und Gedanken anzudichten, wird jedenfalls für Betrug gehalten wer-

den. Johannes, behaupten wir, wufste noch a) den *materialen Gehalt* der Reden Christi b) die *Termini*, deren sich Christus bediente (z. B. das ewige Leben haben, sein Fleisch essen und Blut trinken c) die *einzelnen Wendungen* des Gesprächs und den *Gedankengang* (was jedesmal die Juden dazwischen sagten, welchen Gedanken Jesus auf jeden einzelnen Einwurf erwiederte.) Es ergab sich sonach d) dafs Joh. viele Reden (z. B. cap. 3) noch *ganz wörtlich* wufste, und nur hie und da, wo, wie z. B. cap. 6, Jesus sehr oft zu ein und demselben Gedanken zurückkehrte, wird Joh. nicht alle *Wörter*, wohl aber wie gesagt, alle *Worte*, behalten haben. Dies übersteigt keineswegs die Kraft eines natürlich starken, durch Polygraphie noch nicht verdorbenen Gedächtnisses bei einem Manne, welchem diese seine Lieblingsreden seines Jesus nicht etwa eines unter den vielen gleichgültigen Objekten seiner Erinnerung waren, sondern vielmehr der köstlichste Schatz, das liebste Kleinod, das er zu bewahren hatte. Sollte sich Johannes nicht stets an seinen Freund und Meister mit Sehnsucht zurückerinnert haben? Das heifst aber: zurückerinnert an die mit ihm durchlebten Tage, und vor allem eben an jene Tage und Vorfälle, die dem Joh. vor allen anderen als so besonders herrlich und wichtig erschienen. Und dies war nicht Rückerinnerung zu eigener Lust; es war Rückerinnerung im Amte. Sowie die übrigen App. die einzelnen Vorfälle aus Jesu Leben öfter zu erzählen pflegten, so ohne Zweifel auch er, und ist unsere §. 142 Anm. 1 gegebene Erklärung von *Iren.* 2, 22, 5 richtig, so haben wir darin ein Zeugnifs, dafs Joh. speciell jenes Joh. 8 berichtete komplicirte Gespräch bis zu einer unwesentlichen Einzelheit herab seinen Umgebungen oftmals zu erzählen pflegte.

4. Andere Einwürfe, betreffend die Nichtübereinstimmung des Joh. mit den Syn. in Beziehung auf die Festreisen, die Auslassung des h. Abendmahls, nebst weiteren von Straufs [2]) entdeckten Widersprü-

2) Nach Lützelb. 177 ff. soll der Verf. des Ev. nicht allein

chen zwischen Joh. und den Syn. (I, § 46, 53, 57, 59 f., 62, 70, pag. 472, 497, 508, 585 ff., 673, 680, 708; II, pag. 47, 288, 358 u. a.) sind oben Theil I an den einzelnen Stellen schon beseitiget. Ueber die geographische Schwierigkeit Joh. 1, 28 vgl. oben §. 56, Anm. 1. Wegen Σιχάρ Joh. 4, 5 vgl. Lücke z. d. St. pag. 633 f. und Credner Einl. pag. 264 f. De Wette findet (ex. Hdb. zu Joh. pag. 6) auch in Joh. 3, 23; 18, 1 „geographische Schwierigkeiten". Welche in 3, 23 liegen soll, hat er nicht für gut befunden mitzutheilen; es möchte sich auch schwerlich eine solche auffinden lassen. In 18, 1, wo die Lesarten zwischen τοῦ κεδρών und τῶν κέδρων (d. h. eigentlich nur zwischen *ΤΟΥ* und *ΤΩΝ*) schwanken, so jedoch, dafs die Mehrzahl der codd. τῶν liest, findet De Wette eine fehlerhafte Uebertragung von קדרון, welche, *obwohl sie sich auch in den* LXX. *finde*, doch bei einem *Palästinenser* undenkbar sey. Allein gerade weil in der von Palästinensern so häufig gebrauchten LXX. diese allerdings etymologisch unrichtige Benennung vorkam, so konnte um so leichter beides geschehen, entweder erstlich, dafs auch dem Joh. diese Benennung unwillkührlich geläufig geworden war, oder dafs, wenn auch Joh. τοῦ geschrieben hatte, doch ein oder mehrere kleinasiatische Abschreiber, welchen das (ihnen ebenfalls vielleicht aus den LXX. bekannte) τῶν κέδρων *verständlicher* schien, als dafs τοῦ κεδρών (indem jenes eine Bedeutung hatte, dieses nicht, sie aber weder wufsten, was קדרון heifse, noch, dafs am Kidron keine Cedern wachsen) — dafs also mehrere Abschreiber *sehr frühzeitig* das *ΤΟΩ* in *ΤΩΝ* umkorrigir-

den Syn., sondern der ganzen *„jüdisch-gesinnten"* Klasse von Aposteln, wozu der Apostel Johannes auch gehört habe, widersprechen. Die genauern Angaben über die judaistischen Dogmen, denen die Zwölfe gehuldigt haben sollen, entnimmt der überaus geistreiche und gelehrte Lütz. aus *rabbin. Schriften*, d. h. aus Gfrörer's Blumenlese derselben. Gegen diese Phantasieen vgl. oben §. 131.

ten, und die falsche Lesart auf diese Weise in die Mehrzahl der Handschriften sich einschlich. Soviel ist wenigstens sehr, sehr gewifs, dafs jenes *τῶν* keine Instanz gegen die Authentie des Ev. bildet. — Die übrigen bei De Wette pag. 6 f. aufgeführten Bedenken sind bereits theils in diesem §. theils Theil 1 erledigt. Ausserdem wollte Fischer (Diac. in Oehrinringen) aus dem „Gebrauch des Wortes *Ἰουδαῖοι* im Ev. Joh.“ (in der Tüb. Zeitschr. 1840, Heft 2, p 96 ff.) schliefsen, das Ev. könne nicht von Joh. seyn. Aber jener Gebrauch, den er annimmt, findet gar nicht statt. Den ethnischen Lesern des Ev. gegenüber wird eben das jüdische Volk in Bausch und Bogen *οἱ Ἰουδαῖοι* genannt. Der *ungläubige* Theil des Volkes die *Φαρισαῖοι, γραμματεῖς, ἄρχοντες κλ.* wird gar wohl von den übrigen unterschieden, z. B. Joh. cap. 7 f. *Aus* inneren Gründen *lässt sich also die Aechtheit des Ev. Joh. nicht anfechten.*

§. 146.

Sind die Einwürfe gegen die äusseren Data für die Aechtheit stichhaltig?

1. Im Ev selbst wird Johannes nicht genannt, sondern nur „der Jünger, den Jesum lieb hatte, der „auf einen der Zebedäiden pafst (§. 140, Anm. 2) und sich vollends aus der Stelle 21, 24 erklärt, wo der Herausgeber des Evangeliums, der den Anhang beifügte, erklärt, dieser *Anhang* sey von Joh. geschrieben, woraus denn, wie aus der ausdrücklichen Versichrung 19, 35, folgt, das *Ev. selbst* sey johanneisch.

Beide Hauptpunkte greift Lützelb. an. *Unter dem μαθητὴς ὃν κλ. soll* (pag. 190 ff.) *Johannes gar nicht verstanden werden* können. Denn *erstlich* spreche überhaupt kein Autor, der nicht „auf Betrug ausgehe“ oder „absichtlich künstle“, von sich selbst in der dritten Person, den Julius Cäsar ausgenommen, „welchen man nicht anführen dürfe.“ Es „war gar kein vernünftiger Grund da“, warum Joh. nicht in der ersten Person sprechen sollte. Es sey „sentimental“, wenn

Joh. sich „μαθητής κλ." nenne. — Wir haben hier gleich am Anfang die ganze Verfahrungsweise **Lützelberger's** vor Augen. „Mir kömmt das und das dumm „vor; ich bin **Lützelberger**; die App. etc. müssen „denken und fühlen wie ich; weil ich in der Bezeich- „nung ὁ μαθητής κλ. das Innige und Herrliche zu fin- „den kein Sensorium habe, so kann auch kein Ap. jene „Bezeichnung anders als sentimental gefunden haben" Wir versichern den Mann, dafs er von der höheren Schönheit des Joh. nichts versteht. — Aber er sagt *zweitens* (p. 191 und 196) jene Bezeichnung wäre auch unpassend gewesen; und „ob man es wohl für ein Zei- „chen der Bescheidenheit würde gehalten haben, wenn „Marschall Ney eine Geschichte Napoleons ohne sei- „nen Namen herausgegeben hätte und (darin) von sich „stets als dem *Geehrten* redete." Der Mann sieht wirklich nicht ein, erstlich, dafs das Verhältnifs eines Marschalls zum Kaiser anders ist, als das eines Jüngers zu Christo und dafs jener für das grofse Publikum geschrieben hätte, während dieser für seine Gemeinde schrieb; sodann dafs es ein anderes ist, ob jemand von sich nichts anderes zu sagen und zu rühmen weifs, als dafs Jesus ihn lieb gehabt habe, also dafs ihm diese Liebe Jesu das köstlichste Besitzthum und sein einziger Ruhm scheint, oder ob jemand sich als den „Geehrten" hinstellt, wo ja eben im „Geehrten" und nicht in der Anonymität die Unbescheidenheit liegt. — *Drittens* meint **Lütz.**, Joh. hätte, selbst wenn er jene Bezeichnung gebrauchen wollte, doch wenigstens cap. 1, 40 sich nennen müssen. Er bedenkt wieder nicht, dafs die Leser des Ev Johannes dennoch sogleich unter jener Verhüllung erkannten, so gut, als wir heutzutage, und noch besser, da sie aus des Ap. Munde wohl manchen der im Ev. erzählten Vorfälle öfters gehört hatten; ferner, dafs, wenn Joh. sich zuvor genannt hatte, es *alsdann* abgeschmackt war, mit der Anonymität fortzufahren. Ja, hatte sich Joh. erst genannt, und substituirte *später* seinem Namen jene Bezeichnung, so konnten *gerade nun* die Leser gar nicht wissen, ob „Joh." und „ὁ μαθητής κλ." identisch seyen,

Joh. hätte denn zu letzterem ein τουτέστι Ἰωάννης fügen müssen, welches wahrlich gar zu geschmacklos gewesen wäre. — *Viertens* beweist Lütz. (199 ff.) es sey unter dem μαθητής κλ. ganz bestimmt *Andreas* zu verstehn. Der Beweis ist golden. *Dreimal* wird Andreas „hervorgehoben" 1, 41; 6, 5 ff.; 12, 22. Aus diesen drei Stellen (die der Leser aufzuschlagen gebeten wird!) ergiebt sich: „Andreas erschien *stets* als der „Vermittler, durch den Andere zum Herrn kamen" — !!! nämlich in der *einzigen Stelle* 12, 22 melden sich Hellenen, die Jesum sehen wollen, bei Philippus, und dieser beredet sich darüber mit Andreas, und *beide miteinander* sagen es Jesu! Doch Lütz. bleibt ein scharfsinniger Mann, und fährt fort: Weil also Andreas es ist, der „allenthalben hervorgehoben war", weil nun weiter cap. 13 Andreas nicht vorkömmt (aber auch cap. 2—5, 7—11 kam er nicht vor) *statt dessen* aber plötzlich der μαθητὴς ὃν κλ. v. 21 auftritt, und auch cap. 18—20 erscheint, so kann der „geliebte Jünger" kein anderer seyn, als Andreas. Auch der Vorfall Joh. 19, 26 f. soll besonders gut passen, weil Petrus, des Andreas Bruder, in Bethsaida verheirathet war, und beide *nach der Tradition* keine Aeltern mehr hatten, also leichter als die Zebedaiden eine Adoptivmutter brauchen konnten, um so mehr, als Johannes nach der Tradition ganz jung (also wohl noch zu jung für eine Mutter??) gewesen seyn soll. (Lütz. p 203). *Nach dem Evang.* (Mt. 8, 14 ff. u. par.) hatte gerade Petrus eine Schwiegermutter im Hause!!

Verlassen wir das Gerede über den μαθητής, und betrachten, was Lütz. über Joh. 21 sagt. Er, wie Lücke und De Wette, gehen (pag. 181 und 184) von der Voraussetzung aus, daſs sich περὶ τούτων und ταῦτα 21, 24 nicht auf cap. 21, sondern auf das ganze Ev. beziehe. „Die Sache wäre so zu denken. Johan- „nes schrieb sein Ev. auf Verlangen seiner Umgebung, „und nach seinem Tode oder noch bei seinen Lebzei- „ten setzten diese seine Vertrauten das Zeugniſs hinzu, „der Jünger, welcher das Ev. geschrieben habe, sey „Joh. der Ap., und sein Zeugniſs sey wahr." Daſs

dies undenkbar, und dafs Joh. weder vor noch nach seinem Tode einer fremden Beglaubigung, dafs er Wahrheit rede, bedurft habe, hat nun Lütz. mit so viel Scharfsinn, als hiezu nöthig ist, bewiesen. Ob aber der andre Fall, dafs sich v. 24 nur auf cap. 21 beziehe, ebenfalls unmöglich sey, das hat er nicht untersucht. An seiner Statt wollen *wir selbst* die Schwierigkeiten, welche dieser Annahme etwa entgegenstehen könnten, beleuchten.

Zunächst könnten wir uns an die Behauptung Lütz.'s (p. 186) dafs v. 24 wegen des *ptc. praes.* *μαρτυρῶν* noch zu Johannis Lebzeiten geschrieben sey, erinnern, und könnten fragen, wie man doch, während Joh. noch lebte, einen Anhang habe beifügen können, den er selbst nicht beigefügt, ferner wie man die Beglaubigung *καὶ οἴδαμεν κλ.* nöthig gehabt habe. Wir antworten: Joh. lebte in Patmos, und schickte von da cap. 1—20 nach Ephesus. Der dortige Herausgeber war in Besitz einer einzelnen Aufzeichnung von Johannis Hand (cap. 21) und fügte diese mit der Bemerkung bei, dafs sie Johannes bezeuge und *geschrieben habe.* Das *καὶ οἴδαμεν* sagt nun entweder (vgl. §. 140 Anm. 9) aus, dafs der Herausgeber nebst anderen Jüngern Christi wisse, dafs diese (im Munde des Gerüchtes nach v. 23 *entstellte*) Geschichte wirklich so, wie Joh. sie erzähle, vorgefallen sey, oder die Worte sprechen nur (gnostischen Parteien gegenüber) im allgemeinen die feste Ueberzeugung aus: „Wir wissen, dafs das Zeugnifs Johannis (überhaupt) *wahr* ist" (dafs, was ein Johannes bezeugt) wahr ist. Die zweite Erklärung hat mehr innere Wahrscheinlichkeit.

Sodann machen wir uns selbst noch einen anderen Einwurf. Wir haben §. 140 Anm. 1 es noch dahingestellt seyn lassen, ob Joh. 19, 35 ebenfalls von dem Verfasser von cap. 21, 24 f. oder ob es von Joh. selbst geschrieben sey. Läge in dem Vers wirklich eine stringente Nöthigung, ihn als Anmerkung des Herausgebers (des Verf. von 21, 24) anzusehen, so könnte man fragen, wozu (der noch lebende) Johannes einer solchen Beglaubigung bedurfte. Darauf liefse sich

schon dies antworten, dafs nicht die *Wahrheit* des v. 32—34 gesagten *beglaubigt* werden sollte, *als sey* sie *zweifelhaft*, sondern dafs nur der Herausgeber zu dem Vorfall v. 32 f. (vgl. oben pag. 697 f.) deshalb, weil dieser Vorfall so äusserst *merkwürdig* war, sich gedrungen fühlte, anzumerken: man solle bedenken, dafs der Verf. des Ev., der dies schreibe, selbst zugegen gewesen sey, und dafs dies ein Mann sey, von dem ja Alle überzeugt wären, dafs er die Wahrheit rede. — Allein eine Nöthigung, v. 35 für eine Anm. des Herausgebers zu halten, liegt nicht vor. In der dritten Person redet Joh. ja durch das ganze Ev. von sich selbst; der Ausdruck *μαρτυρεῖν* ist ihm ebenfalls geläufig; ein Gegensatz von *er* und *wir*, wie 21, 24, findet hier nicht statt, sondern *κἀκεῖνος* steht in klarem Gegensatze zu *καὶ ὑμεῖς*. Johannes redet hier also von sich selbst, und versichert den Lesern die gewisse Wahrheit des wunderbaren Erfülltwerdens der typischen Weissagung Ex. 12, 46.

Den im Ev. selbst liegenden äusseren Beweis für die Authentie hat also Lütz. nicht zu zerstören vermocht.

2. Von Papias berichtet *Eus.* 3, 39 er habe den ersten Brief des Joh. benützt. Da nun der erste Brief und das Ev. Einen Verf. haben, so lebte der Verf. des Ev. vor Papias, und dieses selbst mufs um's Jahr 100 geschrieben seyn. — Dafs Papias 1 Joh. citire, sagt uns *Euseb.*, der dessen Schriften gelesen hat. Was sagt Herr Lützelb.? Er wirft Papias mit Polykarp zusammen, und sagt (pag. 100.) „Mit wie we„nig sich doch der Glaube genügen läfst! Also mit „*zwei völlig ungewissen Citaten aus Polykarp und Papias* „ist die Aechtheit des Briefes bewiesen.“ Es ist hier dem guten Kritiker ein wenig blau vor den Augen gewesen. Die *Nachricht* eines Mannes, der den Papias gelesen, dafs Papias 1 Joh. „*κέχρηται*“, also nicht blofs einmal, sondern öfter citirt, stellt er mit einem *Citat* des Joh. bei Polyk. zusammen, und redet von „zwei ungewissen Citaten.“ Recht gründlich! Recht gründlich!

3. Sehen wir sogleich das Citat des *Polykarp* [2]) näher an. Lücke (p. 32) erklärt durch einen Machtspruch den Brief des Polykarp für unächt. Auch ältere, hyperprotest. Kritiker (Flacius, Dalläus) haben ihn bezweifelt; die Aechtheit ist aber durch Pearson und Cave längst bewiesen und auch von den Neueren anerkannt. Nach Hieron. catal. cap. 17 wurde der Philipperbrief des Polykarp in den ersten Jahrhunderten gleich den apostol. Briefen in den Gemeindeversammlungen gelesen, und wer den zwar nicht originellen, aber so glaubens-innigen, väterlichen Brief unbefangen betrachtet, wird finden, wie sehr er zu dem Charakter eines Polykarp passe. Auch Lützelb. wagt die Aechtheit nicht zu bezweifeln. Wie hilft er sich nun in Betreff jenes Citates [3]) von 1 Joh 4, 3? Die Aehnlichkeit und gegenseitige Abhängigkeit erkennt er an, *aber*, sagt er (p. 73) „*mir will* „*dünken, als sey die Stelle des Polykarpus ursprünglicher,* „*als die des Johannes.*" Wahrhaftig? In dem aus lauter Citaten und Reminiscenzen zusammengewobenen Brief des Polykarp soll die Stelle *ursprünglich* — und in dem ganz originellen ersten Brief Johannis, wo sie im allerengsten, organischen Zusammenhang steht, soll sie *citirt* seyn? Sehr wahrscheinlich!

Es soll aber auch (Lütz. p. 153) noch ein ganz bestimmter Beweis im *Iren.* enthalten seyn, dafs Polykarp kein Ev. Johannis besessen habe. *Iren.* sagt nämlich in der *ep. ad Florinum* (pag. 340, edit. Massuet) er erinnere sich noch genau des Polykarp, *ὥςε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος, καὶ τὰς προσόδους αὐτοῦ*

2) Diese Citate sind oben §. 141 nachzulesen.

3) Man hat Polyc. Phil. cap. 6 in den Worten *εἰ οὖν δεόμεθα τοῦ Κυρίου, ἵνα ἡμῖν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφιέναι,* auch eine andere Stelle: 1 Joh. 4, 11 wiederfinden wollen. Ich glaube aber allerdings, dafs die Stelle ebensogut eine Reminiscenz an die fünfte Bitte des U. V. seyn kann (was Lützelb. gar nicht bemerkt hat.)

καὶ τὰς εἰςόδους, καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βιοῦ, καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν, καὶ τὰς διαλέξεις ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος, καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναςροφὴν ὡς ἀπήγγελλε, καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν Κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε τοὺς λόγους αὐτῶν, καὶ περὶ τοῦ Κυρίου τίνα ἦν ἃ παρ᾽ ἐκείνων ἀκηκόει.... ἀπήγγελλε πάντα σύμφωνα ταῖς γράφαις. Da soll nun nach Lütz.'s Meinung *Iren.* sagen wollen: Polykarp habe noch nicht dasjenige verkündigt, was Joh. *geschrieben* habe, sondern *nur*, was er *mündlich gesagt* habe, *also* habe Polyk. noch kein *Ev. Joh.* gekannt. Wir überlassen jedem Leser, sich hiebei das Seine zu denken! *Wir* denken, dafs Polyk. das, was seine Zuhörer selbst im Ev. Joh. lesen konnten, ihnen nicht noch einmal wird gesagt haben, sondern nur solche Dinge, die *er* von Joh. mündlich gehört hatte, und die noch nicht im Ev. standen. Herr Lütz. ist aber doch sehr scharfsinnig.

4. Gehen wir nun zu den Stellen aus Ignatius. *Philad.* 7 sey (Lütz. p. 54) „nichts als die allgemeine „Ueberzeugung ausgesprochen, der Geist Gottes, den „jeder Christ zu haben glaubte, sey seiner Sache ge„wifs.“ Sehr richtig! Das ist der *allgemeine Gedanke* dieser Stelle, und es ist wahr, diesen *Gedanken* konnte Ign. unabhängig vom Ev. Joh. haben. Das hat auch noch kein vernünftiger Mensch je bezweifelt. Aber hierum handelt es sich ja nicht; die von Lütz. wohlweislich umgangene Frage ist ja vielmehr die, ob wohl jemand jenen allgemeinen Gedanken in der *sonderbar speciellen Form* ausdrücken wird: *„der heil. Geist weiss woher er kommt und wohin er geht“*, sintemal man von einem Gehen und Kommen des h. Geistes doch insgemein nicht zu reden pflegt. Es ist die Frage, ob diese höchst sonderbare *Form*, in der Ign. den allg. Gedanken ausspricht, sich nicht einzig nur allein dann erklären lasse, wenn er an Joh. 3, 8 dachte, wo vom *Winde* gesagt war, niemand wisse, woher er komme und wohin er gehe, und wo mit dem *Winde* (der seine für alle Anderen dunkeln Wege weifs) der *heil. Geist* verglichen war, der ebenfalls, sein selbst gewifs, allen

Anderen wunderbarlich als *plötzlich daseyend* erscheine. — *Philad.* 9 wird Christus ἡ θύρα etc. genannt. Wiederum versichert uns Lütz. (p. 55) überflüssigerweise, dafs der *Gedanke:* schon die a. t. Väter seyen durch Christum selig geworden, ein paulinischer sey. Wiederum umgeht er die Frage, wie Ign. dazukomme, diesen Gedanken in so sonderbarer Form auszusprechen, dafs er ganz *ex abrupto* sagt: „Der Hohepriester ist mehr „als die Priester, denn er ist die Thür des Vaters". Auf eine solche Ausdrucksweise kömmt doch wohl Niemand ohne Veranlassung 4)! — Was wird nun unser Freund Kritikus über die Stelle *Röm.* 7 (vom Leib und Blut Christi als einer Speise und eines Trankes) sagen, von jener Stelle, wo sich der ganze Gedankengang, ja alle Ausdrücke von Joh. 6, 48 wiederfinden? Er wird es sich leicht machen. Er verweist auf *Sirach* 15, 3; 24, 28, wo auch schon der λόγος eine Speise genannt werde, ferner auf die Essener, bei denen auch das Passah ein himmlisches Mahl gewesen sey. Also, weil bei einer jüdischen Sekte das *Passah* ein „himmlisches Mahl" war, darum lag es dem Ign. nahe, zu sagen, *Christi Leib* sey eine himmlische Speise! Und weil es im *Sirach* heifst „die *Weisheit* (nicht der λόγος! wo soll Sirach die Lehre von dem menschgewordenen λόγος herhaben?) speiset den Menschen mit *Brod des Verstandes*" und „Wer von mir (der Weisheit) isset, „den hungert immer nach mir" — darum lag es dem Ign. nahe, *Christi Leib und Blut* für den ἄρτος θεοῦ, ἄρτος οὐράνιος, ἄρτος ζωῆς zu erklären, und zwar

4) Pag. 59 beruft sich Lütz. auf eine, überdies falsch citirte Stelle des Hermas (III, 9, 12; nicht III, 12), wo es heifst: *Petra haec et porta filius Dei est.* Aber dort stehen diese Worte nicht abrupt, sondern es wird ein langes Gleichnifs von einem Thurme ausgeführt, und dessen einzelne Theile werden alle allegorisch gedeutet, und wird dann auf die Frage: *petra haec et porta quid sunt?* die obige Antwort gegeben. Diese Stelle ist also gar kein Analogon zu der des Ignatius.

merkwürdigerweise mit denselben Worten, wie im Ev. Joh.! Wieder sehr pfiffig!

5. Wir gehen zu Justin. Justin redet bekanntlich öfter von *ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποςόλων*, sodaſs es aussieht, als habe er Schriften gebraucht, deren *mehrere* von App. verfaſst waren, mithin wenigstens den aram. Mt. und den Joh. Daſs er wirklich auch den Johannes gebraucht habe, wird dann weiter durch seine Termini *μονογενής, λόγος* etc. bestätigt. — Allein die Beweiskraft jenes ersteren Umstands ist in Zweifel gezogen worden, und nicht ganz mit Unrecht. Credner (Beitr. I, 128 ff.) beruft sich nämlich hauptsächlich auf die Stelle *dial. c. Tryph.* 106 (Maurin. Edit. p. 201) *καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποςόλων (καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο) μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι —— σημαντικὸν ἦν αὐτὸν ἐκεῖνον εἶναι, διὸ καὶ τὸ ἐπώνυμον Ἰακὼβ τοῦ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντι ἐδόθη κλ.* Es ist hier die Frage, ob sich das unterstrichene *αὐτοῦ* auf das Subjekt des Verbums: Christus, bezieht, oder auf Petrus. Bezieht sich *αὐτοῦ* auf Petrus, so redet er hier von *ἀπομνημονεύμασι τοῦ Πέτρου*. Wiewohl er nun hiermit sicherlich nicht das ketzerische *Evang. Petri* [5])

5) Von diesem Ev. wissen wir nur soviel mit Sicherheit, daſs es *häretisch* war. Eus. 6, 12 sagt nicht, daſs es von *etlichen Gemeinden* bei Rhossus gebraucht war, sondern daſs *etliche Gemeindeglieder* in Rhossus (*τινὰς ἐν τῇ κατὰ Ῥωσσὸν παροικίᾳ*) *προφάσει τῆς εἰρημένης γραφῆς* Ketzereien lehrten, und daſs *Serapion* gegen diese geschrieben (*Eus.* citirt die Worte) und ihnen bewiesen habe, ihr Ev. Petri enthalte nicht allein Unwahres sondern sogar Häretisches. Nach Theodoret haer. fab. II, 2 brauchten es die Nazaräer. Nach Orig. princ. prooem. §. 8 enthielt es die Stelle *non sum daemonium incorporale*. Aus dieser in der Tradition so weit verbreiteten und im Grunde mit Luk. 24, 39 und par. übereinstimmenden Stelle, darf man nicht sogleich schlieſsen, das *Ev. Pt.* sey mit dem *Hebr.ev.* identisch gewesen. Letzteres galt auch zu

sondern nur unser *Ev. Mk.*[6]) gemeint haben kann, welches ja im ganzen Alterthum als Werk des Petrus galt, dessen Dollmetscher Markus gewesen, so folgt doch daraus, dafs *Just.* das Ev. Mk. „Ev. Petri" nannte, soviel, dafs, wenn er anderswo von *ἀπομν. τῶν ἀποςόλων* redet, dies nicht nothwendig auf Mt. und Joh. bezogen werden *muss*, sondern auch von Mt. und Mk. gedeutet werden *kann*. Freilich *auch* nicht: gedeutet *muss;* denn unter *τῶν ἀποςόλων* können ja auch *drei* App. verstanden seyn.

Der vorgebrachte Beweis, dafs *αὐτοῦ* auf *Πέτρου* gehen müsse, ist aber keineswegs zwingend. Allerdings kömmt die Benennung *ἀπομνημ. Ἰησοῦ* als *Titel,*

des Hieron. Zeit für nicht-ketzerisch. — Auch die Stelle Orig. zu Mt. 13, 55 (*de la Rue* III, p. 462 f.) *ᾤοντο οὖν* (Subj. die Mt. 13 erwähnten Juden) *αὐτὸν εἶναι Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας υἱόν· τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες, εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας* — lehrt uns nichts sichres; denn Orig. weifs nicht gewifs, ob die Sache im *Ev. Pt.* oder im *Ev. Jak.* enthalten war. Im ersteren Falle müfste das Ev. Pt. nicht nazaräischer, sondern gnostisch-doketischer Natur gewesen seyn. *Ketzerisch* aber war es jedenfalls und wird also schwerlich von Justin gebraucht worden seyn. Vgl. auch Bindemann (Stud. u. Krit. 1842, 2.)

6) Man wird mir einwenden, das Umtaufen Petri stehe gar nicht im *Ev. Mk.* Allerdings, es steht allein im *Ev. Joh.* Aber der Vorfall, wobei Jesus (nach Mt. 16, 18) den Namen Petrus mit Bedeutung wiederholt, steht Mk. 9, 29. Es war nun möglich, dafs Justin, der sich auf die Stelle offenbar nur aus dem Gedächtnisse berief, nicht genau wufste, in welchem Ev. die Notiz Mt. 16, 18 stand, und dafs er meinte, sie stehe gewifs in dem unter Petri Einflufs entstandenen Mk. — *Möglich* war dies, aber *wahrscheinlich* nicht. Denn ich glaube doch, dafs Justin nur an den bestimmten Akt des eigentlichen *Umtaufens,* der nur Joh. 1, 42 vorkömmt, hat denken können.

womit eine Büchersammlung *citirt* wird, weder sonst noch auch bei Justin vor. Aber sollte er darum hier, in einer flüchtigen Parenthese, nicht der Bequemlichkeit halber haben sagen können: „Jesus gab dem Si„mon den Namen Petrus (wie das auch in den Memo„rabilien von ihm steht) und“? — Die Geschichte von der Namensveränderung des Petrus steht *nur* im Ev. Joh. (1, 42); das apokr. Ev. Petri (worin sie etwa gestanden haben *könnte*, wir wissen es nicht einmal!) hat Just. unmöglich gebrauchen können (siehe Anm. 5); in Mk., der etwa auch „Ev. Pt.“ genannt werden konnte, steht die Geschichte nicht (s. Anm. 6) so ist es denn doch wahrlich das natürlichste, wenn wir mit Olshausen u a. annehmen, *αὐτοῦ* beziehe sich auf Jesus, und das hier gemeinte Ev. sey das des *Joh.* Es ist dies aber um so natürlicher, als auch ausserdem die deutlichsten Beweise vorhanden sind, daſs Justin das Ev. Joh. gekannt habe.

Zwar die zwei Stellen aus dem *dial. c. Tryph.*, welche als Citate von Joh. 1, 19; 3, 14 betrachtet werden (oben p. 1017 f.) sind, wie wir selbst zugaben, unsicher. Anders steht es schon mit der Stelle *de resurr.* 9. Von dieser Stelle sagt unser Freund Lütz. (p. 123) „Ich „kann sie in ihrem Zusammenhange nicht beurtheilen, „da in der von mir gebrauchten Ausgabe des Justin „die Schrift desselben über die Auferstehung fehlt.“ Lütz. sollte dem Herausgeber der von ihm gebrauchten Edition noch nach dessen Tode einen Proceſs anhängen, daſs die Schrift *de res.* bei ihm „fehlt“! Unser gelehrter Freund setzt nämlich wirklich allen Ernstes voraus, es gebe eine „Schrift“ des Just. Mart. über die Auferstehung, und sie sey nur in manchen Ausgaben nicht mitgedruckt. Er scheint nicht zu wissen, daſs wir von der verlorenen Schrift *de res.* nur ein kurzes Fragment von 10 capp. [7]) übrig haben, welches

7) Der Autor der Mauriner-Ausg. hat zwar (was aber Lütz. nicht gelesen haben kann, da er diese Ausgabe nicht benützt hat) pag. 564 die Meinung geäussert, diese 10 capp. runde-

zum erstenmal von **Grabe** griechisch mitgetheilt, dann auch in die Maurinerausgabe aufgenommen ist. — Obgleich nun unser Gelehrter die „Schrift“ nicht gelesen hat, so erlaubt er sich doch „nur so viel“ zu sagen, dafs die citirte Stelle „ein Zusammentrag *(sic!)* aus „mehreren Erzählungen“ sey, und „eine Darstellung, „die Manches enthält, was sich in unsern Evv. nicht „findet.“ — Wir staunen! Der Herr Kritiker ist unter die Camisarden gerathen oder klairvoyant geworden! Er liest auch Bücher, die er gar nicht vor sich hat! — Die Stelle ist kein „Zusammentrag“, sondern **Justin** will beweisen, des Auferstandenen Leib sey kein Scheinleib gewesen, und führt dafür den Luk. 24, 37 ff. erzählten Vorfall an, wobei er ganz dem Luk. folgt, und *nichts* hineinträgt, was sich in Luk. nicht fände. (Vgl. oben pag. 1018.) Nur **Lütz.** ist es, der sich einbildet, es sey Joh. 19, 27 mit Luk. 24, 32 zusammengeworfen. Die Stelle bei Johannes, wo zunächst nur davon, ob Christus *auferstanden* oder *nicht auferstanden* sey, und ob der Erscheinende *Christus* oder *ein anderer* sey, nicht aber ob er einen *wirklichen Leib* habe, oder ein *Gespenst* sey, die Rede ist, enthielt gar nichts, was **Just.** für seinen Zweck brauchen konnte! Sondern **Just.** folgt wie gesagt dem Luk. Schritt vor Schritt. — **Nachher aber** *beruft er sich* **ebenso deutlich** *auf Joh.* 14, 2!

Aber die „Aechtheit der Schrift“ soll zweifelhaft seyn. (**Lütz.** 124). **Grabe** und **Lequien** erkannten

ten sich durch förmlichen Anfang und Schlufs zu einem Ganzen ab. Ich kann weder den Anfang noch den Schlufs finden. Cap. 1 handelt noch gar nicht von der Auferstehung, sondern von viel allgemeineren Fragen. Ganz am Schlusse wird die Auferstehung erwähnt, und dies veranlafst den Autor, nachdem er von den Irrlehren überhaupt gesprochen, nun cap. 2 auf die doket. Irrlehrer einzugehen. Von einem Schlusse finde ich gar keine Spur. Das Ganze ist also doch wohl, wie schon Aeltere vermutheten, ein Fragment aus der verlornen Schrift des Justin: *contra haereses.*

sie für ächt. Die Stelle cap. 3 stimmt auch auffallend mit dem, was Justin im *dial.* hin und wieder über denselben Gegenstand sagt. Der Autor der Maur. ed. gründet seinen schwachen Zweifel hauptsächlich darauf, dafs keine Schrift *de resurr.* im Alterthum erwähnt werde, was aber nur gegen die Aechtheit des Titels, nicht der Schrift, spricht. Auch wir glauben, dafs eine besondre Schrift *de res.* nicht existirt habe, sondern unser Fragm. aus der Schrift *c. haer.* genommen sey. Die anderen Gründe des Mauriners scheinen mir gar nicht stichhaltig; die drei ohnehin kleinen Widersprüche mit dem *λόγ. παρ. πρ. Ἑλλ.* und dem *dial.* sind nur scheinbare. Schon Methodius (bei *Phot.* cod. 224, auch in der Maur.ausg. des *Just.* p. 596) hat eine Stelle unsers Fragmentes als Stelle des „Justin" citirt.

Ein bisher noch unbeachtetes Fragment bei Grabe Spicil. II, 175, dessen höchst auffallender Gedankengang sich nur aus einer Reminiscenz von 1 Joh. 1, 5 f. erklärt, hat Lütz. nicht gekannt [8]).

Sehen wir aber von den bisherigen Stellen ganz ab, so bleibt uns doch das Faktum, dafs Justin nicht etwa Eine johanneische Idee, sondern fast alle Hauptbegriffe des joh. Lehrsystems kennt. Vor allem die Logoslehre. Diese, meint aber Lütz. p. 110, habe er aus Platon geschöpft; denn „die Uebertragung der „platon. Logoslehre auf die jüdische Lehre war die „einzig mögliche Form, durch welche Juden und Christen ihre gemeinschaftlichen Lehren von einer besonderen Offenbarung und dem alleinseligmachenden Glauben an geschichtliche Personen u. s. w. den Heiden „denkbar machen konnten." Unser Freund redet schon wieder wie ein Gelehrter. Es glückt ihm gar schlecht damit. Er hat vergessen, dafs Plato — *noch gar keine*

8) *Οὔτε τὸ φῶς ἔςαι σκότος ποτὲ, ἕως ἂν ᾖ φῶς· οὔτε ἡ τῶν παρ᾽ ἡμῖν πραγμάτων διελεχθήσεται ἀλήθεια. ἀλήθεια γάρ ἐςι· ταύτης ἰσχυρότερον οὐδὲν. πᾶς ὁ δυνάμενος λέγειν τὴν ἀλήθειαν καὶ μὴ λέγων, κριθήσεται ὑπὸ τοῦ θεοῦ.*

Logoslehre hat, sondern nur eine Lehre vom *νοῦς*, und dafs *erst Philo* nicht sowohl die plat. Lehre vom *νοῦς* und der *ψυχή*, als die von der Ideen- und wirklichen Welt mit der *jüdischen* Lehre vom *λόγος* (מימר) combinirt. Wenn er weiter ganz arglos und gemüthlich uns versichert „bei den hellen. Juden war aber auch der „Logos und Messias längst schon Eins geworden!" — so hat er rein vergessen, dafs selbst bei *Philo* der *λόγος* und der *Messias* noch weit, wie Himmel und Erde auseinanderliegen! — Nur *Joh.* hat — *ohne* die platon. Trennung von Ideen- und wirklicher Welt einzumischen — den *rein jüdischen* מימר auf Jesu Person übertragen, und zwar in ausdrücklicher Exposition dieser Lehre. Wenn nun Justin, aber ohne ausdrückliche Exposition, nur gelegentlich hin und wieder, diese Lehre als eine unbekannte anführt und anwendet: von wem anders, als von *Joh.* kann er sie haben?

Weiter begegnet uns bei Justin die Lehre vom *μονογενής*. Nämlich bei Auslegung von Ps. 22, 21 (bei *Sylb.* p. 260) erklärt er יחידתי von Christus, und sagt: *μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἴδιος ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα.* Hier bezieht sich das *ὡς ἐμάθομεν*, wenn nicht auf *ὅτι μονογενὴς ἦν*, doch wenigstens auf *ἴδιος — γενόμενος, und enthält jedenfalls die Versicherung, dass Justin die Logoslehre aus einer apost. Schrift geschöpft haben.* Das bedenkt unser scharfsinniger Lütz. keineswegs. Von den Worten *ὡς ἀπὸ κλ. ganz absehend*, hält er sich nur an die allgemeine Thatsache, dafs der Ausdruck *μονογενὴς* bei Erklärung von Ps. 22 vorkomme. „Da wissen wir ja nun, woher „Justin seinen Eingeborenen hat" ruft er aus (p. 121) „Bedürfen wir weiter Zeugnifs?" In der That, dafür, dafs Lütz. ohne alle Aufmerksamkeit in den Tag hineinschreibt, bedürfen wir kein Zeugnifs weiter! Justin soll allen Ernstes die Lehre, dafs *Christus* der *μονογενὴς* ist, daher haben, dafs Ps. 22 David seine Seele יחידתי nennt! Wie ist denn — bester Herr Lützelberger! — wie ist denn in aller Welt Justin auf den Einfall

gekommen, dies יחידתי auf *Jesum* zu beziehen? Wie *konnte* er darauf kommen, wenn nicht irgendwie dies Prädikat ihm bereits auf Jesum zu *passen* schien? Bester Herr Lützelberger, wenn nun Justin versichert, *deshalb* müsse יחידתי auf Jesum deuten, weil in den Denkwürdigkeiten der App. — ich bitte Sie, nehmen Sie sich zusammen! — weil in den Denkwürdigkeiten der App. geschrieben stehe, Jesus sey das ewig gezeugte *Wort* Gottes, das nachmals aus der Jungfrau geboren worden — ich bitte Sie, wie kann dann Justin. *bloss wegen Psalm* 22 Jesum μονογενής genannt haben?!

Wir kommen nun zu der Stelle von der Wiedergeburt (s. oben §. 141, Anm. 3). Was sagt da unser Freund? Erstlich sagt er (p. 123) die Worte ὁ Χριστὸς εἶπεν bezögen sich nicht mehr mit auf ὅτι δὲ καὶ κλ. sondern letzteres sey ein Zusatz des *Justin*. Wir geben dies zu, wundern uns aber doch *billig*, wie *Justin* so ganz denselben Gedanken beifügt, den bei Joh. Nicodemus äussert und Jesus nicht bestreitet. Sollte dies nicht doch eine *Reminiscenz*[9]) seyn? — Zweitens sagt unser Gelehrter, die Lehre von der *Wiedergeb.* habe *Justin* auch anderswoher als aus Joh. schöpfen können; auch die Rabbiner hätten einen Proselyten einen Neugeborenen genannt. — Aber sieht denn wirklich der Mann die Worte ὁ Χριστὸς εἶπεν nicht?! Bezieht sich denn *Justin* hier nicht auf ein *Wort Christi?!* Hat *Just.* wohl die Nachricht, dafs *Christus diese Worte gesagt habe*, aus den Rabbinen geschöpft?!

9) Credner (Beitr. I, 252 ff. vgl. Schwegler Montan. Buch 2, Abschn. 2, III.) meint, wenn die Stelle aus Joh. *citirt* wäre, dürfte das ἀμὴν ἀμὴν nicht fehlen, noch auch ἀναγεννηθῆναι statt γεννηθῆναι ἄνωθεν stehen. Wir versichern ihn, dafs auch wir sie nicht für ein „*Citat*" halten. — An einer andern Stelle des Justin (Sylb. p. 267) kömmt ζῶν ὕδωρ vor. Diesen Ausdruck kann Justin (was Lütz. gar nicht bemerkt hat!) aus der unmittelbar darauf folgenden Stelle *Ierem.* 2, 13 entnommen haben.

Nein, dennoch hat *Justin* das Ev. Joh. nicht gekannt. Es hilft uns all unser Reden nichts, unser gelehrter Freund bringt, wie der verhexte Besen bei Göthe, stets neues *Wasser* herbei, uns zu ertränken. Die Stelle *dial. c. Tryph.* pag. 247 *Sylb.* soll nach Lütz p. 116 nicht nur kein Citat aus Joh. seyn, sondern vielmehr umgekehrt beweisen, daſs *Justin* den Joh. nicht kannte. *Tryphon* hatte den Einwurf gemacht, vor dem Messias müsse Elias erscheinen, vor Jesu aber sey Elias nicht erschienen; diesem Einwurf kömmt *Justin* mit dem Doppelargument entgegen, *erstlich* werde Christus noch einmal wiederkommen, und alsdann Elias zuvor erscheinen, *zweitens* sey auch schon bei Jesu erster Ankunft in Johannes dem Täufer ein Elias erschienen. (Gelegentlich sagt hier Justin auch, *die* Apostel erzählten von der Taube, die bei Jesu Taufe erschien, Mt. und Joh. also). — Herr Lütz. aber hat seiner Art nach die Stelle nicht genau angesehen. Er hat nur so im im allgemeinen hingeschaut, *dass es sich um Jesu* Gottheit *und* Präexistenz *handle;* das ist auch wahr; darüber haben *Just.* und *Tryph.* zuvor geredet; aber hier an der speciellen Stelle handelt es sich um Widerlegung jenes speciellen Einwurfs. Nun fragt unser scharfsinniger Freund (p. 118), ob es nicht eine „Gedanken-„losigkeit und Vergeſslichkeit ohne gleichen" gewesen, wenn ein Mann, der das Ev. Joh. kannte, nicht vor allem die Stelle Joh. 1, 26 — 30 angeführt hätte? Da *Justin* diese Stelle nicht anführe, müsse er also das Ev. Joh. nicht gekannt haben. Aber die „Gedankenlosigkeit und Vergeſslichkeit ohne gleichen", welcher sich noch einige andere Prädicate von diesem Genre beifügen lieſsen, ist ganz auf Seiten unseres Gelehrten. Er hat vergessen a) daſs es sich hier nicht mehr um die Präexistenz, sondern um Tryphon's Einwurf wegen Elias handelt, womit die Stelle Joh. 1, 26 ff. gar nichts zu thun hat, b) daſs es sich auch in der vorangehenden Stelle bei Justin nicht darum gehandelt hatte, das *Faktum* der Präexistenz zu *beweisen*, sondern dem *Tryphon*, der die *Idee* einer Präexistenz für *unbegreiflich* erklärte, dieselbe *begreiflich* zu machen.

Lützelb. (p 120) fordert aber weiter, *Justin* habe an den übrigen Stellen, wo von der Präexistenz gehandelt werde, nothwendig das Ev. Joh. citiren müssen, falls er es kannte. So aber berufe er sich nur auf den Ausspruch Christi Mt. 11, 27 auf Petri Bekenntnifs, und darauf, dafs Jesus in den *ἀπομν. τῶν ἀποςόλων* — — „Sohn Gottes" genannt werde! Will uns nun unser Gelehrter vielleicht beweisen, dafs *Just.* unter diesen *ἀπομν.* alle anderen Bücher, nur nicht dasjenige verstanden haben könne, worin Jesus am öftesten und ausdrücklichsten „Sohn Gottes" genannt wird? — Nein, nein, er hätte durchaus eine bestimmte Stelle des Joh. citiren müssen, fordert der strenge Mann. Das heifst: er hätte einen Unsinn anstellen müssen! Vor einem *Juden* — Herr Lützelberger bedenke es doch, dafs es ein *Jude* war! — konnte er sich auf ein paar Thatsachen, wie z. B. Mt. 11, 27, Petri Bekenntnifs, berufen, die im Munde der Tradition allgemein umliefen und bei seinen Zeitgenossen für unbezweifelt galten; er konnte sich auch im allgemeinen darauf berufen, dafs Jesus „in den Schriften seiner App." Sohn Gottes genannt werde; er konnte sich aber *nicht* auf irgend eine einzelne Stelle eines einzelnen Buches berufen, weil ihm da die Judea, gegen die er den *dial.* schrieb, würden geantwortet haben: „Was gehn uns deine Bücher an?

In Summa: *Justin hat das Ev. Joh. gekannt.*

6. Nun kommen wir zu den Gnostikern. Hier hat sich unser Gelehrter die Sache sehr leicht gemacht. Tert. versichert, dafs Valentinus selbst ein unverletztes Evangelienbuch gebraucht habe. Lützelb. (p. 131) versichert, dafs *Tert.* dies nur vermuthet habe. *Ptolemäus* schöpft seine Syzygien Stück für Stück aus Joh. Lütz. versichert, die Sache verhalte sich gerade umgekehrt: Joh. habe seine Termini aus der orient. Theosophie geschöpft!!! Die *Schüler* Valentin's hätten allerdings das Ev. Joh. gebraucht; aber daraus folge nichts für die Aechtheit dieses Evangeliums, da „kein Evangelium „so ihrem eigenen Geiste entsprach, wie dieses." Gesetzt, dem war so, so wird doch Hr. Lütz. nicht die beispiellose Thorheit sich zu Schulden kommen lassen

zu behaupten, das Ev. Joh. habe früher bei den Gnostikern, als in der Kirche, für ächt gegolten, und die Kirche habe es von den Gnostikern herübergenommen?! Wir haben aber schon oben gezeigt, dafs das Ev. Joh. allem Doketismus und all jener valent. Gnosis *schnurstracks zuwider sey*, und dafs der Gebrauch, welchen Ptolem. und Herakl. dennoch davon machen, und die Art, wie sie (oder schon Valentin; denn Ptol. hat dieselben Syzygieen, wie sein Lehrer) ihre Syzygieen in Uebereinstimmung mit Joh. 1 zu setzen suchen, deutlich beweise, welch *zwingende* Autorität das Ev. Joh. damals schon gewesen seyn müsse.

Unsre Leser haben Herrn Lütz. schon mehrmals auf einer eigenthümlichen Liebhaberei zu ertappen Gelegenheit gehabt, nämlich der Liebhaberei zu *Ignoranzen*. Auch pag. 133 begegnet uns wieder einer von diesen Vögeln. „Uebrigens“ sagt er, „kann es ja „in Frage gestellt werden, ob diese Gnostiker, wenn „sie aus diesem Ev. mit den Worten anführen „„der „Apostel sagt““, wirklich an den Apostel Johannes „dachten oder an einen andern oder etwa es unbestimmt „liefsen.“ Sie führen mit den Worten an „der Apostel sagt“?! Nein, Freund, das thun sie eben nicht; sondern Herakleon hat (vgl. oben pag. 1021) einen *fortlaufenden Commentar* über *unser Ev. Joh.* geschrieben, den Origenes *vor sich liegen hatte*, und seitenweise citirt, und diese Citate haben wir noch! Es „kann in Frage „gestellt werden“! Allerdings kann es in Frage gestellt werden, ob Hr. Lütz. je einen Kirchen- oder apost. Vater studirt hat; ob er nicht vielmehr blofs, wenn er anführt: „Iren. sagt“ oder „Justin sagt“ diese paar Stellen, deren Zusammenhang er niemals kennt, aus Credner oder einem anderen Compendium herausgefischt hat!

7. Von Celsus weifs der Gelehrte (p. 144) nur zu sagen: „Niemand weifs, wann er lebte.“ Das richtigere ist, dafs Orig. nicht mehr weifs, wann er lebte, und wer er gewesen, und ihn in die Zeiten Hadrians setzt. Wiewohl nun Celsus nicht *so frühe* gelebt haben kann (da er die gnostischen Sekten bereits kennt) so

mufs er doch jedenfalls lange vor Origenes, spätestens um 160 gelebt haben, da sich sonst dessen Unbekanntschaft mit seiner Person nicht erklären, und da es sich nicht denken läfst, dafs Orig. um volle 100 Jahre sich geirrt habe. Dafs nun aber sämmtliche 4 Evv. um das Jahr 160 schon einem *Heiden* bekannt waren, setzt ein allgemeines Anerkanntseyn derselben in der Mitte des zweiten Jahrhunderts und dies wiederum, da die *Sammlung* derselben (nach §. 139 Anm. 2) sehr langsam erfolgte, eine Existenz derselben am Anfang desselben voraus.

8. Irenäus, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte, macht nun die bestimmteste Angabe über die Aechtheit unserer vier Evangelien. Er redet mit einer solchen unbefangenen Bestimmtheit davon, wie man von einer Sache redet, welche niemand bezweifelt. Er zählt die Häretiker, die das eine oder andere Ev. bezweifeln, auf; dafs aber auch *Katholiker* eines der vier Evv. zu bezweifeln wagten, davon *läfst* er keine Sylbe fallen. Auch findet sich nicht, dafs diesen bestimmten Aussagen des *Iren.* je wäre widersprochen worden.

Dennoch soll sein Zeugnifs nichts, gar nichts gelten. Denn a) er hatte den Polykarp, den Schüler Johannis, als „Knabe" kennen lernen. Dergleichen Dinge nun, wie Abfassung eines Ev. „haben für einen Knaben weder grofse Wichtigkeit, noch grofse Behaltbarkeit". „Wie leicht konnte es geschehen, dafs im Alter dem „Irenäus es vorkam, als habe er Alles so von Poly„karp gehört, wie es damals er und die Kirche annah„men!" (pag. 148 f.) vollends da Iren. sein Zeugnifs gegen Ketzer ablegt, und „man weifs, was bei dogm. „Streitigkeiten der Eifer vermag." b) Iren. beruft sich nun überdies gar nicht einmal auf Polykarp (pag. 154 f.) c) Er beruft sich überhaupt nicht auf äussere Zeugnisse, sondern stützt die Behauptung, *dass es nur vier Evv. geben könne*, auf ein allegor. Raisonnement (pag. 158 ff.) d) Gesetzt aber, Iren. beriefe sich wirklich auf äussere Zeugnisse, so brauchten wir ihm dennoch nicht zu glauben, da alles, was er als alte Tradition mittheilt, fa-

belhaft ist (p. 150) und ihm (p. 145) Neuere, wie *De Wette, Credner, Lücke* und *Neander*, dasjenige, was er mit gröfster Bestimmtheit über die Apok. sagt, doch nicht glauben.

Wir beginnen mit der Erinnerung, dafs das letzte Argument auf *uns* keine Anwendung erleide. Was nun den Grund a) betrifft, so ist es nicht wahr, dafs Iren. den Polykarp nur „als Knabe" kannte in dem Sinne, wie Lütz. diesen Ausdruck fafst. Er sagt vielmehr *ad Florin.* (vgl. hiezu auch die in diesem §., 3, pag. 1065 f. angeführte Stelle) nicht allein, wie Lütz. behauptet, dafs er „Polykarp's Gestalt, den Ort, wo er safs, *und dergleichen*" noch wisse, sondern er sagt ausdrücklich (aber unser Freund hat die Stelle wieder nicht gelesen!) dafs er noch alle Erzählungen des Polyk von Christo, alle Referate desselben über Joh. und andre App. noch genau wisse. Es kann also mit dem „παῖς ὢν ἔτι" nicht das Alter von 6 — 10 Jahren, sondern das zwischen 10 und 16 gemeint seyn. Soll nun ein vierzehnjähriger Knabe noch zu kindisch seyn, um behalten zu können, ob ein Ev. von Joh. geschrieben war, oder nicht? Heutzutage werden wohl die meisten dreizehnjährigen Konfirmanden den ganzen Katalog der bibl. Bücher auswendig wissen neben dem Katechismus, wiewohl die Sache hie und da sehr mechanisch betrieben wird; und in jenen Zeiten, da das Christenthum, von Verfolgungsfeuer angefacht, urkräftig glühte, soll einem christlichen Knaben „unwichtig und unbehaltbar" gewesen seyn, was der ehrwürdige geliebte Bischof, der Vater Polykarp, von Johannes, dem Apostel, erzählte!

„Ja", sagt Lütz. „ja". Er führt uns (pag. 147) den Beweis, dafs „Polykarp's Worte überhaupt wenig Gewicht hatten. Nämlich eben jener Florin, an welchen Iren. schreibt, war in gnostische Irrthümer gerathen; und gleichwohl war dieser Florin, ebenso wie Iren. selbst, ein Schüler Polykarp's gewesen. „Läfst dies" fragt nun unser Scharfsinniger, „läfst dies nicht schlies-„sen, des Polykarpus Lehren können keineswegs so

„gegen allen Zweifel durch eine apostolische Autorität „geschützt gewesen seyn, da Florinus dennoch sich „verleiten liefs, den Phantasieen der Gnostiker Gehör „zu geben?" Nein, Her Lütz, nein. Das läfst sich *nicht* schliefsen. Die gröfste apost. Autorität schützt nicht gegen Abfall von der Wahrheit, da dieser Abfall stets aus dem *argen Herzen* kömmt. Wie kann man nur auf so plumbe Weise diese zwei Kategorieen vermischen: das *kritische Zeugniss* eines Autopten für die *Authentie* eines Buches — und die *dogmatische Autorität* eines Apostels für die *Wahrheit einer Lehre?!* Dafs Florin Gnostiker ward, daran war wahrlich nicht sein *kurzes Gedächtniss* Schuld! die korinthischen Irrlehrer lebten unter den Augen der apost. Autorität, und bezweifelten die Auferstehung doch. In Sachen der *Lehre* kann, wer einmal die Wahrheit nicht hören *will,* die Autorität selber ebenso wie die Lehre eines Apostels bezweifeln. Anders bei einem *historischen Zeugniss.* Hat Iren. von Polykarp, und hat dieser vom Joh. selber gehört, Joh. sey Verf. des vierten Ev., so war die apostolische Autorität des Joh. hier eine ganz gleichgültige Sache, und die Authentie des Ev. war auch ohne dieselbe, rein historisch, beglaubigt.

Aber unter b) wird eben behauptet, dafs sich *Iren.* gar nicht auf Polykarp berufe. — Es ist wahr, *ausdrücklich* beruft er sich nicht auf ihn, hatte es auch nicht nöthig; denn theils verstand es sich von selbst, dafs er seine Nachrichten über Joh. von Polykarp hatte, theils sagt er es in jener Stelle *an Florin* selbst, er erinnre sich noch alles, was Polyk. von Joh. gesagt habe. Wenn er nun an einer anderen Stelle die Authentie des Ev. Joh. berichtet, ohne ausdrücklich hier seine Quelle zu nennen (nennt er doch auch nicht seine Quellen über die Entstehung der Syn.!) so *versteht es sich von selbst,* dafs Polyk. diese Quelle ist.

„Nein", sagt Herr Lütz., „nein. (pag. 155). Florin sey Marcionit gewesen (?); die Marcioniten bezweifelten die Autorität des vierten Ev., folglich habe Iren. vor allem die Autorität dieses Ev.'s beweisen müssen. Das *wolle* er auch, beweise sie aber nicht durch eine

Notiz: Polykarp habe dieselbe bezeugt, sondern durch den Syllogismus: er, Florin, werde wohl noch wissen, was Polyk. gesagt habe. Nun stimme aber, was Polyk. gesagt, mit dem Ev. Joh. überein; *deshalb* müsse er auch an das Ev. Joh. glauben". — Aber hieran ist kein wahres Wort! Iren. will beweisen, dafs die Lehren, denen Florin huldige, nicht einmal von Häretikern (οὐδὲ οἱ ἔξω τῆς ἐκκλησίας αἱρετικοὶ ἐτόλμησαν ἀποφήνασθαί ποτε) geschweige von Kirchenlehrern je gelehrt worden seyen; was Polykarp gelehrt, wisse er noch genau (siehe die oben citirte Stelle), aber ebenso wisse er gewifs, Polykarp würde, wenn er noch lebte, ausrufen: Ὦ καλὲ θεὲ, εἰς οἵους με καιροὺς τετήρηκας, ἵνα τούτων ἀνέχωμαι! — Wo ist *hier* das Streben, die Autoritat des Ev. Joh. zu beweisen? Ob *Iren.* in dem übrigen, verlornen Theile des Briefes dieselbe habe dem Marcioniten beweisen müssen, ob er sie ihm bewiesen *habe*, ob er sich alsdann auf des Polyk. Zeugnifs berufen habe — wir wissen es nicht; soviel wissen wir aber: in dem Fragmente des Briefes, den wir noch übrig haben, war keine Stelle, wo sich Iren. darauf irgendwie hätte berufen können!

Es ist wahr, er sagt, er erinnre sich ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρειληφὼς ὁ Πολύκαρπος ἀπήγγειλε πάντα σ ύ μ φ ω ν α τ α ῖ ς γ ρ α φ α ῖ ς; aber weit entfernt, hier die Autorität der *Schriften* gründen zu wollen auf die Autorität der Reden des Polykarp, wie unser Kritiker faselt, setzt er umgekehrt jene drei Worte gelegentlich bei, um Florin zu erinnern, dafs Polyk. *schriftgemäss* gelehrt habe, um also die Autorität des Polykarp auf die der *Schrift* zu gründen. Was will also Lütz. mit seiner Sophisterei?

Er ist noch nicht fertig. So deutlich sich Iren. hier auf die γραφαὶ als auf eine *höhere Instanz* denn die des Polyk. beruft, so behauptet Lütz. dennoch c) *Irenäus wisse für die Aechtheit der 4 Evv. keinen einzigen histor. Beleg beizubringen, sondern plage sich, da er dennoch jene Aechtheit gar gerne beweisen wolle, mit lauter dogmatischen Argumenten ab.* Er sage nämlich (*haer.* 3, 11) weil es vier Weltgegenden, vier Winde, vier Cherubim u. s. w. gebe, müsse es auch vier Evv. geben. — Al-

lerdings, die *Vierzahl* der Evv. stellt er (dem alleg. Zeitgeschmacke gemäfs) als eine innerlich nothwendige dar. Aber ist denn *Vierzahl* und *Authentie* einerlei?! Erst hat er (3, 1) ganz kategorisch und positiv hingestellt: Mt. schrieb sein Ev. zuerst und da und da, Mk. das seine da und da u. s. w. Erst also hat er die *historische Entstehung* der Evv. (und somit implicite auch deren Authentie) kurz und summarisch in wenig Zeilen angegeben, ohne besonderen Beweis, gerade wie man von einer *unbezweifelten Sache* spricht, an die man nur zu *erinnern* braucht. Alsdann hat er *aus den Evv. selbst* die Gnostiker widerlegt, und *dann erst* sucht er cap. 11, wo er halb ironisch zusammenstellt, wie jede häretische Sekte sich eines der 4 Evv. herausgesucht habe, nun dogm. und alleg. zu beweisen, die Vierzahl sey keine zufällige. Es ist also *nicht wahr*, was Lütz. behaupet, dafs *Iren.* da, wo ihm alles auf einen Beweis der *Authenthie* der Evv. ankomme, sich hinter dogm. Bollwerke flüchte. Sondern auf den Beweis der Authenthie kömmt ihm überhaupt *gar nichts* an; er redet von der *Aechtheit* der Evv. *gar nicht;* er redet cap. 11 gelegentlich von ihrer *Autorität* und cap. 3 spricht er von ihrer *Entstehung* (welche letztre die Aechtheit involvirt) und zwar so ruhig, so kurz, dafs man sieht, er giebt hier allgemein anerkanntes, was zu seiner Zeit keines Beweises bedurfte. — Herr Lütz. aber hat wieder den Iren. nicht gelesen, sondern nur einzelne, aus dem Zusammenhang gerissene Stellen schülerhaft herausgeschmeckt.

Noch gönnt er seiner Zunge keine Ruhe. Gesetzt, sagt er d) es hätte *Iren.* die Aechtheit des Joh. als eine durch *Polyk.* beglaubigte bezeugt, so würde des *Iren.* Zeugnifs doch nichts gelten, weil alles, was er uns aufbewahrt hat als Aussage der Tradition, abgeschmackt und unglaublich ist. — Zum Beweise erinnert er uns *erstlich* an jene von Iren. mitgetheilte Erzählung des Papias von den grofsen Trauben. Gesetzt es wäre diese Sache so schrecklich wie man sie macht, so spräche dies noch nicht gegen die Glaubwürdigkeit des Iren. (dieser könnte die Sache ja wirklich von Papias so überkommen haben) sondern nur gegen den *μέγας νοῦς* des Pa-

pias. Aber selbst dies ist nicht der Fall. Der *Gedanke*, der in der Geschichte von den Trauben liegt, ist der völlig wahre und richtige, dafs dereinst auch die *irdische* Fruchtbarkeit wiederhergestellt werden, und eine der Geistesherrlichkeit entsprechende seyn wird. Die *Form* ist allerhöchstens etwas geschmacklos und auf Rechnung des Papias zu setzen. — *Zweitens* rede Iren. von fünfzig Lebensjahren Christi. Hierüber vgl. §. 142 Anm. 1. *Drittens* die Geschichte vom Zusammentreffen des Joh. mit Cerinth (*haer.* 3, 3, 4) welche Lütz. „gar „zu einfältig" nennt. War es einfältig, dafs Johannes mit dem Feinde der Wahrheit nicht einmal unter einem Dache weilen wollte, so war es wohl noch einfältiger, wenn Christus den freundlich rathenden Petrus einen Satan nannte? Die Lüge erklärt es allezeit für einfältig, wenn die Verfechter der Wahrheit *derb* gegen sie sind. Die Wahrheit ist aber zu allen Zeiten eine *derbe* gewesen; unser Jahrhundert hat dies leider etwas verlernt. — *Viertens* sage Iren., die Apok. sey unter Domitian geschrieben, während doch Credner herausgebracht habe, dafs sie schon vor 70 geschrieben sey. Also auch hier berichte Iren. Unrichtiges. Hierüber vgl. §. 142 Anm. 3. — Endlich *fünftens* habe ja Irenäus nicht einmal etwas sicheres vom Exil des Johannes gewufst (dagegen vgl. oben §. 143 das über *Iren.* 3, 1 gesagte), und auch *Euseb.* und *Hieron.*, die noch andre für uns verlorene Schriften des *Iren.* gelesen, wüfsten gleichwohl nichts bestimmtes über Joh. Hier ist unser Freund Lütz. in einen Sommernachtstraum versunken, und hat die vielen (§. 142 beigebrachten) Stellen des *Eus. Hier.* etc. über Exil und Todesjahr des Joh. rein vergessen!

9. Wie nun alle Sophisterei *Lütz.'s* nicht hinreicht, um das Zeugnifs des *Iren.* in Zweifel zu ziehen, so behält auch noch ein anderes Zeugnifs seine Kraft, welches der Gelehrte für gut befunden hat zu — *ignoriren!* Wir meinen das des Theoph. ad Autol. Ebenso aber die Schlufsfolgerung, welche wir über und aus der Apok. zogen. Weiter die Stelle des Polykrates, welche wir aber erst im folgenden §.

betrachten wollen. Endlich die Schlufsfolgerung von Olshausen (Echtheit der Evv. p. 230), dafs wenn *Joh. in Ephesus bis um's Jahr* 100 *lebte, ihn bei dem schnellen Wachsen des Christenthums in damaliger Zeit* (vgl. Plin. epist. X, 96) *viele Tausende gesehen und gekannt haben mussten, und ein nachheriges Eindringen einer unter seinem Namen fälschlich untergeschobenen Schrift also absolut undenkbar sey.*

Diesem stärksten Argumente tritt Lütz. mit der Behauptung entgegen: die ganze Tradition auch über das *Leben* des Joh. sey falsch. Joh. sey nie in Ephesus, nie in Kleinasien überhaupt gewesen. — Wir könnten hier das Argument sogleich umdrehen, und sagen: Hatte Joh. nicht in Kleinasien gelebt, so gab es Tausende, die das wissen und der nachher eindringenden Sage von seinem Aufenthalt in Ephesus widersprechen mufsten. Doch hören wir nun zuvor die positiven Beweise, womit Lützelb. (und ähnlich Schwegler) darzuthun suchen, dafs Joh. nicht in Ephes. gelebt haben oder wenigstens das Ev. nicht geschrieben haben könne.

§. 147.

Sind die äussern Gründe für die Unächtheit gültig?

1. Joh. kann nie in Ephesus gewesen seyn; *denn a) sonst hätte* Luk. *ihn bei Verfassung seines Ev. befragen müssen* (Lütz. 172), *b) aus* Gal. 2, 6 *folge, dass im Jahr* 64 *Joh. schon todt war* (Lütz. 174) *c)* Clemens Rom. *hätte gar nicht, oder nicht so, wie er that, an die Corinther schreiben dürfen* (Lütz. 168 f.) *d)* Hegesipp *hätte sehr viel von Ephesus und dem Aufenthalt Johannis daselbst erzählen und* Eus. *diese Stellen citiren müssen* (Lütz 128.)

Dafs Joh. im Jahre 63, wo Luk. den Orient verliefs, *noch nicht* in Ephesus war, haben wir oben schon zugegeben.

Aus Gal. 2, 6 folgt nichts. Paulus sagt, er habe aus Menschengefälligkeit gegen die Häupter der Gemeinde in Jerusalem, wie (*qualescunque*) diese immer waren, nimmermehr seine Ueberzeugung verleugnen wollen; übrigens hätten diese, das auch keineswegs

verlangt. — Mag ὁποῖοι κλ. nun eine Concession enthalten, welche in ἐμοὶ γάρ. wieder zurückgenommen wird („auf die Angesehnen, mochten diese sich nun damals gegen mich stellen, wie sie wollten, billigend „oder mifsbilligend, kömmt mir gar nichts an; aber „sie stellten sich *nicht* mifsbilligend") oder mag ὁποῖοι heifsen „so angesehen sie auch immer waren", so wird in beiden Fällen doch die Sophistenkunst unseres Gelehrten nicht hinreichen, aus dem ἦσαν, dem so natürlichen Impft., ein *„fuimus Troes"* herauszupressen. Lütz. folgert nämlich, wie es scheint, ganz ernstlich (halb und halb halte ich die Sache noch immer für Spafs; denn so lange ich nicht mit Gewalt gezwungen werde, halte ich niemand für einfältig) dafs der Ap. nur deshalb ἦσαν und nicht οὖσι sage, weil diese Leute, von denen er redet, wenn auch nicht sämmtlich todt, doch nicht mehr so, wie früher beisammen waren. Da nun im Jahr 58 oder 57, wo Paulus schrieb, Jakobus und Petrus noch lebten, so bleibt der einzige Johannes als Delinquent übrig, der seinen Kopf dem verhängnifsvollen Imperfektum zum Opfer bringen mufs. Der Leser wird wirklich gebeten, ernsthaft zu bleiben, und den wichtigen Gegensatz zwischen dem Präsens διαφέρει und dem Impft. ἦσαν im Auge zu behalten! Der Leser denke ja nicht, Paulus wolle sagen: „Auch frage ich „(*praes.*) nichts darnach, ob jene Häupter mein Verfahren billigten oder nicht (impft)", sondern er lerne, dafs der Ap. sagen will: „Welcherlei Art die Angesehenen einst waren, kümmert mich (jetzt) nicht." Ein passender Gedanke!

Wir flüchten uns zu Clemens Romanus. Er war römischer Bischof von 92—101. Seinen Brief an die Cor. schrieb er in der domitian. Verfolgung, vielleicht veranlafst durch Rangstreitigkeiten im korinth. Presbyterium. Hätte nun, sagt unser Freund, hätte nun Joh. damals zu Ephesus oder Patmos gelebt, so würden sich die Korinther an ihn und nicht an Clemens gewandt haben. Wenigstens würde dieser den Joh. in seinem Brief erwähnt haben. — Aber vor allem ist von momentanen Streitigkeiten, gleichsam von einem

akuten Uebel, bei *Clem.* ep. Cor. cap. 3 gar keine Rede, sondern von einem stagnirenden Zustand des Geisteslebens, von einer Veräusserlichung des Christenthums, einer fleischlichen Ruhe, woraus gegenseitiger weltlicher *ζῆλος* und *φθόνος* und *ἔρις* und *ςάσις* der Gemeindeglieder als *verdorbener Zustand* hervorgegangen sey, nämlich ein Gespanntseyn zwischen „Vornehmen und Geringen, Gebildeten und Ungebildeten, Jungen und Alten", mit Einem Wort: ein Erkalten der Liebe, wo jeder *ἐβάδιζε κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτοῦ τὰς πονηράς*. Dieser *Zustand* erheischte nicht eine einmalige rasche Forderung um Hülfe, wie ein *bestimmter Streit* sie erheischt haben würde. Manche fühlten vielleicht, dafs es nicht stehe, wie es solle; doch war kein so offenbarer Ausbruch vorhanden, dafs eine bestimmte Legation an einen Apostel indicirt gewesen wäre. Jeder der Besseren hoffte durch Mahnen und Wirken an seinem Theil dem Schaden abzuhelfen. — *Erinnern* wir uns nun, welch lebhafter Verkehr zwischen der Weltstadt Rom und der berühmten Handelsstadt Korinth war, so wird es sehr begreiflich, wie sich leichter eine Gelegenheit, nach Rom, als nach dem entlegnen, einsamen Patmos zu schreiben, bieten konnte. Weil man ohnehin schrieb, erwähnte der Schreibende wohl auch, wie es in der Gemeinde stehe. Nun schrieb Clemens seinen Brief. Folgt daraus, dafs Joh. nicht in Patmos lebte [1]?

So folgt dies doch wenigstens daraus, sagt Lütz., dafs Clemens ihn nicht erwähnt. Cap. 5 schildert er, was *ζῆλος* und *φθόνος* schon für traurige Folgen gehabt habe, und führt unter andern auch die Märtyrer Petrus und Paulus als Exempel an. Warum erwähnt

1) Es ist überhaupt thöricht, *a priori* bestimmen zu wollen: „wenn dies und das geschehen ist, *muss* auch dies und jenes geschehen seyn." Wie viele Zufälle treten im Leben ein, die gerade das weniger erwartete herbeiführen! Wer hier auf Jahrtausende zurück Nothwendigkeiten nachrechnen will, erbaut seinem Verstande kein glänzendes Denkmal.

er nun den Joh. nicht? — Der Leser reibt sich die Augen, und fragt sich: „Johannes ein Märtyrer?“ — Ja doch, sagt Lütz., als Exulant war auch er ein Märtyrer. Allein er wird wohl in der ganzen Geschichte der ersten drei Jahrhunderte vergeblich nach einem Beispiele suchen, daſs ein von seinem Wohnort vertriebener (man denke an Cyprian) darum unter die Märtyrer gerechnet worden wäre. Wie vollends ein trocknes kaiserliches Verbannungsedikt unter den Beispielen von ζῆλος und φϑόνος (erbitterter Wuth) und neben dem ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέχειν, δεσμὰ φορεῖν, φυγαδευϑῆναι, λιϑασϑῆναι angeführt werden könne, sehe ich nicht ab.

„Hegesipp hätte vom Aufenthalt des Joh. in Eph. erzählen müssen.“ — Weiſs denn Lütz., ob er es nicht gethan hat? — „Aber Eus. citirt ihn nicht, und weiſs überhaupt von jenem Aufenthalte wenig.“ — *Eus.* sagt davon, was zu sagen war, und citirt den *Hegesipp* deshalb nicht, weil er den *Clem. Alex.* citirt (3, 23) dessen Nachrichten er ohne Zweifel für genügend hielt. Was soll das ewige: „Wenn — — so müſste — —“! In dieser Weise läſst sich mit Sicherheit wohl nur das einzige sagen: „Wenn es Lütz. um Wahrheit zu thun wäre, so müſste er weniger Sophismen zu Tische bringen.“

Mit diesen Beweisen ist es also nichts. Von dieser Seite steht der durch die einstimmige Tradition verbürgte Aufenthalt Johannis in Ephesus und Patmos noch felsenfest.

2. Aber Ignatius liefert nun Herrn Lütz. den Beweis, daſs wenigstens das Ev. Joh. nicht existirt haben kann. Gab es ein Ev. Joh., beginnt er (p. 47) so muſste Ign., welcher sich auf seiner Reise nach Rom vor Abfassung seiner Briefe in Smyrna bei Polykarp aufhielt, dort das Ev. Joh. finden, „und wie „wird Polykarp die Schriften des Apostels als einen „theuern Schatz aufbewahrt und verehrt, wie sie Igna„tius, so er sie etwa noch nicht gekannt, mit groſser „Begier gelesen haben.“ Dennoch — „weiſs er nichts von denselben; gerade an den Stellen, wo er das Ev.

Joh. am ersten hätte citiren müssen, finden wir davon keine Spur.

Die Belege hiefür haben wir nun einzeln zu prüfen. *Eph.* 7 soll Ign. nach Lütz.'s Meinung gegen Feinde des Episkopalsystems *und gegen Gnostiker* polemisiren; kannte er nun das Ev. Joh., so mufste er „wenigstens Einmal" sich auf die mündlichen Lehren oder die Schriften des Joh. berufen. — Allein cap. 7 richtet sich die Polemik *noch nicht* gegen Gnostiker, sondern gegen *τινὰ πράσσοντες ἀνάξια θεοῦ*, gegen *Lasterhafte*, die in *Fleischessünden* lebten. Diesen gegenüber sagt er: *εἷς ἰατρός ἐςιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός κλ.* und folgert daraus: *μὴ οὖν τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω ὥςπερ οὐδὲ ἐξαπατᾶσθε, ὅλοι ὄντες θεοῦ.* Gesetzt, es wären aber jene Leute Gnostiker gewesen, so *polemisirt* er ja nicht gegen sie, als ob die Ephesier ihnen geneigt gewesen wären, und geht in keiner Weise näher auf eine Disputation über ihre Lehre ein, sondern *warnt* nur ganz in Kürze vor ihnen. *Das übrige überlässt er dem Onesimus* (vgl. cap. 6).

Cap. 9 lobt er die Gemeinde, dafs sie den Irrlehrern nicht Gehör gebe. „Auch da", meint unser Gelehrter p. 50, „wäre es doch gewifs sehr angemessen „gewesen, der Lehre Johannis zu gedenken." Wozu denn?

Cap. 12 führe er unter den Märtyrern Paulus und nicht Johannes an. — Weil dieser eines sehr ruhigen Todes gestorben war.

Cap. 17 erwähne er die letzte Salbung Jesu so, dafs er in den Worten *μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ Κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν* der Erzählung bei Mk. und nicht bei Joh. (der nur die Salbung der *Füsse* berichtet) folge. — Sehr natürlich. Er will jene Salbung als ein *feierliches Gesalbtwerden: ἵνα πνέῃ κλ.* darstellen. Dazu konnte er nicht jenen Zug bei Joh., sondern nur die Salbung des Hauptes brauchen [2]).

2) Cap. 19 führe Ign. den Stern der Weisen an, *um die Gott*

Im Briefe an die *Philad.* werden Judaisten bekämpft. Der Brief ist paulinisch gefärbt; dennoch beruft sich Ignatz nicht ausdrücklich auf — — Johannes; auf Paulus freilich ebensowenig. „Ja", sagt Lütz., „dafs er sich nicht auf Paulus berief, war sehr natürlich; dessen Autorität würden die Judaisten nicht anerkannt haben [3]). Aber auf Johannes hätte er sich berufen müssen." — Nein, er beruft sich aus demselben Grunde nicht auf Johannes, weshalb er sich nicht auf Paulus beruft. Er, der apost. Vater und Freund der Apostel, war selbst Autorität genug. Es war damals ein Gegensatz zwischen den Quellen der christlichen Lehre und der aus diesen Quellen entwickelten Lehre selbst, zwischen dem geschriebenen Wort der Apostel als der *norma docendi* und der bischöflichen Predigt als der *doctrina* noch nicht eingetreten, und konnte noch nicht eingetreten seyn. So kurz nach der Apostel Tode hielt man sich an die noch lebenden Gehülfen derselben als an das *lebendige Band* zwischen der Gegenwart und den

heit Christi zu beweisen. Hätte er das Ev. Joh. gekannt, so hätte er lieber hieraus seine Belege entnommen. — Ign. will nicht die Gottheit Christi beweisen, sondern die Thorheit Satans schildern. Καὶ ἔλαθεν, sagt er, τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας κλ. Πῶς οὖν (ὁ Κύριος) ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; Ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας.... τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα.... χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι..... ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας. Es ist dies nun ganz offenbar nicht eine Erzählung, sondern ein *Dogma*, welches in *Bildern* ausgesprochen ist, die aus Mt. 2 entnommen sind. — Lütz. hält es für eine *Geschichte*, und findet sie in Widerspruch mit Mt., und erklärt sie aus dem Buch Sohar.

3) Dies ist wieder die schon öfter dagewesene romantische Phantasie, dafs mit den momentanen korinthischen Petrinern sammt den galat. Irrlehrern ohne weiteres *alle Judenchristen* identificirt werden.

Aposteln; es traten die Apostelgehülfen und ältesten Apostelschüler mit derselben *selbstständigen* Autorität vor die Gemeinden, wie die Apostel; freilich sind sie sich's *bewusst gewesen*, dafs die Autorität *ihrer* Lehre sich auf die Autorität der *App.* gründe, aber sie *beriefen sich nicht* vor den Gemeinden auf die App., als ob sie einer Stütze ihrer etwa schwankenden Autorität bedurft hätten; sie lehrten, wie die App. gelehrt hatten; aber nicht als ob sie aus den einzelnen, verhältnifsmäfsig so wenigen Schriften der App. ihr eignes Lehrsystem exegetico-dogmatisch eruirt hätten; sondern sie standen ja noch in lebendigem, reichererem Zusammenhang mit den App. durch deren persönlichen Umgang und mündliche Lehre. Die Brücke der urkräftigen Glaubensmittheilung durch persönlichen Einflufs war ununterbrochen. Erst als die Häresie sich nicht mehr gleichsam in Exanthemen nach aussen warf, sondern verfeinert das Innere der Gemeinde durchdrang, erst als ferner die aussenstehenden Häretiker sich auf die Schriften der App. zu berufen wagten, erst dann konnte die Kirche es inne werden, was sie als Kirche an jenen Schriften für einen Schatz besitze, welche bis dahin nur mehr zum asketischen, erbaulichen Gebrauch einzelner Gemeinden gedient hatten. Ign. lebte vor dieser Zeit; er argumentirt noch mit derselben unbefangenen, ungenirten Selbstständigkeit, wie der Ap. Paulus selbst.

Hiemit ist denn auch schon vollständig widerlegt, was Lütz. pag. 61 über den Brief an die Smyrner schreibt. Er sagt, wir sehen cap. 1—3 den Ign. „*alles aufbieten*" im Kampfe gegen die Doketen. Dies ist nun schon von vorneherein *nicht wahr*. Cap. 1 ist von den Doketen, cap. 2 von einer Polemik gegen sie keine Rede. Sondern cap. 1 rühmt er Gott in 13 Zeilen (ich zähle nach der Ed. von Hefele) für den Glauben der Smyrner, wobei er eine Art zweiten Glaubensartikel vorbringt, in welchem besonders die Lehre von der Rechtfertigung durch Christi Leiden hervortritt; dann sagt er cap. 2 (in 4 Zeilen) ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν, und fügt nun bei: καὶ ἀληθῶς

ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτὸν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες, καὶ καθὼς φρονοῦσιν καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς. Dann kömmt cap. 3 die positive Lehre: ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα, nebst Anführung des Vorfalls, wie Jes. seine Nägelmahle zeigt. Heifst das nun „alles aufbieten im Kampfe gegen die Doketen.“ Ganz *en passant* warnt er eine gläubige Gemeinde vor ihnen, so ruhig, so unbesorgt, dafs er mit Witzen zu spielen (αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες) Mufse hat. Ganz kurz stellt er entgegen: *Ich weiss* und *ich glaube*, dafs auch der Auferstandene noch im Fleische ist.“ Was sagt nun unser Freund? „Ist das nicht wahrhaft „*sinnlos*“, sagt er, eine Gemeinde, die den Ap. Joh. vor 16 Jahren noch „gesehen und gehört hat, und den „Polyk. als Bischof besitzt, auf solche Weise *im* „*Glauben gründen zu wollen?* Konnte denn des Ignatius „Zeugnifs das des Johannes bestätigen?“ Wahrhaft sinnlos ist nicht Ign., sondern lediglich derjenige, der eine gelegentliche Ermunterung zur Treue gegen die Wahrheit ein „Gründen im Glauben“ nennt, der ein gelegentliches Erwähnen einer fremden Häresie ein „Alles aufbieten im Kampfe“ nennt, der bei einer Stelle, wo von Joh. gar keine Rede ist, und wo Ign. nur das feste Bekenntnifs seines Glaubens dem gnostischen Unglauben entgegenstellt, behauptet, Ign. gehe darauf aus, das Zeugnifs des Johannes durch sein eignes Zeugnifs zu bestätigen, und welcher endlich meint, durch solche niedrige Quidproquo's und Sophistereien die ganze theologische Welt an der Nase herumführen zu können. „Wahrhaft sinnlos“ — ganz der treffende Ausdruck.

„Thöricht“ und „völlig unnützes Zeug und oben-„drein unnatürliches“ war es, wenn Ign. das Ev. Joh. kannte, und gleichwohl in seinem Brief an den damals noch jungen Polykarp cap. 3 sagt: οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησσέτωσαν. Er hätte, sagt Lütz., schreiben sollen: „Halte „fest an dem, was dir von Joh. anvertraut ist, und

„glücklich preifse dich, dafs du einen solchen Apostel „zum Lehrer gehabt hast und mit ihm so lange umge- „gangen bist. Gedenke an seinen Tod und an seine „letzten Worte; lies fleifsig seinen Brief und sein „Ev.“ (Lütz. p. 63). Hier wird die Sache wahrhaft belustigend. Unser Spafsvogel mufs höher als der Pabst stehen, dafs er einem apost. Vater wörtlich vordiktirt, was er hätte schreiben sollen. Ob nun aber der Brief des heiligen Ignatius an Polykarpus, oder ob der von St. Lützelberger an Polykarpus mehr „unnützes Zeug“ enthalte, mag der Leser entscheiden. St. Lützelberger schreibt ihm, er solle sich glücklich preifsen, den Joh. zum Lehrer gehabt zu haben [4]). Ob Polyk. nöthig hatte, dafs man ihm dies erst sagte? Ob dies nicht eine alberne Plattitüde gewesen wäre? St. Lützelberger ermahnt ihn, fleifsig in den Schriften des Joh. zu lesen. Ob Polykarp ein kleines Kind war? Es ist doch ein anderes, wenn ein älterer Bischof den jüngeren *ermahnt, der wahren Lehre treu zu bleiben,* ein anderes, wenn er ihm *vorschreibt, was er zu dem Ende für einzelne Uebungen vornehmen soll.* Das eine ist so passend, als wenn heutiges Tages ein Dekan einem seiner Kapitularen schreibt: „Arbeiten Sie dem „Rationalismus entgegen! Lassen Sie sich durch den „Schein der Aufklärung nicht täuschen!“ Das andere ist so abgeschmackt, als wenn ein Dekan einem Kapitular schriebe: „Schätzen Sie sich glücklich, dafs sie

4) Er versichert pag. 64: „Auch gehört es mit zur *Lebensart* „der alten Kirchenschriftsteller, Jedem, an den sie schreiben, „etwas Schmeichelhaftes und Rühmliches zu sagen.“ So bildet er sich ein, wenn Ign. *Röm.* 4 sagt: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος, ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ μέχρι νῦν δοῦλος, so thue er das blofs, um den Lesern gelegentlich die Schmeichelei zu insinuiren, dafs sie mit Paulus und Petrus „Bekanntschaft“ gehabt hätten. — Hätte nur Lütz. „Bekanntschaft“ mit den Werken der ap. Väter!

„in Jena bei N. N. Collegia gehört haben! Versäumen „Sie es nicht, seine Hefte zuweilen nachzulesen." — Von diesem Excrement wird also St. Lützelberger nicht sagen dürfen: *stercora mea adorabunt.*

Nun mufs noch der Brief nach Tralles herhalten, wo Ign. cap. 7 den Lesern sagt, sie sollten sich halten an die ἐπισκόπους und an die διατάγματα τῶν ἀποςόλων. Lütz. findet (p. 65 f.) es unnatürlich, immer nur auf die Bischöfe und nicht auf die apostol. Schriften hinzuweisen, falls letztere existirt haben. Wohl, an jener Stelle weist ja *Ign.* wirklich auf die διατάγματα τῶν ἀποςόλων hin! Nein, sagt Lützelb. (p. 62), er weist hier nur im allgemeinen auf die „Verordnungen" der App.; er hätte speciell auf einzelne Schriften verweisen müssen. Man vgl. dagegen das oben über den Philadelpherbrief gesagte.

Dafs aber Ign. die Gemeinden ermahnt, sich an ihre *Bischöfe* zu halten, und dafs er neben den Bischöfen nicht noch den neutestamentlichen Kanon als Mittelpunkt nennt, ist ebenfalls sehr natürlich. Erstlich handelte es sich ja nicht um das, was Mittelpunkt des *Glaubens* der gesammten christlichen Kirche sey, sondern von dem, was dem gedeihlichen *Leben* jeder einzelnen Gemeinde fromme. Sodann war jenes Hinweisen auf die Bischöfe in jener Zeit so ganz natürlich. Von einem *hierarchischen System*, wie man es in Ign. zu finden glaubte, von einem gewaltsamen Erheben der monarchisch-bischöflichen Gewalt gegen die freien Gemeinden oder Presbyterien findet sich ja gar nichts in seinen Briefen; sondern diese sind nur das treue Denkmal einer Zeit, da die Apostel gestorben, die Gemeinden zahlreicher geworden, und die *Verfolgungen* ausgebrochen waren. Damals kam es den am weitesten blickenden Christen, wie einem *Ignatius*, zum erstenmale zu recht klarem Bewufstseyn, welches Kleinod eine jede Gemeinde in ihrem sie znsammenhaltenden Hirten habe; diesem recht treu zu seyn, an diesen sich recht einig anzuschliefsen, war seine brüderliche Ermahnung. Lange nachdem so die Wichtigkeit der Bischöfe für das kirchliche *Leben* lebendig er-

fahren war, konnte erst die Wichtigkeit des n. t. Kanons für die katholische *Lehre* zum Bewufstseyn kommen.

Lütz. aus Ign. genommene Beweise für das Nichtvorhandenseyn der joh. Schriften sind also eitel Dunst und Wind. Nun erinnern wir an die im vorigen §. gegebenen Beweise, *dass Ign. das Ev. Joh. gekannt hat.*

3. Polykarp mufs nun an die Reihe. Er schrieb seinen Brief an die Philipper bald nach der Abreise des *Ignatius*, auf Bitten der Philipper (cap. 3), nicht aber, wie Lütz. meint, durch jene kleine Irrung bewogen, welche er ganz am Ende des Briefes (cap. 11) nur ganz gelegentlich und leichthin berührt. Nun, wodurch beweist Vater Polykarp, dafs er die joh. Schriften nicht gekannt hat. Es finden sich, sagt Lütz., bei ihm ein paar Erinnerungen aus den *Syn.*, aber keine aus *Joh.*; ja selbst cap. 7, wo er gegen die Doketen polemisirt, beruft er sich nicht auf Joh. — Es ist doch etwas köstliches um die Keckheit! *Gerade an letzterer Stelle citirt er* 1 *Joh.* 4, 3 *wörtlich!* und wenn Lütz. behauptet, der Verf. von 1 Joh. habe diese Stelle umgekehrt aus Polyk. entnommen, so haben wir diese Thorheit schon im vorigen §. gewürdigt. — Weiter fragt Lütz., warum er cap. 3 des Paulus und nicht des Johannes gedenke? Darum (antworten wir dem Gelehrten, der cap. 3 nicht gelesen hat) weil er cap. 3 davon spricht, weshalb er ihnen einen Brief schreibe. Er sagt daselbst, Paulus habe ihnen ohne Aufforderung zu schreiben, ein Recht gehabt, er aber würde das nicht gewagt haben, sondern schreibe auf ihr Bitten hin. *Konnte* denn hier Joh. erwähnt werden? Hat denn auch Joh. einen Philipperbrief geschrieben? — Cap. 9 erinnert er an die Geduld der Märtyrer, oder wie Lütz. (p. 74) sagt: „Hier werden Geduldbeispiele „gegeben, *freilich besonders* (soll heifsen: *nur*) an Sol„chen, die Märtyrer geworden waren." Dennoch wundert er sich abermals, dafs nicht der ruhig entschlafene Johannes um seiner Verbannung willen unter denselben erwähnt werde.

Resultat: *Polykarp hat die joh. Schriften gekannt.*

4. Von Papias soll es ganz gewifs seyn, dafs

er dieselben *nicht* gekannt hat. Schon Rettig hat (Stud. und Krit. 1831, 4, pag. 766 ff.) die Stelle *Eus.* 3, 39 benützt zu dem Schlusse: Papias versichre doch, alles apostolische gelesen zu haben, und kenne gleichwohl das Ev. Joh. nicht. Die Stelle ist folgende: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν· οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥςπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐ δὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίςει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριςίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Hier scheinen bei unbefangener Betrachtung folgende Punkte klar. a) Papias will hier die *Quellen* angeben, woraus er seine ev. Geschichte geschöpft hat. b) Er sagt, er habe sie *nicht aus apost. Schriften* geschöpft und nicht daraus schöpfen *wollen*, sondern die mündliche Tradition (aber mit Kritik) vorgezogen. c) Die Worte *τί ὁ Ἀνδρέας κλ.* sind offenbarste Umschreibung von *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους*. d) Die Worte *ἅτε Ἀριςίων κλ.* gehören ebenfalls noch mit zu dieser Umschreibung. e) Weil Papias sowohl die Erzählungen von *Aposteln* als von *anderen Jüngern Jesu* erforscht hat, konnte er nicht sagen: *τοὺς τῶν ἀποςόλων λόγους*, sondern *musste* dafür ein allgemeineres Wort (*πρεσβύτεροι*, die *Alten*, nicht: die *Presbytern*) brauchen. f) Unter diesen Alten treten die *Apostel* als nicht mehr zu Gebote stehend (*εἶπεν*) Aristion und der Presb. Joh. [5]) aber als noch lebend (*λέγουσιν*) auf [6]).

5) Jachmann (theol. Mitarb. 1839, Heft 4) behauptet, der

Wie kann nun **Rettig** behaupten, Pap hätte das Ev. Joh. nennen oder citiren müssen, wenn Pap. selbst sagt, auf *Schriften* habe er keine Rücksicht genommen?

Dennoch hat unser **Lützelb.** (p. 78 ff.) den Einwurf wieder aufgewärmt, und durch eine Exegese der Stelle zu stützen gesucht, welcher wir das Lob der Künstlichkeit nicht versagen können. a) Er *übersieht*, dafs der Presb. Joh. und Aristion mit unter die *πρεσβ.* gerechnet sind, und dafs also *πρεσβ.* ganz der richtige Ausdruck ist. Er meint, es hätte *ἀποςόλων* heifsen müssen; da es nicht so heifse, so sey *τί Ἀνδρέας κλ.* nicht unmittelbare Epexegese von *τοὺς -- λόγους*, sondern die Stelle sey so zu erklären: „Wo ich *Schüler* der *Presbytern* (der Apostelschüler) sah, fragte ich jene Schülersschüler nach den Referaten der Presbytern (der Apostelschüler) über (dies „über" hängt ab von „Referaten") dasjenige, was Andere u. s. w. gesagt hatten." Also *τί* soll von *λόγους* abhängen. „Eine Rede, was gesagt hat" = „eine Rede über das, was gesagt hat"! Vortreffliche Grammatik! — Aber **Lütz.** hat diese Grammatik nöthig, denn er will beweisen, Papias sey nicht Schüler, sondern Schülersschüler der App. gewesen. — b) *Λέγουσιν* sey zu erklären: „*Damals* fragte ich, was *in der damaligen Gegenwart* Ari-„stion und Joh. Presb. sagten". Das Präsens solle nicht aussagen, dafs im Augenblick des Schreibens die beiden Männer noch lebten, sondern dafs sie im Augenblick des vergangenen Fragens noch lebten, während damals die App. schon todt waren. Wieder eine neue Grammatik! Denn in der alten wird eine *vergangene Gegenwart* eben insgemein durch das *Impft* ausgedrückt! — c) Weil Papias sage, *ὅσα ποτὲ ἔμαθον*, müsse die Zeit des *Lernens* von der des *Schreibens* durch eine lange Kluft getrennt seyn! d) Papias sage nun zuletzt: *damals* in seiner *Lernzeit* (wo Presb. Joh. und

Apostel und der Presb. Johannes seyen ein und dieselbe Person, so deutlich auch schon Papias sie scheidet? —

6) Gegen **Rettig**, der letzteres leugnet, vgl. **Credner** p. 266.

Aristion noch lebten) habe er geglaubt, aus mündlicher Tradition mehr, als aus ap. Schriften lernen zu können; *jetzt aber* benütze er ap. Schriften [7]).

Man wird den Leser nicht erst zu versichern brauchen, dafs dies purer Unsinn ist, und Papias an einen solchen Gegensatz nicht denkt. Er erzählt ganz einfach, wie er zu dem Geschichtsstoff gekommen sey, den er jetzt eben schriftlich niederlegen wolle, und sagt, dafs er ihn gelegentlich aus mündlicher Tradition geschöpft habe. Dafs er *sonst* mündliche, *jetzt dagegen* schriftliche Quellen benütze, davon läfst er auch nicht eine Sylbe merken!

Doch wir werden sogleich sehen, wozu Lütz. jenen Wust von Grammatikalschnitzern und Sophistereien nöthig hat. Giebt Papias es als seine noch gegenwärtige Ansicht, dafs die mündlichen Quellen den schriftlichen vorzuziehen seyen, so erklärt es sich trefflich, weshalb er das Ev. Joh. nicht nennt und citirt. Ist dagegen jenes Lütz.'sche Monstrum von Erklärung richtig, so folgt:

α) In der *Lernzeit* des Papias, als zwar Aristion und Joh. Presb. noch lebten, der Ap. Joh. aber schon todt war, gab es gleichwohl noch kein Ev. Joh., sondern nur ganz schlechte Versuche, weil ihnen Papias die mündliche Tradition vorziehen konnte [8]).

β) In der *Schreibzeit* des Papias, wo dieser seine Meinung geändert hatte, und Schriften benützte, führte

7) Letztres *sage* Papias nicht, beweise es aber dadurch, dafs er an einer andern (ebenfalls *Eus.* 3, 39 citirten) Stelle etwas von der Entstehung des Mt. und Mk. erzähle. Ist denn „etwas von der Entstehung eines Ev. erzählen" und „ein „Ev. als Quelle einer eignen ev. Geschichte benützen" einerlei?!

8) Der Gelehrte ahnt nicht, dafs nicht wegen der *Schlechtigkeit* der schriftl. Evv., sondern wegen des *Reichthums* und der *Sicherheit* der mündl. Tradition diese dem Pap. vorzüglicher schien, und die βίβλια der ζῶσα φωνή entgegengestellt werden.

er gleichwohl noch kein Ev. Joh. an, ein Beweis, dafs dies nicht existirte.

In der Lernzeit hat Lützelb. nichts, nicht einmal die Grammatik gelernt, in der Schreibzeit hat er Sophistereien geschrieben. — Wir halten seinem Gerede, das keiner Widerlegung bedurft hätte, das *Faktum* (siehe vor. §.) entgegen, dafs Papias den ersten Brief Johannis citirt hat.

5. Von Justin sagt er (p. 107), da wir ausser seinen Apologieen und dem Dialog mit Tryphon nichts besäfsen, müfsten diese drei Schriften desto wichtiger für uns seyn, das soll heifsen: ein Mangel von Citaten aus Joh. desto auffallender. Die Sache ist gerade umgekehrt. In Schriften an Nichtchristen sind keine *Citate* aus den Evv., nur *Reminiscenzen*, zu erwarten, und der Mangel von joh. Citaten in jenen drei Schriften würde gar nichts auffallendes haben Dafs sich aber gleichwohl die Bekanntschaft mit dem Ev. Joh. in jenen Schriften deutlich und zweifellos ausspreche, haben wir im vor. §. gezeigt.

6. Wir kommen nun zu den wichtigen Stellen aus dem Osterstreit: Iren. (bei *Eus.* 5, 26) und Apollin. chron. pasch. (Siehe beide Stellen oben p. 636). Aus der ersteren Stelle folgt (vgl. pag. 636) *a) in Kleinasien herrschte die Tradition, das Passah zugleich mit den Juden zu essen*[9]*, und diese Tradition ward auf den Ap. Joh. zurückgeführt.* Da nun aber im Ev. Joh. (scheinbar!) Jesus das Passah einen Tag vor den Juden afs, so soll jene Stelle nach Schwegler beweisen, dafs das Ev. Joh. in Kleinasien unbekannt war, item, dafs es nicht von dem Apostel herrühren konnte, der der Urheber einer ganz widersprechenden Sitte war. Falls im Ev. Joh. nun *wirklich* gesagt wird, Jesus habe das Passah einen Tag früher, als das ganze jüdische Volk, gegessen, dann ist jener Beweis richtig. Wie aber wenn Jesus *auch nach dem Ev. Joh.* das Passah mit der einen Hälfte der Juden zusammenafs? Wie wenn

9) Auch nach Polykrates bei *Eus.* 5, 24.

Joh. dies in seinen mündlichen Belehrungen auseinandersetzte, und die Sache allen Kleinasiaten bekannt war? — Man bedenke nur, dafs es sich im Osterstreite nicht darum handelte, ob das Passah den 13. oder den 14 Nisan gegessen werden solle, sondern ob es *am jüd. Passahfest überhaupt* oder *ganz unabhängig davon* (an einem von dem jüd. Datum unabhängigen fixen Wochentag) zu feiern sey [10]. Das Ev. Joh. sprach keineswegs gegen letzteres; wenigstens wird man uns vorläufig die *Möglichkeit* zugeben müssen: Das Ev. Joh. *kann* so verstanden worden seyn, wie wir es pag. 632 f. verstanden haben; Joh. selbst *kann* die Sache vollends (schon ehe er das Ev. schrieb) mündlich erklärt und sie im Ev. als bereits bekannt vorausgesetzt haben.

Jene Stelle *kann* also beweisen: *in Kleinasien dachte man nicht an einen Widerspruch zwischen der Erzählung des* Ev. Joh. *und der Aussage des* Ap. Joh., *dass Jesus sein Passah mit den Juden gegessen habe, sondern verstand das Ev. Joh. so, wie wir.*

Aus der Stelle soll folgen *b) Anicet muss vom Ev. Joh. nichts gewusst haben; sonst hätte er sich nicht bloss auf die συνήθεια, sondern auch auf das Ev. Joh. berufen.* Anicet *kann* aber auch in dem Falle sich nur auf die *συνήθεια* und nicht auf das Ev. Joh. berufen haben, wenn er, wie wir, einen Widerspruch zwischen *Joh.* und *Syn.* nicht annahm.

Bis jetzt also sind beide Folgerungen *möglich.* Die Stelle des Apollinaris wird entscheiden, welche *richtig* sey. In dieser Stelle sagt (vgl. p. 637) der Occidentale Apollinaris a) Jesus habe am 13ten und nicht am 14ten das Passah gegessen (also wie im *Ev. Joh.*) woraus er schliefst, dafs man unabhängig vom jüd. Datum das Osterfest feiern dürfe. Er thut also, was Schw. von Anicet verlangt hatte; er behauptet, Jesus habe das Passah am 13ten gegessen. Aber b) dennoch läfst

10) Nicht aber, wie Schwegler (p. 193) phantasirt, ob es „zum Andenken *Jesu*" oder „als *rein jüdisches* Fest" (!!) gefeiert werden solle.

er einen Widerspruch zwischen jenem Faktum, und der „Erzählung bei Mt" nicht gelten, sondern sagt, *fälschlich* erkläre man den Mt. so, als ob er Jesum am 14ten das Passah essen lasse; Mt. müsse vielmehr so erklärt werden, dafs *auch nach ihm* Jesus schon am 13 das Lamm afs Was heifst das andres, als. Mt. müsse nach dem *Ev. Joh.* erklärt werden? *Also* Apollin. *kannte das Ev. Joh.* Ja er sagt (indem er, wie pag. 637 bemerkt ist, an eine Möglichkeit des Herüberziehens der klaren joh. Stellen auf die Seite der — scheinbaren — Aussage des Mt. *gar nicht denkt*) — er sagt c) wenn man nicht den Mt. so erkläre, dafs auch nach Mt. Jes. den 13ten das Lamm gegessen habe, so nehme man ein Faktum an, das dem a. t. Gesetz widerstreite [11]), *ja man müsse annehmen, die Evv. widersprächen einander.*

So heissen nämlich die deutlichen Worte. *Καὶ ςασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια, und nach ihrer Ansicht widersprechen sich die Evangelien.* — Wiewohl nun nicht erst aus diesen letzten Worten folgt, dafs Apollin. sammt seinen Zeitgenossen die Evv. kannten (und dafs man an einen Widerspruch derselben, sowie an die Tholuck-Hengstenberg'sche Lösung des Scheinwiderspruchs nicht dachte) wiewohl vielmehr schon daraus allein, dafs Apollin. so fest behauptet, Jes. habe am 13ten das Passah gegessen, folgt, dafs er das *Ev. Joh.* kannte [12]), so hat gleichwohl Schwegler *erstlich* diese letztere, so nothwendige Folgerung *ganz ignorirt* [13]), *zweitens* die klaren Worte *ςασιάζειν* zu ver-

11) Nämlich eine *Hinrichtung am Festsabbath.* Er denkt nicht, wie Routh, Neander und Schwegler meinen, daran, dafs Jesus als das Passahlamm den 14ten sterben mufste. Dies lag sehr fern.

12) Denn wie konnte er auf diese Ansicht kommen, wenn er allein die *Syn.* kannte?

13) Er berücksichtigt in der ganzen Stelle nichts als die Nachricht, dafs die Orient. sich auf Mt. beriefen, und folgert daraus: Sie müssen also das Fv. Joh. nicht gekannt haben. — Freilich müssen sie es gekannt haben! Wie konnte ihnen

drehen gesucht. Er supplirt zu ςασιάζειν: κατὰ τοῦ νόμου. Aber dann war das ςασιάζειν — εὐαγγέλια ein rein pleonastischer, tautologischer Zusatz, der nichts enthielt, was nicht in ἀσύμφωνος κλ. schon enthalten war. Wozu dann ferner noch das κατ' αὐτοὺς? Schw.'s Erklärung nach müfste Apollin. also ganz ohne das Ev. Joh. zu kennen, ganz *a priori*, auf die Idee gekommen seyn, „Jesus werde wohl schon am 13ten das Passah gegessen haben". Welche Undenkbarkeit! Aber vom Gedankengang ganz abgesehen, ist jene Erklärung von ςασιάζειν auch sprachlich rein unmöglich. Das κατ' αὐτοῦ hätte schlechterdings nicht fehlen dürfen, und selbst dann war der Ausdruck ςασιάζειν gesucht und unnatürlich. Στασιάζειν ohne Objekt und Präposition heifst: *in Aufruhr begriffen seyn* und tropisch: *uneinig seyn* (vgl. Passow Lex. II, pag. 945). Στασιάζειν τινὶ heifst: *sich gegen jemand empören*, nimmermehr aber hat ςασιάζειν die Bedeutung: *widersprechen*. Die Worte heifsen also vor wie nach: *Und nach ihrer Meinung müssten die Evv. uneinig sein"*, und vor wie nach hat Apoll. das Ev. Joh. gekannt, und die Orientalen und Occidentalen kannten es auch.

Theils deshalb nun, weil das Ev. Joh. nicht erst in dem kurzen Zeitraum zwischen *Polykarp* und *Apollinaris* sich plötzlich verbreitet und Geltung verschafft

denn sonst Apoll. in's Gesicht behaupten, Jes. habe am 13 Nisan das Pasah gegessen? — Weiter folgert Schw.: Sie müfsten einen Widerspruch zwischen Joh. und den Syn. angenommen haben. — Freilich müssen sie das; darum tadelt sie ja eben Apollinaris. — Endlich: sie hätten, obgleich sie wirklich auf den Widerspruch hingewiesen wurden (hier giebt Schw. selbst dies zu!) dennoch bei ihrer judaist. Feier beharrt, hätten also das Ev. Joh. für keine Autorität anerkannt. — Aber die röm. Kirche beharrt auch trotz aller Schriftstellen beim Mefsopfer. Was thut nicht fanatische Liebe zu einem Stück des Cultus! Wie sich die Orientalen mit dem Ev. Joh. abfanden, wissen wir nicht; vielleicht versuchten sie, *nachdem* sie *ad absurdum* geführt, jene Tholuck'-sche Lösung.

haben kann, theils vor allem, weil *Apollin.* selbst keine andere Ansicht über die Vereinigung der 4 Evv. in Betreff des letzten Passah kennt, als die oben von uns gegebene, so mufs nun auch diejenige unter den beiden *möglichen* Folgerungen der Stelle des Iren. die *richtige* seyn, welche wir oben gaben.

7. Wir haben nun die übrigen Gründe Schwegler's gegen die Aechtheit des Ev. Joh. anzuhören. Wie er (vgl. oben Anm. 9) sich einbildet, die oriental. *Christen* hätten noch gar keine Beziehung zwischen dem Osterfest und Christo gekannt, und ersteres als rein jüdisches Gedächtnifs des Auszugs aus Aegypten gefeiert, so findet er nun Joh. 19, 33 ff., wo Christus als das wahre Passahlamm bezeichnet wird, die erste Spur der antijudaistischen oder antiebionitischen oder antimontanistischen Ansicht, dafs das jüd. Passah durch Christum abrogirt sey. Ebenso sieht er das Schweigen des Ev. Joh. über das heil. Abendmahl und die Anknüpfung der Abendmahlslehre an die Speisung *als einen* Versuch an, Abendmahl und Passah den Judaisto-Ebionito-Montanisten zum Trotz recht tüchtig von einander loszureissen. Diese Versuche nun, sagt er, sind erst um 190 gemacht worden; aus dieser Zeit also stammt das Ev. Joh. her.

Der Leser wird dies noch etwas unverständlich finden; und in der That läfst es sich auch erst dann begreifen, wenn man sich einigermassen in die Romantik jenes Spindler unter den Theologen eingelesen hat. Dieser Mann hat es nämlich endlich eingesehen, dafs solange, als die bisher gültige Kirchengeschichte der ersten beiden Jahrhunderte feststeht, die Aechtheit des Ev. Joh. und der übrigen Evv. ebenfalls feststeht, und so hat er denn den kühnen Plan gefafst, diesen Abschnitt der Kirchengeschichte, der dem neuern Unglauben so gènant ist, neu und brauchbarer zu construiren, etwa wie man einen alten Ofen einreifst und umsetzen läfst das unterste zu oberst.

Die neuconstruirte Kirchengeschichte ist folgende:

a) Das Christenthum war eine *jüdische Sekte*, wozu auch der Ap. Johannes, der Verf. der Apokalypse, ge-

hörte (*Schw.* Buch III, Abschn. 3). Paulus faſste die Idee, in diese Sekte auch Heiden aufzunehmen, die Sekte also universeller zu machen, mit Aufgeben des Ceremonialgesetzes, des Chiliasmus, der Engellehre u. dgl. Daſs aber dieser Aufschwung bald eine Reaktion erlitt, war natürlich. So siegte das Judaistische über das Ethnische [14]), (Schw. B. III, Abschn. 3, 2) und es trat eine *Periode des verfeinert herrschenden Judaismus* ein.

b) Dieser Judaismus (Petrinismus) war der „Ebionitismus", oder was dasselbe ist „Montanismus". (Vgl. Schw. B. II, Abschn. 1). Denn die Charismata der *corinth. Petriner* [15]) waren ja nur eine Fortsetzung der *a. t. essenischen* Prophetie, die *montanistische* Prophetie wiederum nur eine Fortsetzung der *corinth.* Glossolalie; endlich hatten auch die *Ebioniten* (nach *Pseudo-Clem. hom.* 17, 19) einen persönlichen Umgang mit Gott, und überhaupt waren *Petriner, Ebioniten* und *Montanisten* eins in der *dualistischen Grundanschauung* (vgl. den Gegensatz des dämon. und christl. Reichs in den Pseudoclem. mit der montan. Anschauung) ferner darin, daſs sie etwas auf *Askese* hielten und an *Engel* glaubten [16]), und so sind alle drei Richtungen eins und der Ebionitismus vom eigentlichen Montanism. nur als Weiterbildung desselben verschieden (in Polemik gegen das „mantische" der montan. Prophetie).

c) Die Juden unterschieden von Gott dessen רוח, den sie als weibliches Wesen dachten. Gleichzeitig kam, während die App. in Christo noch lediglich „die realgewordene Erlösung" sahen, und an eine Präexistenz Christi noch nicht dachten [17]), erst in Alexandria

14) Wir sind nämlich so artig, zu vergessen, daſs die unendlich überwiegende Mehrzahl der Christen am Ende des ersten Jahrhunderts *Heidenchristen* waren.

15) Schw. hat nämlich neuere Nachrichten, daſs nur die *Gegner* des Paulus etwas auf Charismata hielten. Wahrscheinlich aus 1 Cor. 14!

16) Paulus glaubte an keine ἐξουσίαι, ἄρχαι, θρόνοι κλ.!

17) Der Hebräerbr. ist also erst um 160 geschrieben? Phil. 2

die Logoslehre auf [18]) und wurde von *Just. Mart.* und *Athen.* benützt, doch so dafs diese statt dessen nichts vom *πνεῦμα* wufsten (Schw. B II, Abschn. 2, I). Erst die Montanisten *kombinirten λόγος* und *πνεῦμα* (*ibid.*) und hatten nun eine *consecutive Trinität* (B. I, Abschn. 1, III) eine „Periodentrias", indem erst der Vater, dann der *λόγος* sich geoffenbart habe und der Paraklet die Offenbarung vollenden müsse. Im Sabellianismus erst wurden (B. II, Abschn. 2, II) die Hypostasen schärfer gesondert [19]).

d) Diese Theorie und Praxis war damals die der *Kirche*, (B. II, Abschn. 4, 1) und wäre es auch geblieben, wenn nicht Ein Mann den alten vergessenen Paulinismus wieder aus dem Grabe gerufen hätte. Dieser Luther [20]) seiner Zeit war Marcion, und sein Melanthon hiefs Praxeas (ibid). Praxeas reiste nach Rom; dem Eleutherius ward die Nothwendigkeit der Restauration des Paulinism. klar (*ibid.* 2), denn die Depravation der Kirche machte es dringend nöthig, die *Heiligkeit* der Kirche aufzugeben gegen die Katholizität der wirklichen (unheiligen) Kirche, und auch die Charismen wurden nun der Kirche, nicht dem Einzelnen, zugeeignet (als Inspiration und Infallibilität der Concilien.) Trotz den Bemühungen Polykarps, welcher *deshalb* nach Rom reiste [21]), vollendete sich die Reformation unter Viktor, und mit ihr die Hierarchie [22]). — Unter dieser Bewegung wurde der Montanismus zur Sekte, (Zephy-

steht nichts von einem Reflektiren des noch präexistirenden Sohnes über seine Menschwerdung? U. s. w.

18) Die Lehre vom מימר ist nicht etwa jüdisch; gottbehüte!

19) Neu!

20) — oder Schwegler —

21) Im Osterstreit wurde nämlich nicht über Ostern sondern über den Montanismus gestritten.

22) Nach Schwegler ist Joh. 21 eine Allegorie des zwischen Marcioniten (Johannes) und Montanisten (Petrus) geschehenen! — Diotrephes (3 Joh.) bedeutet den röm. Bischof!

rin's Pönitenzedikt), und die Reaktion der Novatianer blieb vergeblich, und auch im Streit über die Ketzertaufe siegte die ethnisch-marcionitische Richtung des Stephanus.

e) *Jetzt* (150) erschienen die *Briefe des Ign.* und mit ihnen die Ausbildung der Idee der Hierarchie[23]). Jetzt erschienen auch die pseudo-johann. Schriften (Ev. und 1 — 3 Br.) mit marcionitico-paulino-hierarchico-reformatorischer Tendenz[24]). — Aber den Orientalen zu Liebe gab man nun, weil man in den *Sachen* nicht wollte, in den *Personen* nach, und opferte ihnen den guten Namen des Marcion, der sofort für einen Ketzer galt (!!) *Tertullian*, „der Mann voll Widersprüche", bezeichnet (B. III, Abschn. 3, 3) den Uebergang eines Montanisten zur marcionitisch-kirchlichen Lehre. Dagegen blieb in Afrika unter Cyprian der Montanismus noch lange in Geltung, namentlich bei den Donatisten[25]), und auch in den Katharern, Zwickauern, Wiedertäufern und Swedenborgianern klingt er noch nach. (*ibid.* 4).

Soweit das Referat der neuesten Geschichte der ältesten Kirche. Als *Roman* — gestehe ich — ist die Sache sinnreich und schön, und ich vermisse da nur eine Liebschaft zwischen Praxeas und der Nichte des Presbyter Gajus, und ein Duell zwischen Praxeas und Polykarp. Als *Geschichte* aber — nein, da soll man mich nicht *zum Lachen reizen* mit der Anmuthung, dies beispiellose Gefasel zu glauben. Schritt vor Schritt Herrn Schwegler's gekrönte Preisschrift zu widerle-

23) Der geneigte Leser vergifst hier, dafs es sich bei Ign. nicht um Unterordnung der Bischöfe unter Rom, sondern um Anschliessen jeder Gemeinde an ihren Bischof handelt, und dafs also die ignat. Briefe in die Periode fallen, wo die *Gemeindeverfassung* sich zu consolidiren *anfing*.

24) Fraglich ist nur, wie die Trinitätslehre, dieses montan. Elaborat, in die kathol. Kirche überging, da doch Chiliasmus u. dgl. verworfen wurden.

25) Cypr. und die Donatisten waren nämlich sehr gut freund miteinander.

gen, reut mich mein Papier. Nur drei Hauptpunkte will ich hervorheben.

Die *Judenchristen* oder *Schüler des Ap. Petrus* sammt und sonders mit den von Paulus bekämpften *judaistischen Irrlehrern* und den nachherigen *Ebioniten* zu identificiren, ist ein höchst leichtsinniges, ungründliches und unwissenschaftliches Verfahren, welches Herr Professor von Baur in Tübingen in seiner Abhandlung „über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs“ (pag. 128) angefangen hat 26). Dagegen ist nun §. 131 zu vergleichen.

Wie Schwegler weiter die *Petriner* und *Ebioniten* mit den *Montanisten* identificirt, ist mehr drollig als toll. Gleich seinem Lehrer (vgl. Anm. 26) läſst er alle patrist. Nachrichten über Entstehung und Wesen dieser Sekten aus dem Spiele, und greift irgend ein paar ganz äusserliche Aehnlichkeiten auf. „Weil die Ebioniten an „Engel glauben und die Montanisten auch u. dgl., darum „sind beide eins.“ Was die alten Kirchenhistoriker *genaues* über beide Sekten sagen, bleibt hübsch aus dem Spiele; es wird alles in Unbestimmtheit und romantischen Herbstnebel aufgelöst.

Die Geschichte mit der Trinitätslehre ruht auf der falschen Behauptung, Paulus habe von der Präexistenz Christi nichts gewuſst. Man vgl. hiegegen oben

26) Er behauptet, die Römer, an die Paulus schrieb, hätten nicht bloſs das Essen des Opferfleisches, sondern alles Fleischessen verworfen; auch die Ebioniten verwürfen das Fleischessen; folglich seyen die Römer Ebioniten gewesen. — Paulus ermahne die Röm. zum Gehorsam gegen die Obrigkeit; auch die Ebioniten hätten alle heidn. Obrigkeit als teuflisch betrachtet (thaten das auch die Römer?) folglich seyen die Römer Ebioniten gewesen. — Baur begreift nicht, daſs sich eine Enthaltung von Fleisch und Wein *aus dem Judenthum überhaupt* (man denke an's Nasiräat!) und nicht bloſs aus dem *Ebionitismus* oder vollends dem speciellen *System der Pseudoclem.* erklärt. Er vergiſst, daſs die Verwerfung der Gottheit Christi den Ebionitism. zum Ebionitism. macht. Er ist Schöpfer der Confusion von „judenchristlich“ mit „ebionitisch.“

§. 126 und besonders die Rezension von Baur's *„Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes"* in Rheinwald's Repert. Jahrg. 10, Heft 8, pag. 100 — 125.

Es bleibt also Schwegler's Schrift, was sie ist: ein *Roman*, der der Authentie des Ev. Joh. gar wenig zu schaden vermag.

8. Ueberblicken wir nun die Untersuchungen in Betreff der Authentie des Ev. Joh. a) Die Gründe gegen den Aufenthalt des Joh. in Ephesus haben sich als nichtige Sophismen erwiesen. Es tritt also das Olshausen'sche Argument in volle Kraft: *dass, weil Joh. so lange in Ephesus gelebt hatte, eine nachherige Unterschiebung etlicher Schriften unter seinem Namen rein undenkbar sey.* b) Polykarp und Papias kannten den ersten Brief des Joh., der anerkannt von demselben Autor, wie das Ev., ist. *Also lebte der Autor des Ev. vor Polykarp* und *Papias.* c) Ignatius und Justin zeigen deutlich eine grofse Bekanntschaft mit dem Ev. Joh. d) Celsus kennt dasselbe, und der Gebrauch, welchen die Valentinianer davon machen, beweist unwidersprechlich, *dass das Ev. schon zu* Valentin's *Zeit allgemeine kirchliche Autorität hatte.* e) Theoph. ad Autol. citirt es als johanneisch, und Irenäus, der Schüler des Schülers Johannis, redet von seiner Aechtheit unbefangen wie von einer Sache, die keines Beweises bedarf. f) Die Nachrichten des *Eus.*, *Hieron.* und schon des *Orig.* und *Clem. Al.* über seine Entstehung und Bestimmung sind *einig.* g) Die Aussagen des Polykarp und Apollinaris im Osterstreite beweisen unwidersprechlich, dafs das Ev. Joh. im Orient und Occident unbezweifelt anerkannt war von alten Zeiten her. f) *Der Verfasser der* Apokalypse *erklärt sich selbst für den des Ev.;* wiederum aber stimmt das Datum der Apok., dafs deren Verf. auf Patmos verbannt war, einerseits mit der einstimmigen Tradition vom Exil des Ap Joh. auf Patmos, andrerseits mit der einstimmigen Tradition über die Aechtheit der Apok. überein. g) Dazu kommt noch das Zeugnifs Joh. 21, 24 und die Art, wie die Person Johannis im Ev. als bekannt vorausgesetzt wird.

So dürfen wir denn kühnlich behaupten, **dafs** (einige paulin. Br. ausgenommen) **kein Buch des ganzen Alterthums sowohl aus der christlichen, wie aus der heidn. Literatur, solche zahlreiche und sichere Beweise seiner Authentie aufzuweisen vermöge, als das Evangelium Johannis.**

Schlufs.

§. 148.

Wir blicken nun zurück auf den durchlaufenen Weg. Es hat sich uns in Theil I gezeigt, dafs der in den Evv. enthaltene Stoff unter der Voraussetzung, dafs Wunder unmöglich sind (worüber pag. 747 ff. zu vergleichen) allerdings Eine bedeutende Schwierigkeit habe, nämlich die dogmatische, dafs in den Evv. eine an Wundern reiche Geschichte, ja Ein grofses Wunder, ja **das** Wunder erzählt werde; dafs hingegen *historische* Schwierigkeiten, Widersprüche u. dgl. in den Evv. nicht enthalten seyen, sodafs dieselben *alle histor. Glaubwürdigkeit für sich haben.* Wir haben in Theil II bewiesen, dafs alle Versuche die Entstehung der *ev. Schriften* anders als unter Voraussetzung der Wirklichkeit der *ev. Geschichte* zu erklären, unmöglich, voll von Widersprüchen und Ungereimtheiten, ja thöricht und lächerlich seyen. Wir haben weiter gezeigt, dafs die wesentlichsten und wichtigsten Thatsachen der ev. Geschichte schon allein durch die unbezweifelbar ächten unter den paul. Briefen historisch festgestellt seyen, ja dafs auf diese Weise der übernatürliche Charakter der Person und des Werkes Christi wirklich auch *historisch* sicher stehe (vgl. §. 126). Und endlich haben wir gesehen, dafs auch die Aechtheit der vier Evv. überaus fest, die des vierten aber ganz unerschütterlich sicher stehe.

So darf also die verachtete Gemeinde der an Christum Gläubigen sich nicht bange seyn lassen ob dem Geschrei von Wissenschaft, da doch keine Wissenschaft inne ist. Wir haben nicht allein das Zeugnifs

das heil. Geistes in unseren Gewissen, sondern auch die gute *historische Wahrheit* für uns. Und auf diese doppelte, gott-menschliche Wahrheit gestützt, wird die Gemeinde, auf Gottes heiliges Wort und dessen alleinige Autorität gegründet, auch in Ewigkeit ihr Bestehen haben.

Diesen Muth, dies Vertrauen zu fördern, nicht aber die zu widerlegen, die nicht widerlegt seyn *wollen* [1]), habe ich es versucht, mit meinen schwachen Kräften diese Schrift zu schreiben. Im Laufe der Untersuchung bin ich oft scharf und bitter geworden. Was an dieser Schärfe Sache des *Fleisches* ist, bin ich fern vertheidigen zu wollen; soviel aber darf ich gegetrosten Muthes sagen: Als Vertheidiger der evang. Wahrheit stand ich den Gegnern nicht in meinem, son-

1) So eben kömmt mir der dritte Theil von *B. B.'s Synoptikern* zu. Von neuen Angriffen auf die Aechtheit der ev. Geschichte finde ich in diesem Abortus nichts, was ich nicht schon durch meine positive Darstellung (Thl. I) widerlegt hätte. Was ich Thl. II §. 120 b als B. B.'s positive Hypothese darstellte, und dort zum Theil mühevoll aus einzelnen Stellen seines Buchs zusammenkonjekturirte, zeigt sich in seinem dritten Theil glänzend bestätigt. Dafs wirklich — *„nichts geschah"* (vgl. oben pag. 812) sagt er mit dürren Worten Thl. III, pag. 308. Ebendaselbst und pag. 311 und 314—5 findet sich sein Endurtheil über den histor. Christus mit grauenvoller Offenheit und in seltsamem Contrast mit dem Urtheil des Heiden Joh. 18, 38 ausgesprochen. P. 316 dagegen ertheilt sich B. B. den Lobspruch, im Namen der „Freiheit, Würde und Menschlichkeit" gegen die „Dummheit" gekämpft, und diese (oder, was ihm gleichgilt, die Theologie) besiegt zu haben. Schade dafs dieses Eigenlob nicht besser riecht, als alles andre. Schade, dafs der Mann uns, wefs Geistes Kind er sey, verrathen hat, wenn er pag. 272 sagt: „Im 4ten Ev. haben die Worte erst Werth und sind „des Herrn erst würdig, wenn sie recht dunstartig schwebend „oder kretinartig aufgeblasen sind" und pag. 257: „Ebenso „wenig verlohnt es sich der Mühe, die Reden, die Jesus „nach dem letzten Mahle hält, in ihrer Inhaltlosigkeit, in „ihren Tautologieen, Inkonvenienzen blofszustellen."

dern im Namen der Gemeinde, im Namen der Wahrheit, im Namen Christi selber gegenüber. Hier konnte durch eine falsch angebrachte Bescheidenheit der *Sache* etwas vergeben werden. Das mufste ich meiden. Die Beweisführungen der Gegner sind oft so gründlich schlecht, so sophistisch, so malitiös gewesen, *dafs* hier selbst durch den *Ton* der Entgegnung (den der Ironie) gezeigt werden mufste, wie es hier nicht gelte, den Feind wegzuringen, sondern wegzuspielen. Aber ich hab' es auch gewagt, den *persönlichen Charakter* der Gegner anzugreifen. Hätten sie mich nicht allzugewaltsam dazu genöthigt, ich hätt' es lieber unterlassen; denn von ihnen selber werd' ich kein feines Lob erndten und auch von manchem mir gleichgesinnten vielleicht bittern Tadel. Aber es war ein Punkt, wo endlich einmal nachgewiesen werden *musste,* aus welch' faulem *Herzen* gewisse Angriffe kommen. Doch dies eine schulde ich noch zu sagen: wenn ich über den moralischen Charakter eines Straufs, *Bauer* u. s. w. Urtheile kecklich gewagt habe, so waren damit gleichwohl nur diese Persönlichkeiten, *wieweit sie in ihren Schriften erscheinen*, gemeint; über die Personen an sich zu richten, steht einem sündigen Menschen nicht zu, und es ist doch vielleicht in Manchem noch ein guter Kern schlummernden Gewissens übrig, den wir nicht bemerken. Nochmals sey es gesagt: hier lege ich das Schwert des Apologeten und dessen Ton nieder, und in der Erkenntnifs all meiner Schwäche bitte ich den Herrn um die Eine Gnade, dafs er das, was ich wahres gesagt, wirken lasse zur Festigung seines Reiches; was ich aus dem Meinen genommen, das möge nur immerhin als Streu verbrennen mir selbst zur Züchtigung und eigenen Förderung. Was aber Sein ist, das wird Sein bleiben, und die Seinen werden es erkennen, und die Wahrheit wird siegen! Amen.

Zusätze.

Zu Pag 7, *Zeile* 1 *v. unten:* Eine kurze Darstellung derselben siehe in Gieseler's Entstehung der schriftl. Evv. pag. 48.

Zu Pag. 156, *Z.* 1 *v. u.:* Auch Credner §. 95 Anm. 1 meint, ἐκεῖνος heifse hier: *„noch derselbe“*, und Joh. wolle hervorheben, dafs die Jünger *noch an demselben Tage* bei Jesu blieben. Die Berufung auf Joh. 18, 13; 20, 19 ist aber gar nicht stichhaltig. An beiden Stellen heifst ἐκεῖνος, wie immer, *jener;* an der ersteren Stelle würde die Bedeutung: *noch derselbe* gar nicht passen. — Was Cr. an unserer Stelle finden will, würde Johannes ausgedrückt haben: καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας παρ' αὐτῷ ἔμειναν (vgl. 19, 27). — Was sollte ferner bei Cr.'s Erklärung der Zusatz: ὥρα ἦν ὡς δεκάτη?

Zu Pag. 488, *Z.* 13 *v. u.:* Vgl. auch *Jos.* b. j. 4, 9, 10. Ἦν δὲ τῷ δήμῳ Σίμων μὲν ἔξωθεν Ῥωμαίων φοβερώτερος, οἱ ζηλῶται δὲ ἔνδον ἑκατέρων χαλεπώτεροι· — — πόθοι δὲ ἦσαν ἁρπαγῆς ἀπλήρωτοι καὶ τῶν πλουσίων οἴκων ἔρευνα, φόνος τε ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ὕβρεις ἐπαίζοντο — — καὶ μετ' ἀδείας ἐνεθηλυπάθουν τῷ κόρῳ — — ἐνειλινδοῦντο δὲ ὥςπερ πορνείῳ τῇ πόλει, καὶ πᾶσαν ἀκαθάρτοις ἐμίαναν ἔργοις. So betrugen sich die Eiferer für Gottes Heiligthum. Welchen Zustand setzt dies voraus?

Zu Pag. 634: Vgl. auch *Gemar. Hieros.* tr. Chagigah III seg. 7. כן ערב הפסח כפסח ויום טבח כעצרת.

Zu Pag. 665. In Betreff der Bemerkung *Joh.* 18, 13: Kaiph. sey *in jenem Jahre* Hohepriester gewesen, vgl. den ewigen Wechsel von Hohepriestern in jener Zeit (Win. *Realw. s. v. Annas*) ferner die von *Joh.* doch ganz unabhängige Stelle *Act.* 4, 6, wo wirklich bald nach Jesu Tod *Annas* wieder als Hohepriester erscheint. Hält man beide, von einander so ganz unabhängige, absichtlose, gelegentliche Stellen zusammen, so wird es mehr als wahrscheinlich, daſs auch in jener Zeit wieder ein (von *Jos.* nicht berichteter) Wechsel stattgefunden hatte. Auch *Act.* 23 scheint Annas wieder wirklicher Hohepriester gewesen zu seyn.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Druckfehler und Berichtigungen.

Pag. 65 Z. 12 v. u. statt Albrecht Alcibiades l. der Commandant Schlez (1632).

Pag. 87 in den „Verbindungsformeln" oben st. Kapernaum l. Nazareth.

Pag. 98 in der Tabelle st. Feind der Unkraut sät l. Saatfeld.

Pag. 108 Z. 9 u. 10 v. o. sind die Worte: bei einem Ausgang, den er machte, zu streichen.

Pag. 109 u. 111 ist die Linie Besessenstummer zwischen die Linien: Zwei Blinde und: Gichtbrüchiger, zu setzen. (Vgl. pag. 145 und 172 und §. 69.)

Pag. 128 Z. 22 v. o. l. zwischen Jesu evangelischer Heilsbotschaft.

Pag. 143 Z. 6 v. o. st. Sadducäer l. Pharisäer.

Pag. 148 Anm. 1 Z. 1 statt ταῦτα l. ὅ ἑωράκαμεν.

Pag. 205 Z. 7 u. 8 v. u. l. Der nachherige Gregor X. zieht mit der letzten Schaar von Kreuzrittern aus.

Pag. 216 Z. 12 v. o. l. Mutterleibe.

Pag. 389 Z. 12 v. o. st. sachweisen l. hochweisen.

Pag. 435 Z. 11 v. u. st. selbt l. selbst.

Pag. 466 Z. 9 v. u. st. περὶ l. πατρὶ.

Pag. 513 Z. 4 v. u. st. §. 73 l. §. 84.

Pag. 635 im Text Z. 2 v. u. st. 24 l. 26

Pag. 699 Z. 6 u. 7 v. o. lies: denn placenta ist eine unrichtige Benennung für: Blutkuchen.

Pag. 699 Z. 12 v. o. st. placenta l. cruor.

Pag. 815 Z. 5 v. o. st. Lustreisen l. Luftreisen.

Pag. 901 Z. 12 v. o. st. 51 l. 5, 1.

Druckfehler und Berichtigungen.

Pag. 63 Z. 12 v. u. statt Albrecht Alcibiades l. der Commandant Schlos (1652).

Pag. 87 in den „Verbindungslinien“ [illegible] st. Kapernaum l. Nazareth.

Pag. 93 in der Tabelle st. Feind der Saat, st. l. Saatfeld.

Pag. 108 Z. 9 u. 13 v. u. sind die Worter bei einem Ausgange den er machte, zu streichen.

Pag. 109 u. 111 ist die Linie Besessenenstummer zwischen die Linien: Zwei Blinde, und: Gichtbrüchiger, zu setzen. (Vgl. pag. 125 und 172 und S. 59.)

Pag. 123 Z. 22 v. o. l. zwischen Jesu evangelischer Heilsbotschaft.

Pag. 143 Z. 6 v. o. st. Sadducäer l. Pharisäer.

Pag. 149 Anm. 1 Z. 1 statt [illegible] l. [illegible]

Pag. 205 Z. 7 u. 8 v. u. l. Der nachtheilige Gregor X. zieht mit der letzten Schaar von Kreuzrittern aus.

Pag. 216 Z. 12 v. o. l. Mutterleibe.

Pag. 369 Z. 12 v. o. st. nachweisen l. hochweisen.

Pag. 433 Z. 11 v. u. st. selbt l. selbst.

Pag. 468 Z. 9 v. u. st. [illegible] l. [illegible]

Pag. 519 Z. 4 v. u. st. 5, 73 l. 5, 84.

Pag. 635 im Text Z. 2 v. u. st. 24 l. 20.

Pag. 699 Z. 6 u. 7 v. o. lies: denn placenta ist eine unrichtige Benennung für: Blutkuchen.

Pag. 699 Z. 12 v. o. st. placenta l. cruor.

Pag. 813 Z. 6 v. o. st. Lustreisen l. Luftreisen.

Pag. 961 Z. 13 v. o. st. 51 l. 5, 1.

J. Obermeier
Buchbinderei
Rottenburg / L.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ebrard, Johann Heinrich August,

Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte ein Compendium der gesammten Evangelienkritik mit Berücksichtigung der neuesten Erscheinungen

Frankfurt a.M. 1842

Polem. 790 n
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10773215-4